



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FABIAN COFIE

**“[...] Que Deus Realize A Minha Esperança!”
(Jb 6,8)**

A Singularidade do Tema da Esperança no Livro de Job

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof.^a Doutora Luísa Maria Almendra

Lisboa
2021

Resumo

O trabalho pretende abordar a singularidade do dinamismo da esperança no Livro de Job, numa tentativa de compreender como a mudança surpreendente da exegese recente, superou a ausência histórica do Livro de Job nos grandes tratados teológicos sobre a esperança. Neste contexto de mudança pretendemos estudar as propostas atuais de uma nova linguagem que tenta secundarizar o debate sobre a retribuição e o sofrimento, para sublinhar o dinamismo da esperança de Job. A tese está organizada em três capítulos. No primeiro capítulo abordaremos a semântica da esperança no conjunto do AT, lançando um primeiro olhar para a especificidade do Livro de Job. No segundo tentaremos uma observação literária dos lugares onde se fala de esperança explícita e implicitamente. No terceiro capítulo situaremos a novidade de um contributo da exegese recente, que se focaliza nas razões da esperança de Job, na imaginação da esperança e na possibilidade de esperar em Deus.

Palavras-Chaves: Deus; Esperança; Job; Amigos de Job; Eliú; Retribuição; Sofrimento, Eixo Relacional; Eixo Temporal; Semântica.

Abstract

The current dissertation intends to study the uniqueness of the dynamism of hope in the Book of Job. This is to help us understand how the surprising change from recent exegesis overcame the historical absence of the Book of Job in the great theological treatises on hope. In this context of change, we intend to study the current proposals for a new language that tries to prioritize the dynamism of Job's hope instead of the debate about retribution and suffering. The thesis is organized in three chapters. In the first chapter, we will address the semantics of hope in the OT, taking a first look at the specificity of same in the Book of Job. In the second, we will try a literary observation of the places where hope is explicitly and implicitly spoken. In the third chapter we will situate the novelty of a contribution from recent exegesis, which focuses on the reasons for Job's hope, the imagination of hope and the possibility of waiting on God.

Keywords: God; Hope; Job; Job's friends; Elihu; Retribution; Suffering; Relational dimension; Temporal dimension; Semantic.

SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Siglas Bíblicas¹

AT	Antigo Testamento
LXX	Versão grega dos Setenta (<i>Septuaginta</i>)
NT	Novo Testamento
TM	Texto Massorético
MS	Massada (Manuscrito)
v.	Versículo
vv.	Versículos

Textos Bíblicos

Am	Amos
Br	Baruc
2Cr	2º Livro das Crônicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronómio
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Gn	Gênesis
Hab	Habacuc
Is	Isaías
Jb	Job

¹ As siglas bíblicas aqui apresentadas são de acordo com as da *Bíblia Sagrada*, H. Alves (ed.), Difusora Bíblica, (Lisboa: 2015).

Jdt	Judite
Jr	Jeremias
Js	Josué
Jz	Juízes
Lv	Levítico
Lm	Lamentações
2 Mac	2º Livro dos Macabeus
Mi	Miqueias
Ne	Neemias
Nm	Números
Os	Oseias
Pr	Provérbios
Qo	Qohélet
Rm	Carta aos Romanos
Rt	Rute
Sl	Salmos
So	Sofonias
Si	Ben Sira
Tb	Tobit
Zc	Zacarias

2. Coleções Bibliográficas e Dicionários

<i>BI</i>	Biblical Interpretation
<i>BP</i>	Bibliothèque de Philosophie
<i>BHS</i>	Biblical Hebraica Stuttgartensia
<i>DB</i>	Difusória Bíblica
<i>DTAT</i>	Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento
<i>EB</i>	Études Bibliques
<i>FUSL</i>	Facultés Universitaires Saint – Louis

<i>JBL</i>	Journal of Biblical Literature
<i>JSOT</i>	Journal of the Study of the Old Testament
<i>LR</i>	Lutherische Rundschau
<i>MB</i>	Monde de la Bíblia
<i>NBE</i>	Nueva Bíblia Española
<i>PFUSL</i>	Publications des Facultés Universitaires Saint – Louis
<i>PIB</i>	Pontificio Istituto Biblico
<i>SBP</i>	Sociedade Bíblica Portuguesa
<i>SBT</i>	Studies in Biblical Theology
<i>TB</i>	Théologies Bibliques
<i>TDOT</i>	Theological Dictionary of the Old Testament.
<i>WBC</i>	World Biblical Commentary

3. Siglas Gerais

a.C.	antes de Cristo
cf.	confrontar
ed.	editor (edição)
etc.	<i>et caetera</i>
<i>et al.</i>	<i>et alii</i>
séc(s).	século(s)
trad.	tradução
vers.	versão
vol.	volume

INTRODUÇÃO

O tema da esperança continua a ser um tema de grande atualidade continuando a ocupar um lugar preponderante nas várias esferas da vida, pois a questão da esperança é uma questão inerente à realidade da existência de todo o ser humano. No âmbito dos estudos teológicos, o tema da esperança mereceu um amplo destaque na segunda metade do séc. XX. Apareceram alguns estudos especificamente dedicados a este tema, porém manifestando uma objetiva dificuldade em reconhecer uma perspectiva de esperança no Livro de Job. Por isso, na sua maioria omitiram referir uma relação explícita entre este livro e a temática da esperança, preferindo associá-lo aos temas do sofrimento, do mal, da retribuição, da linguagem sobre Deus, na sua revolta ou paciência.² Contudo, não obstante não o citem ou mencionam diretamente Job nos seus tratados dedicados à teologia da esperança, nalguns casos o tema não é totalmente ignorado. Claus Westermann, num dos seus estudos lança algumas questões decisivas sobre a esperança de Job.³ Do mesmo modo, também Walter Zimmerli, dedica algumas páginas ao vocabulário da esperança no Livro dos Provérbios e no Livro de Job⁴.

Foi necessário esperar pelos estudos de Jean Lévêque, Roy B. Zuck, David Clines e Norman Habel para um início mais objetivo de uma explicitação entre o Livro de Job e a temática da esperança. Jean Lévêque, por exemplo dedica um capítulo inteiro no seu livro “*Job et son Dieu*” (capítulo 7) à esperança de Job ligando-se às passagens onde este tema se expressa implicitamente (cf. *Jb* 14,13-17) e àqueles que ele chama os «grandes textos», onde Job se abre à esperança (*Jb* 16,18-22; 17,2-3; 19,25-27).⁵ Este constitui uma das descobertas mais interessantes quanto à questão da esperança no Livro de Job. Nesta mesma trajetória, não podemos esquecer o contributo recente de Suzanne Boorer que estudou os objetivos da esperança de Job a partir dos versículos do livro onde se utiliza o vocabulário da esperança, confrontando a sua análise com os discursos de Yhwh, onde este vocabulário está totalmente

² Cf. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (München: Kaiser, 1966). (trad. 591) – trad. francesa: *Téologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'un eschatologie chrétienne*, trad. F. & J.-P. Thévenaz, (Paris: Cerf, 1983); Claus Westermann, «Hoffnung im Alten Testament», *Theologia Viatorum* IV, Beiträge zur Eschatologie, (Berlin: Lettner Verlag, 1953); Walther Zimmerli, *Der Mensch und Seine Hoffnung im Alten Testament*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968) - trad. inglesa: *Man and His Hope in the Old Testament* (SBT, s. 2, 20), trad. G.W. Bowen. (Londres: SCM Press, 1971).

³ Cf. Claus Westermann, «Hoffnung im Alten Testament», *Theologia Viatorum* IV, Beiträge zur Eschatologie, (Berlin: Lettner Verlag, 1953), 19-70, em Françoise Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu? L'énigme de Job», *Toute la sagesse du monde*. Bruxelles: (FS M. Gilbert), (1999): 385-417.

⁴ Cf. Walther Zimmerli, *Man and His Hope in the Old Testament* (SBT, s. 2, 20), trad. G.W. Bowen. (Londres: SCM Press, 1971), 12-25.

⁵ Cf. Jean Lévêque, *Job et son Dieu, Essai d'exégèse et de théologie biblique* (EB), vol. 2 (Paris: Gabalda, 1970), 449-497.

ausente.⁶ Entre outros estudos de teologia bíblica neste âmbito, situam-se os trabalhos de Sebastiano Bovo, Luís Brates Cavero e do filósofo François Chirpaz.⁷

Recentemente, todos estes estudos foram redirecionados pelo contributo de F. Mies, que atribui uma nova direção do tema da esperança, focalizando-se no personagem: Job. Este contributo foi precedido por outros, onde F. Mies coloca uma questão pertinente “Será sábio esperar em Deus?”, debatendo a situação particular de Job.⁸ Dada a pertinência destes estudos e deste contributo de F. Mies, no âmbito do debate da esperança no Livro de Job, eles serão uma das referências principais desta dissertação.⁹ Na verdade, não fomos indiferentes ao facto de F. Mies ter surpreendido a comunidade académica com um estudo semântico da esperança no AT, especificamente no livro de Job, sugerindo um percurso sob o qual tece um contributo novo focalizado em Job. A investigação orienta-se para uma comparação entre o modo de reagir de Job com o dos outros personagens, interrogando o sentido global da esperança que ecoa no protagonista da obra. A atenção focaliza-se em duas dimensões da esperança: a temporal e a relacional, não só para as identificar, mas para observar como é que, no contexto linguístico e do drama, elas se moldam e articulam.

Pela pertinência deste tema no mundo atual, visa-se explorar, nesta dissertação, a comparência do tema da esperança no Livro de Job. Esta dissertação insere-se no campo da teologia bíblica e tem como objetivo principal de estudar a singularidade do dinamismo da esperança no Livro de Job, numa tentativa de compreender como a mudança surpreendente da exegese recente, superou a ausência histórica do Livro de Job nos grandes tratados teológicos sobre a esperança. Neste contexto de mudança pretendemos estudar as propostas atuais de uma nova linguagem que tenta secundarizar o debate sobre a retribuição e o sofrimento, para sublinhar o dinamismo da esperança de Job.

A tese está organizada em três capítulos. No primeiro trataremos da semântica da esperança no conjunto do AT, alargando o nosso estudo para incluir tanto a versão hebraica como a grega, sem esquecer o seu contexto linguístico. Após esta aproximação semântica, lançaremos um primeiro olhar para a especificidade do Livro de Job, observando, no processo, a semântica do mesmo na boca das personagens principais do livro.

⁶ Cf. Suzanne Boorer, «Job’s Hope: A Reading of the Book of Job from the Perspective of Hope», *Colloquium* 30/2 (1998): 101-122.

⁷ Cf. Sebastiano Bovo, «La vittoria della speranza nel libro di Giobbe», *Parola, spirito e vita* 9 (1984): 51-68; Luís Brates Cavero, «La esperanza en el libro de Job», *XXX Semana Bíblica Española* (Sept. 1970) Madrid (CSIC 1972): 21-23; François Chirpaz, *Job, La force d’espérance*, (Cerf.; Paris 2001): 193.

⁸ Cf. Françoise Mies, «Est-il sage d’espérer en Dieu? L’énigme de Job», *Toute la sagesse du monde*. Bruxelles: (FS M. Gilbert), (1999): 385-417.

⁹ Cf. Françoise Mies, *L’Espérance de Job*, (Leuven – Paris – Dudley: Leuven University Press, 2006).

No segundo tentaremos uma observação literária dos lugares onde se fala de esperança explícita e implicitamente. Faremos em primeiro lugar uma auscultação literária das palavras de Job, dos seus amigos, de Eliú e de Deus, explorando, no processo, os lugares onde se fala de esperança implicitamente e explicitamente. Após esta observação, trataremos a esperança de Job focando no correr narrativo do seu texto.

No terceiro capítulo situaremos a novidade de um contributo da exegese recente, que se focaliza nas razões da esperança de Job, na imaginação da esperança e na possibilidade de esperar em Deus.

A partir da bibliografia consultada, irá procurar-se ao longo deste trabalho apresentar uma síntese clara e concisa. A abordagem efetuada será de cotejo exegético, tendo em conta estudos comparativos sobre o tema estudado. A fonte principal deste trabalho é a Bíblia, especificamente o Antigo Testamento (tanto a versão hebraica como grega), tendo um especial enfoque no Livro de Job. Também terá como fonte algumas obras e tratados recentes sobre o tema da esperança no Livro de Job.

Capítulo 1 - A Semântica da Esperança no AT

Serve este capítulo para um breve estudo semântico do conceito de esperança no AT, que pretende servir de base a um aprofundamento do tema da esperança no Livro de Job. Trata-se em primeiro lugar de uma primeira visão global do dinamismo da esperança no AT. Após esta primeira visão sintética, procuraremos uma aproximação semântica ao referido conceito no AT (por campos literários: Torá, Profetas e outros Escritos), remetendo-nos às versões hebraica e grega, e procurando ter em conta o seu contexto linguístico. No seguimento desta aproximação ao AT, procuraremos destacar a especificidade do Livro de Job (o vocabulário comum). A abordagem efetuada será de cotejo exegético, tendo em conta estudos comparativos sobre o tema estudado. De facto, o objetivo aqui é apresentar a estrutura geral da semântica hebraica e grega de esperança utilizada no Livro de Job.

1.1 A noção geral da esperança no AT

Normalmente, a esperança no AT expressa-se como uma tensão entre uma promessa e a sua realização. Esta tem Deus como o seu fundamento, pois é Ele a meta final e a garantia da esperança do povo de Israel. Esta esperança em Deus está resumida no *Sl* 135, 5-6 quando o salmista afirma dizendo: «Eu espero no Senhor! Sim, espero! A minha alma confia na sua palavra. A minha alma volta-se para o Senhor, mais do que a sentinela para a aurora. Mais do que a sentinela espera pela aurora». Neste texto, encontra-se a vocação do próprio Homem. O Homem é dotado de uma dimensão futurística fundamentada em Deus. No seu interior encontra-se um desejo profundo que só se realiza em Deus, pois é ele a sua esperança e n'Ele se cumprem todas as promessas. Embora haja muitos momentos de desencontros e infidelidades na sua relação com Deus, o povo de Israel percebeu isso, daí a sua confiança e entrega nas mãos do Senhor. Esta é uma expressão da confiança no 'Deus de Israel' (cf. *Sl* 131, 3; 27,14). Em suma, Deus é a fonte da verdadeira esperança de Israel, «[...]», porque o Senhor é a rocha perene.» (*Is* 26,4).

De uma perspetiva mais abrangente pode considerar-se que toda a história de Israel aparece no seu conjunto como uma encarnação da esperança.¹⁰ Esta perspetiva singulariza o povo de Israel e coloca-o à parte do resto dos seus circunvizinhos. Como uma nação, Israel é chamado a uma vocação específica, um povo eleito e destinado para uma finalidade e para ser

¹⁰ Cf. A.R. Marin, *Teologia de la Esperanza*, Segunda Edición, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970), 67.

a luz do mundo. A história de Israel começa por uma eleição divina por Deus com a finalidade de fazer deles um povo destinado para uma grandeza entre os povos. Por essa razão, desde a sua origem Deus marca-os com o selo do chamamento e Ele mesmo orienta ao clã inicial e mais tarde a nação incipiente, em direção a um destino apenas conhecido a Ele.¹¹

Este destino vai se revelando ao longo da história exigindo uma procura da parte do povo de Israel na descoberta da vontade divina e do verdadeiro sentido do seu desígnio. Começando com Abrão, a promessa de Deus vai-se realizando de acordo com o seu plano, utilizando, no processo, vários intermediários incluindo os patriarcas e profetas. Este caminho para chegar à *esperança viva* é revelado na história de um povo que se sabe chamado, guiado e sustentado por Deus. Este desejo, uma vez saciado, renasce para novos objetivos e desejos. Tentaremos em seguida fazer uma aproximação semântica deste conceito no AT, sublinhando a riqueza linguística que nela contém.

1.2 O vocabulário e a semântica do conceito da esperança no AT

No texto hebraico do AT, a ideia da esperança é expressa por uma variedade de formas marcadas tanto pela riqueza linguística como pela auto-compreensão de Israel quanto à sua esperança em Deus. Ao contrário desta riqueza no uso da terminologia, o vocabulário grego é aparentemente menos flagrante. O grego clássico praticamente dispõe apenas de um verbo (ἐλπίζω) e de um substantivo (ἐλπίς) para designar toda e qualquer expectativa, seja de um bem, seja de mal.¹² Procuraremos, em seguida, estudar a semântica do vocabulário ligado ao conceito de esperança, tanto no texto hebraico do AT como na tradução grega dos LXX.

1.2.1 A esperança no texto hebraico do AT

O vocabulário usado no texto hebraico do AT para referir o conceito de esperança é, além de muito variado também é neutro ou impreciso. É normalmente acompanhado, por um qualificativo que determina o seu objeto e contexto histórico-religioso. Pode porém reconhecer-se que quando se utiliza este vocabulário se trata de esperar em Deus e de Deus um bem ou uma salvação, em atitude de firme confiança.¹³ No entanto, podemos assentar que, no AT não existe um conceito estático ou uma única designação para a noção de esperança.¹⁴ Por esta razão,

¹¹ Cf. Marin, *Teologia de la Esperanza*, 67.

¹² Cf. João António De Sousa. *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, (Lisboa: Livraria Sampedro, 1981), 50.

¹³ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 50.

¹⁴ Cf. Wilson, W., *New Wilson's Old Testament Word Studies*, (Grand Rapids: Kregel Publications, 1987), 222.

podem identificar-se vários vocábulos utilizados para designar a esperança ou, pelo menos, com conotações que se aproximam do conceito da esperança. Dito isto, podemos identificar as seguintes raízes como as raízes principais do qual derivam vários vocabulários utilizados para expressar a noção da esperança na Bíblia hebraica: שבר, חכה, יחל, קוה. Além destas raízes básicas podemos adicionar בטח e em alguns casos אמן.¹⁵

a. A raiz קוה (*qwh*).

O primeiro vocabulário קוה (*qwh*) é considerado a raiz mais importante para expressar a ideia de esperança no AT. Este pode ser relacionado com o termo קו, que significa «fio», ou «corda», ainda que a etimologia não possa excluir o facto de que se trate de duas raízes diferentes. De qualquer forma, a esperança poderia ser simbolizada por esse fio que conecta o sujeito ao futuro. A raiz, portanto, procura sublinhar uma espécie da «tensão» constante que se fundamenta numa expectativa futura. Desta raiz derivam dois substantivos: תקוה (*tqwh*), que significa «esperança», e מקוה (*mqwh*) que se aplica a um «reservatório de água» (para fins de purificação ritual), mas também pode referir-se à «esperança».¹⁶

O verbo קוה (*qwh*) é derivado da raiz acádica קו (*qw* - corda que liga) e significa «estar na expectativa de algo (pessoa ou coisa); estar à espera de; ou simplesmente, esperar».¹⁷ O mesmo pode significar também uma atitude psicológica de expectativa humana de coisas (cf. *Is* 5,2. 4. 7); mas normalmente refere-se a Deus e aos bens que d'Ele procedem (cf. *Sl* 25,3. 5. 21; *Is* 8,17).¹⁸ W. Wilson, por sua vez, faz referência ao sentido mais forte da palavra para significar «esperar fortemente».¹⁹

Além das 5 ocorrências em Ben Sira, o verbo קוה aparece 45 vezes na Bíblia Hebraica.²⁰ É usado 1 vez em Gênesis (*Gn* 49,18), 22 vezes nos Profetas²¹ (Isaías: 14x; Jeremias: 4x; Lamentações: 2x; Miqueias: 1x; Oseias: 1x), 16 vezes nos Salmos, 6 vezes nos livros sapienciais (*Job*: 5x; *Provérbios*: 1x; sem contar as 5 ocorrências de Ben Sira).²² Em *Pr* 20,22 por exemplo, encontramos um uso muito interessante deste verbo:

¹⁵ Cf. Françoise Mies, *L'Espérance de Job*, (Leuven – Paris – Dudley: Leuven University Press, 2006), 18.

¹⁶ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 18.

¹⁷ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 51.

¹⁸ Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 51.

¹⁹ Cf. Wilson, *New Wilson's Old Testament Word Studies*, 222.

²⁰ *Gn* 49,18; *Is* 5,2 ; 5,4; 5,7; 8,17; 25,9; 26,8; 33,2; 40,31; 49,23; 51,5; 59,9; 59,11; 60,9; 64 , 2; *Jr* 8,15; 13,16; 14,19; 14,22; *Lm* 2,16; 3,25; *Mi* 5,6; *Os* 12,7; *Sl* 25,3; 25,5; 25, 21; 27,14 (2x); 37,9; 37,34; 39,8; 40,2 (2x); 52,11; 56,7; 69,7; 69,21; 119,95; 130 , 5; *Jb* 3,9; 6,19; 7,2; 17,13; 30,26; *Pr* 20,22. *Si* 6,19; 11,21; 31,21 (קוה provavelmente deve ser lido קוה); 35,15; 36,21; e talvez 32,14, de acordo com o manuscrito F (e MS B^{ms}).

²¹ Nota-se, que é principalmente o uso profético que distingue este verbo de outros verbos utilizados para designar a expectativa e esperança.

²² Mies, *L'Espérance de Job*, 19.

אל-תאמר אשקמה-רע קנה ליהנה וישע לך:

Não digas: «Hei-de vingar-me!»

Põe a tua esperança no Senhor e Ele te salvará. (*Pr.* 20:22).

Neste uso, podemos notar que o verbo é conjugado principalmente em *piel* (קוה) e o *qal* é utilizado em participio (6x), sem razão aparente.²³ O seu uso em imperativo (3x) foi num contexto de angústia e perseguição, o que pode ser atestado no *Sl* 27,14:

קוה אל-יהנה וזק ויאמץ לבך וקוה אל-יהנה:

Espera em Yhwh! Sê forte e corajoso,

Espera em Yhwh! (*Sl* 27,14).

Neste caso, o verbo é exclusivamente transitivo, indireto ou direto. Na sua construção transitiva, que é de facto o uso mais comum, o verbo é seguido por uma preposição. Esta preposição é geralmente ל (20x). Pode também ser seguido por um pronome sufixo (8x), que por vezes se refere a Deus como no caso de *Is* 33,2, קוינו לך, «nós esperamos em ti». De facto, quando a preposição introduz um substantivo (10x), a esperança que o verbo diz relaciona-se com ajuda ou salvação (*Gn* 49,18), julgamento e justiça (*Is* 5,7), julgamento e salvação (*Is* 59,11), paz e cura (*Jr* 8,15; 14,19), luz (*Is* 59,9 [e clareza]; *Jr* 13,16; *Jb* 3,9), pena e consoladores (*Sl* 69,21), ou um homem (*Mi* 5,6). Nota-se também que a preposição é seguida apenas uma vez pelo tetragrama, יהוה em *Pr* 20,22, e duas vezes por um infinito em *Is* 5,2.4. Além de esta última construção ser particular, estes dois versículos mostram que Deus é geralmente considerado como o objeto da esperança, mas pode ser também o sujeito: Deus espera no homem, no seu povo.²⁴

ויענקהו ויסקלהו וישעלהו שרק וגבן מגדל בתוכו וגם-גב תצב בו ונקו לעשות ענבים נעש באשים:

Cavou-a, tirou-lhe as pedras, e plantou-a de bacelo escolhido. Edificou-lhe uma torre de vigia, e nela construiu um lagar. Depois esperou que lhe desse boas uvas, mas ela só produziu agraços. (*Is.* 5,2)

מה-לעשות עוד לכרמי ולא עשיתי בו מדוע קניתי לעשות ענבים נעש באשים:

Que mais poderia eu fazer pela minha vinha, que não tenha feito? Porque é que, esperando eu que desse boas uvas, apenas produziu agraços? (*Is.* 5,4)

Observa-se que devido à ambiguidade deixada pela construção gramática, o sujeito do infinitivo não é especificado. No entanto, a gramática não exige que o sujeito do infinitivo seja o mesmo do verbo principal. Além disso, duas traduções são possíveis: "Esperava produzir uvas

²³ Também observamos *Si* 36,21: קוויך: "aqueles que esperam por ti".

²⁴ Cf. Mies, *L' Espérance de Job*, 20.

bonitas" ou "Esperava que ela produzisse uvas bonitas". Neste caso, o antecedente do suposto sujeito do infinitivo é a videira. Nota-se que só o contexto orienta o nosso entendimento, pois se Deus se volta contra a sua videira para castigá-la, é porque era uma vide para produzir uvas boas, cooperando assim na obra de Deus.

Se olharmos em conjunto, na primeira instância, para os diversos casos do verbo e dos substantivos que se referem a Yhwh, percebe-se que estes estão distribuídos quase uniformemente nos Salmos e nos Profetas, mas uma análise mais crítica mostra o contrário. Neste olhar mais preciso, vemos que dos 14 textos proféticos 8 pertencem à linguagem dos Salmos; o mesmo pode ser dito para o livro das Lamentações (*Lm* 3,25) e para o único texto nos livros históricos, *Gn.* 49,18. Assim uma estatística mais exata aponta para o facto de que dos 33 casos que se referem a Yhwh, 26 pertencem à linguagem dos Salmos.²⁵

Mais ainda, quando o verbo se constrói com a preposição אַל (5x), ele tem sempre Deus como o seu objeto, designado pelo tetragrama יהוה (cf. *Sl* 27,14 [2x]; *Sl* 37,34), por Eloim (אלהים: cf. *Os* 12,7), ou por um sufixo relacionado a Deus (cf. *Is* 51,5). De facto, o verbo só se constrói uma vez com a preposição, אַתָּה seguido por um sufixo que se refere a Deus: קוֹיִתִּי אוֹתְךָ, «eu te espero» (*Sl* 25,5).²⁶

Embora menos frequente, encontramos também o uso transitivo direto do verbo construído com complemento direto do objeto (10x), ou com sufixo (7x). Na primeira instância, a esperança referida aqui é a esperança da felicidade como vemos no caso de Job em *Jb* 30,26:

כִּי טוֹב קוֹיִתִּי נִיבֵא רָע וְאַיִחָלָה לְאֹר נִיבֵא אֶפְל:

Quando esperava felicidade, veio a desgraça, esperava a luz e vieram as trevas (*Jb* 30,26).

Aqui o objeto da esperança é a felicidade; a felicidade numa forma quase violenta que muda, de facto, o significado do verbo. Nota-se também esta variedade do objeto da esperança, nos seguintes textos: no *Sl* 56,7: a vida; no *Sl* 52,11: o nome de Deus; em *Jb* 17,13 Sheol; em *Jb* 7,2: um salário e nos *Sl* 40,2; 130,5: o próprio Deus. Construído simplesmente com o sufixo, o verbo, exceto em *Lm* 2,16, relaciona-se sempre com Deus (6x): «eu te espero» ou «eu Te esperava» (*Sl* 25,21: קוֹיִתִּיךָ); «nós te esperamos» (*Is* 26,8: קוֹיִנוֹךָ). Esperança, significada na forma transitiva com o sufixo קוֹיִתִּיךָ, «eu Te espero», expressa tanto uma expectativa qualificada («eu Te espero») como uma confiança («Espero em Ti»).

Segundo Van Menxel, a expressão particular «Esperar no Yhwh» (קוֹי יְהוָה) conjuga o verbo no participio, *qal*, como as outras quatro ocorrências do participio. Assim, o verbo perdeu

²⁵ Cf. Claus Westermann, «קוֹה», em *DTAT*, II, 782.

²⁶ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 21-27.

parcialmente a sua força verbal e parece uma designação normal.²⁷ Esta expressão é encontrada várias vezes na Bíblia (cf. *Sl* 37,9 e *Is* 40,31) no modelo da expressão «temente a Deus» אלהים (ירא/יראי/יהוה). Este de facto aparece 12 vezes, especialmente nos Salmos.²⁸

Na mesma perspetiva, nota-se que o verbo pode ser construído de maneira intransitiva ou absoluta e assim, a esperança, portanto, não se relaciona a nenhum objeto em particular. A única ocorrência dessa construção na Bíblia é contígua a uma construção transitiva: «Eu espero no Senhor! Sim, espero! A minha alma confia na sua palavra» (*Sl* 130,5). Neste caso, o uso absoluto do verbo acentua na dimensão da espera no tempo, de uma expectativa esperançosa, mas a proximidade da construção transitiva, com Deus como objeto, nos remete à confiança em alguém, que neste caso é Deus.

F. Mies sublinha ainda mais esta dimensão sintática explicando que a esperança, no hebraico bíblico, não é o conteúdo de uma proposição e, portanto, não está ou está pouco associada a uma representação do mundo por vir. Por esta razão, a expressão «espero» expressa uma opinião sobre um estado futuro, desejado, possível e incerto do mundo, uma opinião que é acompanhada de desejo e um julgamento de probabilidade. Esta incerteza é menos presente na expressão «creio que», que também exprime uma opinião, e ainda mais do que na expressão «espero em», em que a certeza se faz da confiança. Por outro lado, a construção que une uma proposição-objeto ao verbo «esperar», ao acentuar a dimensão da opinião da esperança, reduz a expectativa a uma “tensão para”. Essa tensão e essa expectativa, poderiam se mostrar mais significativas no hebraico bíblico, que privilegia outras construções do verbo, a ponto de excluir justamente aquelas que apagam essa dimensão.²⁹

Nota-se também que quer seja diretamente (25x) ou indiretamente, aproximadamente dois terços dos usos do verbo קוה (27x) tem Deus por seu objeto (cf. *Gn* 49,18); *Sl* 52,11; 39,8).³⁰ Este uso é encontrado principalmente nos Salmos (14x) e nos Profetas (11x). O resto é dividido entre Lamentações (1x) e Provérbios (1x).³¹

Por outro lado, quase um terço das ocorrências do verbo, conjuga-se na primeira pessoa do singular. Isto dá a entender que a esperança é de facto uma emanção de um “eu”, uma expressão subjetiva que implica fortemente o sujeito que a enuncia.³² É perfeitamente normal, portanto, encontrar esse «espero» (קויתי) em textos cujo género literário favorece a expressão

²⁷ Cf. Van Menxel, *Elpis, Espoir, Espérance: Études sémantiques e théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'hellénisme et le judaïsme avante le Nouveau Testament*, (Frankfurt, New York, 1983), 193.

²⁸ Cf. Van Menxel, *Elpis, Espoir, Espérance*, 193.

²⁹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 21-23.

³⁰ Cf. Van Der Ploeg, *Espérance dans l'AT*, 482.

³¹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, p. 24.

³² Cf. Landrière, *Peut-on penser philosophiquement une espérance?* 266.

do sujeito, como nos Salmos (8x). Mas a esperança também pode emanar de uma comunidade: 8 vezes, e exclusivamente nos Profetas, a Bíblia Hebraica diz «esperamos» (cf. *Is* 25,9; 26,8; 33,2; 59,9,11; 64,2; *Jr* 14,22; *Lm* 2,16). Portanto, quase a metade das ocorrências do verbo apresentam a esperança como emanção de uma subjetividade falante, seja ela individual ou coletiva. A esperança é descrita («ele espera») tanto quanto é expressa («eu espero», «nós esperamos»).

Em jeito de conclusão sobre este verbo, F. Mies salienta que a análise do verbo atesta um uso mais frequentemente transiente e indireto (5x) que se constrói com a estrutura proposição-objeto e frequentemente tem Deus (ou uma pessoa) por seu objeto. Este, portanto, revela, aparentemente, as duas dimensões da esperança: a dimensão relacional e a dimensão temporal. A primeira, porém, é a mais acentuada e significativa com o verbo.³³

Quanto aos substantivos, distinguem-se dois substantivos diferentes: תקוה e מקוה. O primeiro, תקוה, pode designar a esperança tanto como um ato como um objeto, sem que a divisão entre os dois significados seja sempre claramente estabelecida. Segundo F. Van Menxel, quando se fala do substantivo utilizado normalmente para falar da noção da esperança em hebraico תקוה (*tqwh*), há uma espécie de deficiência quanto à possibilidade de conseguir definir totalmente o alcance semântico do conceito na sua forma de apresentação no AT.³⁴

Quanto à sua ocorrência, ele aparece 32 vezes na Bíblia Hebraica³⁵, sem contar as duas ocorrências em que o termo apareceu no sentido de “corda” no livro de Josué (cf. *Js* 2,18; 2,21) e as 8 vezes em Ben Sira (cf. *Si* 7,13; 7,17; 11,22; 12,1; 16,22; 38,21; 41,2; 44,10). Em tudo, o substantivo תקוה aparece 1 vez nos livros históricos (Rute): 7 vezes nos Profetas (Jeremias: 2x; Ezequiel: 2x; Oseias: 1x; Zacarias: 1x; Lamentações: 1x); 21 vezes nos livros sapienciais (Provérbios: 8x [enquanto o verbo foi usado apenas 1 vez]; Job: 13x [enquanto o verbo foi usado apenas 5 vezes]); e 3 vezes nos Salmos (muito menos, portanto, do que o verbo que apareceu 16 vezes). Nota-se portanto que, o verbo aparece mais nos Salmos (16x) em comparação com o substantivo (3x). Nota-se também que o substantivo é mais usado nos livros sapienciais.

Por outro lado, a expressão «a minha esperança» (תקותי) aparece 6 vezes e a «a nossa esperança» (תקותנו) aparece 1 vez (*Ez* 37,11). De facto, fala-se mais da esperança dos outros do que a esperança do sujeito(s) que a enuncia. Temos por exemplo: a esperança dos infelizes

³³ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 23-25.

³⁴ Cf. Van Menxel, *Elpis, Espoir, Espérance*, 161.

³⁵ *Rt* 1,12; *Jr* 29,11; 31,17; *Ez* 19,5; 37,11; *Os* 2,17; *Za* 9,12; *Lm* 3,29; *Pr* 10,28; 11,7; 11,23; 19,18; 23,18; 24,14; 26,12; 29,20; *Jb* 4,6; 5,16; 6,8; 7,6; 8,13; 11,18; 11,20; 14,7; 14,19; 17,15 (2x); 19,10; 27,8; *Sl* 9,19; 62,6; 71

(ענו, רל; cf. *Jb* 5,16), dos ímpios (הגף; cf. *Jb* 8,13; 27,8), esperança dos ímpios (רשע; cf. *Jb* 11,20; *Pr* 10,28; 11,23), esperança do homem (איש; cf. *Jb* 14,19) e esperança de Israel simbolizado às vezes por leoa (לביא; *Ez* 19, 5).

Numa outra nota, podemos dizer que enquanto dois terços do uso do verbo se relacionam com Deus, apenas dois usos do substantivo estão associados a Deus. Estes dois usos são: *Sl* 62,6, onde se fala da esperança como algo que vem de Deus (ממנו תקוה); e no *Sl* 71,5, onde o salmista se refere a Deus como a sua esperança. Trata-se, no primeiro caso, de uma esperança em ato enquanto o segundo caso se trata da esperança como objeto. No *Sl* 71,5 encontramos um uso de carácter dialógico em que o homem se dirige ao Seu Deus. De facto, este é uma das poucas vezes em que o objeto da esperança é especificado. Na maioria das vezes, o que a esperança trata enquanto substantivo não é explicitado. O que é claro, porém, é que, quando a precisão é dada, a esperança refere-se a Deus (cf. *Sl* 71,5), ao futuro (*Jr* 31,17), à ira (cf. *Pr* 11,23) ou à retribuição para os ímpios por exemplo (cf. *Jb* 11,20:). Nota-se que apenas duas vezes o substantivo תקוה expressa a esperança numa pessoa, e quando isso acontece, é num contexto realista e de desespero. Trata-se de esperar por alguém: «Viste um homem precipitado no falar? Há mais a *esperar* dum insensato do que dele» (*Pr* 29,20).

Não se refere aqui a uma negação da esperança, pois além do caso do *Sl* 9,19, o substantivo תקוה não é associado a uma negação. Mesmo em *Sl* 9,19, o que se pretende dizer é que a esperança do infeliz não perece. De facto, o termo aparece 10 vezes num contexto negativo, refere-se a uma esperança perdida (תאבר) ou tirada, embora na maioria das vezes se trate da esperança dos ímpios (cf. *Pr* 10,24; 11,7; *Jb* 8,13; 27,8). Em *Jb* 17,15 o substantivo aparece numa pergunta: Onde está a minha esperança? A minha esperança, quem a viu? O contexto em que o termo foi utilizado aqui, deve ser esclarecido, pois pode ser tanto uma questão real ou uma questão retórica.³⁶

Por outro lado, este substantivo encontra-se utilizado nas afirmações fortes quanto ao tema da esperança. Um exemplo típico é em *Jb* 11,18 onde se afirma a existência da esperança no futuro para Job se ele reconhecesse os seus erros:

וְבִטְחָתָּ כִּי־יִגַּשׁ תִּקְוָה וְחִפְרָתָּ לְבִטַּח תִּשְׁכָּב:

viverás seguro, pois terás esperança, olhando em volta, dormirás tranquilo. (*Jb* 11,18)

Outras instâncias são: *Jb* 14,7; *Pr* 19,18; *Jr* 31,17; e *Lm* 3,29. Este tema também se encontra com um cariz do futuro. Ou seja, remete a uma realidade no futuro (cf. *Jr* 29,11; *Pr* 23,28; 24,14). Essa associação ao futuro é significativa na medida em que a esperança

³⁶ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 26-27.

pressupõe justamente a abertura para o futuro como horizonte de possibilidades. Por outro lado, essa mesma esperança pode não ser no futuro, como é atestado em *Pr* 23,28 e 24,14. O que isto significa é que a esperança é um risco na mesma medida que é condicionada e tem um cariz de incerteza.

Vale a pena mencionar também que o substantivo תקוה aparece pelo menos 6 vezes no contexto da teoria da retribuição. Este uso é encontrado particularmente nos livros sapienciais, sem esquecer o papel importante que este tem no livro de Job e a crítica à doutrina da retribuição. Afirmar F. Mies que:

No contexto da retribuição, a esperança, em última instância, é antes de tudo, o que se pode esperar ou esperar como resultado das próprias ações, como uma sanção, seja uma recompensa ou uma punição. Inerente à esperança, é a expectativa de um futuro bom, mas um futuro bom percebido como algo devido. Repare que o verbo, por sua vez, muitas vezes utilizado no contexto de angústia, parece menos marcado pela teoria da retribuição: expressa mais a expectativa de ajuda ou do próprio Deus que a traz. Se a esperança dos ímpios se perde, o mesmo não acontece com a esperança dos pobres.³⁷

Esta perspectiva da esperança dos pobres é enfatizada no *Sl* 9,19:

כִּי לֹא גִנְצָח יִשְׁכַּח אֲבִיוֹן תִּקְוַת (עֲנִוִים) [עֲנִוִים] תִּאֲבֵד לְעַד:

Mas o pobre não será esquecido eternamente, nem para sempre se há-de perder a esperança dos infelizes (*Sl* 9,19).

Essa afirmação, porém, não contradiz necessariamente a teoria da retribuição, mas a estende ao longo do tempo. Na verdade, o infeliz em questão não é um ímpio, mas um justo que confia em Deus (*Sl* 9,11: בטח).

Para concluir, podemos assentar que, ao contrário do verbo, o substantivo תקוה é menos marcado pelo eixo relacional da esperança do que pelo eixo temporal. Efetivamente, raramente se encontra utilizado como fruto de uma subjetividade expressa em “eu” ou diz respeito à esperança em alguém ou em Deus. De facto, só se encontra no contexto relacional quando aparece no contexto de um diálogo sapiencial onde o mestre educa o seu discípulo na esperança.

Quanto ao segundo substantivo nesta categoria, מקוה ele aparece 5 vezes na Bíblia Hebraica: duas vezes nos livros históricos (*1Cr* 29,15; *Esd* 10,2) e três vezes nos Profetas (cf. *Jr* 14,8; 17,13; 50,7). Observa-se que este termo nunca apoia as conotações que תקוה tinha nos discursos sapienciais. No livro do profeta Jeremias, o termo sempre se refere a Deus. Duas vezes é invocado na segunda pessoa como «a esperança de Israel»: מקוה ישראל. Em *1Cr* 29,15,

³⁷ Mies, *L'Espérance de Job*, 28.

David, por sua vez, confessa a grandeza de Deus e a finitude do homem na afirmação: «não há esperança para o mortal». Em *Esd* 10,2, encontramos o inverso da expressão de David, afirmando que «há esperança para Israel». Nota-se, porém, uma ausência evidente nos livros sapienciais.³⁸

b. A raiz יחל (*yhl*)

Outra raiz muito importante é יחל (*yhl*). Dela deriva o verbo יחל e o substantivo תוהלת . O verbo יחל tem o sentido de «aguardar», «aguardar confiante» ou «esperar», «esperar pacientemente». Este verbo, de facto, pertence ao campo semântico dos verbos que tratam da esperança, e dos quais o verbo קוה (*qwh*) «esperar» pode ser considerado o mais paralelo com ele.³⁹ Ele assume uma conotação religiosa e uma referência a Deus, sendo um verbo exclusivo do hebraico bíblico. Em consequência, um terço dos textos em que o verbo foi utilizado tem um sentido teológico. É utilizado frequentemente nos Salmos e nos escritos proféticos (cf. *Sl* 130,5-6; *Jr* 31,17).⁴⁰

Segundo F. Mies, o verbo é usado 41 vezes no AT: 1 vez no Pentateuco (especificamente no Génesis), 4 vezes em livros históricos (1-2 *Sam*; 2 *Re*), 9 vezes nos Profetas (2x em Isaías, 2x em Ezequiel, 2x em Miqueias e 3x em Lamentações), 8 vezes nos livros sapienciais (exclusivamente em Job) e 19 vezes nos Salmos.⁴¹ Quanto à sua conjugação, o verbo é conjugado 24 vezes em *piel* (יחל), 14 vezes em *hiphil* (הוהיל) e 3 vezes em *niphal* (נוחל: *Gn* 8,12; 1 *Sam* 13,8; *Ez* 19,5). O *niphal*, ainda utilizado sem nenhum objeto adicional, parece acentuar a dimensão da espera ao longo do tempo. Isto é atestado duas vezes pela menção explícita da duração («esperar sete dias»). De facto, o significado do verbo não varia conforme seja conjugado em *piel* ou *hiphil*, exceto quando é um *hiphil* factitivo, no sentido de “dar esperança”.⁴²

Em todos os casos, o verbo יחל, muitas das vezes, faz uma referência a Deus.⁴³ O *Sl* 131,3 assevera esta asserção:

³⁸ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 30.

³⁹ Cf. Ernst Jenni, e Claus Westermann, «יחל», *Diccionario Teologico Manua del Antiguo Testamento*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), 1001.

⁴⁰ Cf. Wilson, *New Wilson's Old Testament Word Studies*, 222.

⁴¹ *Gn* 8.12; 1 s 10,8; 13,8; 2 S 18,14; 2 *Re* 6,33; *Is* 42,4; 51,5; *Ez* 13.6; 19,5; *Mi* 5.6; 7,7; *Lm* 3,21,24 (26); *Jb* 6.11; 13,15; 14,14; 29,21,23; 30,26; 32,11,16; *Sl* 31,25; 33,18,22; 38,16; 42,6,12; 43,5; 69,4; 71,14; 119,43,49,74,81,114,147; 130,5,7; 131,3; 147,11 (cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 31).

⁴² Mies, *L'Espérance de Job*, 31.

⁴³ Cf. Jenni e Westermann, «יחל», *Diccionario Teologico Manua del Antiguo Testamento*, 1003.

Israel, espera no Senhor, desde agora e para sempre! (*Sl* 131,3).

Este texto, portanto, mostra que sempre que o verbo é seguido por uma preposição, a esperança, muitas das vezes está relacionada com Deus (19x). Isto é atestado em particular na expressão: יְהִי לְרַבֵּךְ יְהוָה «eu espero na tua palavra» (cf *Sl* 119 onde se encontra esta expressão 4x). Há outros casos, embora poucos, onde o verbo é utilizado a respeito de outras categorias como homem (cf. *Mi* 5,6), luz (*Jb* 30,26), e às palavras dos outros (*Jb* 32,11).⁴⁵ Portanto, pode-se dizer que o verbo יְהִי, é um dos verbos cujo significado desempenha uma determinada função dentro de uma linguagem determinada, a partir do qual devem explicar-se todos os demais modos do uso e as diversas variantes do significado.⁴⁶

Podemos ainda assentar que, em 23 ou mais da metade das ocorrências, o verbo refere-se a Deus, seja diretamente (12x: “esperar em Deus”, “esperar por Deus”), ou indiretamente (11x: «esperar nos teus julgamentos, na tua palavra [5x], no seu amor, na sua lei, no seu braço»). De facto, é sobretudo nos Salmos que esta referência a Deus aparece, quer direta (9x) ou indiretamente (8x). Deus é referido na segunda pessoa, num “tu” por 8 vezes, o que consta um quinto das ocorrências: uma proporção semelhante à de קוּהוּ.⁴⁷

Nesta referência a Deus, encontramos a afirmação «espera de Deus». Segundo Claus Westermann, esta “espera de Deus”, é própria da confissão de confiança e decisiva para a visão israelita da posição do homem frente a Deus. (cf. *Sl* 119, 43,49,81,114,117; 130,5-7; 42,6,12; 43,5, etc.⁴⁸ De facto, em algumas passagens, a esperança em Yhwh insere-se dentro do anúncio profético da salvação; na mensagem de salvação universal (cf. *Is* 42,4; 51,5; *Miq* 5,6).⁴⁹

Nota-se também que o verbo יְהִי é usado 20 vezes na primeira pessoa do singular, ou seja, metade das ocorrências. Encontramos principalmente nos Salmos e no Livro de Job as formas: יְהִי לִי, אֵיחָל, הוֹחֵל לִי, אֵיחָל וּמִיחָל. O verbo só aparece na primeira pessoa do plural uma vez (*Sl* 33,22), muito menos que o verbo קוּהוּ que aparece na primeira pessoa do plural 7 vezes. Isto dá a perceber que o verbo parece caracterizar uma esperança pessoal em Deus mais do que uma esperança coletiva.

⁴⁴ A forma do verbo utilizado aqui também se encontra nos outros livros da Bíblia: Juízes (2x; *Jz* 10,18; 13,5), *Sl* 130,7, Números (1x: *Nm* 30,3), e Isaías (1x: *Is* 48,11) (Cf. Bible Works – Version 10.0.4.114)

⁴⁵ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 31.

⁴⁶ Cf. Jenni e Westermann, «יְהִי» *Diccionario Teologico Manua del Antiguo Testamento*, 1003.

⁴⁷ Cf. Van Der Ploeg, *Espérance dans l'AT*, 486.

⁴⁸ Cf. Jenni e Westermann, *Diccionario Teologico Manua del Antiguo Testamento*, 1004.

⁴⁹ Cf. Jenni e Westermann, «יְהִי» *Diccionario Teologico Manua del Antiguo Testamento*, 1004-1005.

Em suma, podemos dizer que olhando para a forma de construção (a forma transitiva direta com complemento direto ou sufixo simples), tanto o verbo יחל como קוה tem uma forma semelhante de construção. Além disso, ambos os verbos sublinham a dimensão relacional da esperança. No entanto, quanto ao uso absoluto, o verbo יחל é mais utilizado do que קוה, e às vezes, é especificado pela menção de duração. Assim, parece que o eixo temporal da esperança, que é paciente e dura no tempo, é mais sublinhado com o verbo יחל do que o verbo קוה.

Quanto ao substantivo תוחלת que se forma a partir da raiz יחל é evidentemente menos utilizado do que o verbo. O substantivo aparece apenas 8 vezes no AT: 2 vezes no livro de Ben Sira (cf. *Si* 14,2; 31,11), 3 vezes nos Provérbios (cf. *Pr* 10,28; 11,7; 13,12), 1 vez no livro de Job (cf. *Jb* 41,1), 1 vez nos Salmos (cf. *Sl* 39,8) e 1 vez no livro das Lamentações (cf. *Lm* 3,18). No que diz respeito a Deus, o substantivo תוחלת refere-se a Deus apenas no *Sl* 39,9. Além deste texto, o objeto da esperança, quanto a este substantivo, não é explicitamente definido. No caso de *Lm* 3,18 fala-se da esperança como algo que vem de Deus:

וְאָמַר אֶבְדַּ נְצֻחֵי יְתוּסְלָתִי מִיְהוָה: ס

E exclamei: «Falta-me a força, e a esperança que tinha no Senhor.» (*Lm* 3,18)

Encontramos neste mesmo texto um uso no contexto negativo para dizer o fim da esperança. Um outro uso neste contexto aparece em *Jb* 41,1. Nestas instâncias, o substantivo é usado no contexto de uma sanção negativa que a realidade causa à esperança. No entanto, encontramos também uma associação entre os substantivos, תוחלת e תקוה nos provérbios (cf. *Pr* 10,28; 11,7), o que nos leva a supor que os dois termos são sinónimos.⁵⁰

c. A raiz חכה (*hkh*)

Da raiz חכה (*hkh*) deriva o verbo חכה (*hkh*). Este verbo חכה (*hkh*), idêntico a חסה (*hsh*), pode assumir o significado de «aguardar», mas também «esperar». O verbo חסה (*hsh*), por sua vez, que inicialmente significava «procurar refúgio ou abrigo», «buscar amparo ou proteção», adquiriu o significado de «confiar» ou «esperar».⁵¹

Este verbo ocorre 14 vezes no AT⁵²: 2 vezes nos livros históricos (*2Re*), 8 vezes nos Profetas (4x em Isaías; 1x em Daniel; 1x em Oseias; 1x em Habacuque; 1x em Sofonias), 2 vezes nos livros sapienciais especificamente no Livro de Job e 2 vezes nos Salmos.⁵³ Quanto à sua conjugação, o verbo é conjugado como os outros verbos que designam expectativa e

⁵⁰ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 33-34.

⁵¹ Cf. Wilson, *New Wilson's Old Testament Word Studies*, 222.

⁵² *2 Re* 7,9; 9,3; *Is* 8,17; 30,18 (2x); 64,3; *Dn* 12,12; *Os* 6,9; *Hab* 2,3; *So* 3,8; *Jb* 3,21; 32,4; *Sl* 33,20; 106,13.

⁵³ Cf. C. Barth, *חכה*, *TDOT*, vol. 4, (1980): 359-363.

esperança. Em *Hab* 2,3 e *So* 3,8 o verbo encontra-se duplamente conjugado no imperativo. Ele é também, às vezes, inscrito nas exortações à esperança, precisamente porque a esperança não é um movimento natural, mas que se desvenda a seu tempo. Esta aspira para o seu fim. Ou seja, a esperança aponta para um futuro que não faltará (cf. *Hab* 2,3).

Falando ainda da sua construção, o verbo é geralmente construído de forma transitiva com a preposição ל o que supõe que a esperança no contexto em que o verbo foi utilizado geralmente refere-se a Deus e ao Seu conselho (cf. *Sl* 106,13), à morte (cf. *Jb* 3,21) ou a uma visão (cf. *Hab* 2,3). No entanto, seguido pela preposição direcional ל, o verbo significa «ter esperança» (cf. *Is* 30,18). Notemos que a expectativa expressa pelo verbo é referida a Deus (7 vezes, das quais se refere a Deus indiretamente uma vez. cf. *Sl* 33,20). Também sendo usado transitivamente, o verbo, com a preposição ל mostra que a expectativa de Deus, do qual o verbo fala, é a expectativa de um bem, sempre sublinhando esta dimensão soteriológica.

Em *Is* 30,18, encontramos uma notável particularidade no uso deste verbo. De facto, como afirma F. Mies:

O verbo é usado tanto para caracterizar a atitude de Deus quanto a atitude do homem. Deus espera a hora em que o povo de Sião clamará a Ele para que tenha misericórdia dele (*Is* 30,19). Esta expectativa é a de um bem, e atesta que Deus não perdeu toda a confiança no seu povo. Ele espera que o seu povo se volte para ele, clame por ele, espere por ele e tenha esperança nele.⁵⁴

O profeta, portanto, exorta o povo a esperar pela ação de Deus. Nota-se, porém que pelo contexto, não se trata aqui de uma exortação à esperança teológica, mas sim uma exortação ao povo para esperar a ação salvadora de Deus.⁵⁵

Finalmente, ao contrário dos verbos anteriores, o verbo חכה raramente se apresenta, tanto na primeira pessoa do singular como na primeira pessoa no plural. De facto, as únicas aparências destas formas são em *Is* 8,17 e *2Re* 7,9 respetivamente.⁵⁶

d. A raiz שבר (šbr)

Em seguida, olhamos para a raiz שבר (šbr) da qual deriva o verbo שבר (šbr) que significa «olhar expectante» ou simplesmente «esperar» e o substantivo שבר.⁵⁷ Embora este verbo apareça apenas 8 vezes no AT, tem algumas particularidades de grande interesse, pois atenta uma dimensão antropológica da esperança, expressando uma dinâmica interessante da

⁵⁴ Mies, *L'Espérance de Job*, 35-36.

⁵⁵ Cf. Van De Ploeg, *Espérance dans l'AT*, 485-486.

⁵⁶ Cf. Van Menxel, *Elpis, Espoir, Espérance*, 164-165.

⁵⁷ Cf. Wilson, *New Wilson's Old Testament Word Studies*, 222.

esperança. No livro de Neemias, o verbo é construído com a preposição כ para significar «olhar», «considerar» ou «examinar» (cf *Ne* 2,13,15).

Destas oito ocorrências, seis delas são as do verbo no *piel* com o significado «esperar». Isto consta com as duas vezes nos livros históricos (cf. *Rt* 1,13; *Est* 9,1), as três vezes nos Salmos (cf. *Sl* 104,27; 119,166; 145,15) e a uma vez nos Profetas (cf. *Is* 38,18). O verbo aqui é também construído uma vez de forma absoluta e quando é construído com um complemento circunstancial do tempo, o verbo significa «esperar até», assumindo um carácter temporal (cf. *Rt* 1,13). De facto, o seu uso habitual é na forma transitiva indireta seguida pela preposição ל (2x) ou לָא (3x).

Por outro lado, dois terços das ocorrências fazem referência a Deus, seja diretamente como indiretamente (2x). Trata-se da esperança na salvação de Deus assim como um “esperar” pela verdade de Deus. Nas três instâncias em que aparece o verbo, o texto mostra uma dimensão plural dos sujeitos da esperança. Isto verifica-se no uso da categoria «eles esperam». Este «eles» identifica-se com «todos» (cf. *Sl* 104,27; 145,15). No entanto, este «todos» pode referir-se a «todos os seres vivos (cf. *Sl* 145,16)» ou «todos os caídos ou abatidos» (cf. *Sl* 145,14). Também pode referir-se aos que «desceram à sepultura» como vemos em *Is* 38,18:⁵⁸

כִּי לֹא יִשְׁאֹל תּוֹדֶךָ מִנּוֹת יְהִלְלֶךָ לֹא-יִשְׁבְּרוּ יוֹרְדֵי-בּוֹר אֶל-אֲמָתֶךָ:

O abismo dos mortos não te louvará, nem a morte te celebrará, nem esperam na tua fidelidade os que descem à sepultura (*Is* 38,18).

Nota-se também neste texto que o verbo é utilizado numa forma negativa para dizer que os mortos já não têm esperança: esperança enquanto tal, só a têm os vivos.⁵⁹ Este marca a única vez que este verbo é utilizado com negação no AT.

Quanto à dimensão expressiva do verbo, particularmente no seu uso nos Salmos, encontramos uma referência implícita à esperança. Isto é para dizer que, às vezes, não são necessárias palavras para expressar esperança, basta a atitude, um olhar, ou uma ação (cf. *Sl* 145,15: «Todos têm os olhos postos em ti, e, a seu tempo, Tu lhes dás o alimento»)⁶⁰. De facto, um «olhar voltado para Deus exprime a expectativa esperançosa, que é a esperança em Deus, Mestre e doador de graça ou salvador».⁶¹ Iremos ver esta dimensão da esperança quando tratamos a esperança no Livro de Job, referindo-se aos grandes textos da esperança e às referências implícitas da esperança neste livro.

⁵⁸ Cf. Van Menxel, *Vocabulaire*, 165.

⁵⁹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 38.

⁶⁰ Cf. Van Der Ploeg, *Espérance dans l'AT*, 486.

⁶¹ Mies, *L'Espérance de Job*, 39.

Quanto ao substantivo שבר, ele aparece apenas duas vezes na Bíblia e estas ocorrências são nos Salmos (*Sl* 119,116; 146,5). Em ambas as ocorrências, a esperança dirige-se a Deus e à sua ajuda.

e. A raiz בטה (*bṭh*)

Da raiz בטה derivam o verbo בטה, os substantivos בטח, מבטח, בטחון e o advérbio לבטח.⁶² O verbo בטה (*bṭh*), na sua origem, significa «apoiar-se» ou «confiar», mas vem a assumir mais tarde um sentido de esperança. Ou seja, do seu significado primário «apoiar-se» ou «confiar», assumiu mais tarde um significado secundário «esperança». De qualquer forma, o seu significado alude frequentemente a Deus como vemos no caso de Job (cf. *Jb* 30,26).

Este verbo aparece 116 vezes no AT. Estas ocorrências estão distribuídas no seguinte modo: 1 vez no Pentateuco (cf. *Dt* 28,52), 16 vezes nos livros históricos (Juízes, Reis e Crônicas), 40 vezes nos Profetas especialmente em Isaías (21x) e em Jeremias (16x), (mas também em Ezequiel, Oseias, Amós, Miqueias, Habacuque e Sofonias), 45 vezes nos Salmos, (particularmente nos Salmos de lamentação⁶³), e 14 vezes nos livros sapienciais (Provérbios (10x), Job (4x), sem contar as 13 ocorrências no livro de Ben Sira).⁶⁴

Quanto à sua construção, o verbo é construído como um verbo transitivo indireto com as preposições ב, אל, על ou é construído de maneira absoluta (15x). Por outro lado, o verbo é mais utilizado com a preposição כ (65x). Isto remete-nos à suposição de que «o verbo parece liberar conotações dinâmicas e menos “direcionais”». ⁶⁵ Assim, aquele impulso da esperança como uma «tensão para» seria menos enfatizado, com a intenção de sublinhar mais a certeza da confiança que é colocada «em» Deus (ou em qualquer outro objeto da esperança).

Nota-se que quando se fala da confiança, estamos a referir uma categoria teológica, pois confiança em Deus é ao mesmo tempo uma expectativa da salvação de Deus, uma expectativa e uma confiança que não se dececionam. A confiança é a confiança esperançosa enquanto visa a salvação (cf. *Sl* 115,9).⁶⁶ Quanto às duas dimensões características da esperança, podemos intuir que a dimensão temporal é expressa mais no conceito da esperança como uma expectativa, enquanto a dimensão relacional expressa-se mais no da confiança, ao qual o verbo בטח bem atesta.⁶⁷

⁶² Cf. Alfred Jepsen, בטח, *TDOT*, vol. 2, (1977): 88-98.

⁶³ *Sl* 13,6; 22,5,6; 26,1; 28,7; 31,7,15; 55,24; 56,4,5,12; 86,2; 143,8.

⁶⁴ *Sl* 5,5,8; 6,7; 13,6,11; 15,4; 16,3; 20,23; 31,6; 32,21 (2x); 32,24; 35,15.

⁶⁵ Mies, *L'Espérance de Job*, 42.

⁶⁶ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 42.

⁶⁷ Cf. Jepsen, בטח, 90-93.

No que diz a respeito ao seu uso absoluto, um bom número de ocorrências do verbo não significa a confiança esperançosa, mas pelo contrário refere-se a uma atitude subjetiva de «ter confiança». *Is* 12,2 atesta a isso: «Este é o Deus da minha salvação; estou confiante e nada temo, porque a minha força e o meu canto de vitória é o Senhor; Ele foi a minha salvação.» Neste texto, observa-se que a esperança não é algo exclusivamente orientado para o futuro, mas também se fundamenta no presente, pois pela ação salvadora de Deus no passado, a esperança também se estabelece no presente, um presente que se expande para os horizontes do futuro: Deus foi salvador, ainda é e continuará a ser.⁶⁸ Nos outros casos, o verbo é caracterizado por uma dimensão objetiva em que a esperança é expressa numa segurança objetiva, sem excluir a sua dimensão da confiança subjetiva (cf. *Pr* 11,15).⁶⁹

Quanto ao objeto do verbo, quase uma metade das ocorrências (51) faz uma referência a Deus, das quais 34 se encontram nos Salmos. As restantes encontram-se nos Profetas (9x) e livros sapienciais (4x). Nestas referências, o pronome «tu» é utilizado para designar Deus 12 vezes (11 vezes nos Salmos e uma vez em Isaías) nesta dinâmica de Deus como o objeto da esperança. Na mesma trajetória, deparamos que o verbo é utilizado 17 vezes na primeira pessoa do singular, particularmente, nos Salmos (16x) para expressar a confiança (ou esperança) do sujeito em Deus. Deus é, de facto, o alicerce, tanto da confiança como da esperança do homem (cf. *Sl* 31,7; 84,13; 86,2).⁷⁰ Há também poucos casos em que, embora o objeto da esperança não é Deus, o verbo é utilizado numa forma positiva. Um exemplo típico é *Pr* 31,11, onde se refere positivamente a confiança esperançosa que o homem tem na sua esposa:

בְּטַח בָּהּ לֵב בַּעֲלָהּ וְשָׁלֵל לֹא יִחָסֵר:

O coração do marido nela confia e jamais lhe falta coisa alguma (*Pr* 31,11).

Além das instâncias acima indicadas, há outras ocasiões em que o verbo é utilizado de forma “negativa”. O seu uso refere-se aos ídolos, aos bens e aos homens. Normalmente aludida pela expressão «não confia em», estes focam na consequência negativa da confiança infundada ou esperança ilusória.⁷¹ Esta confiança ilusória, de facto, opõe-se à confiança em Deus, pois a confiança tanto nos ídolos como nos homens é insegura e vulnerável. O texto em *Jr* 17,5 assevera esta suposição:

לְהָא אָמַר יְהוָה אֱרוּר הַגִּבּוֹר אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם וְשָׁם בְּשָׂר וְרֵעוּ וּמִן־יְהוָה יִסוּר לְבוֹ:

⁶⁸ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 43; veremos esta dimensão da esperança numa maneira mais aprofundada quando tratamos a esperança nas «três vidas» de Job no segundo capítulo deste trabalho.

⁶⁹ Cf. Van Menxel, *Elpis, Espoir, Espérance*, 166.

⁷⁰ Cf. Jepsen, *תנח*, 90-93.

⁷¹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 45.

Isto diz o Senhor: Maldito aquele que confia no homem e conta somente com a força humana, afastando o seu coração do Senhor (*Jr 17,5*).

Neste texto, o que é enfatizado é sobretudo a oposição entre a confiança em Deus e a confiança em si mesmo. Isto é repleto pelo uso dos pronomes pessoais. É, de facto, a confiança depositada nas suas próprias riquezas, nas suas propriedades, no seu arco, na sua beleza e na sua própria maneira que é cortada. Mesmo as qualidades mais elevadas, como retidão ou sabedoria, tornam-se armadilhas neste ponto.

O que está em destaque aqui é a condenação da confiança como autossuficiência em que o movimento subjetivo da confiança é criticado porque se apresenta como uma esperança objetivamente falsa. Para estabelecer claramente a diferença entre estas duas categorias do objeto da esperança, os LXX, traduz os usos teológicos onde Deus é o objeto da confiança, por ἐλπίζω e a outra dimensão marcada pela negatividade, por πέποιθα.⁷² Iremos ver um pouco estas nuances quando tratamos o conceito da esperança na tradução dos LXX.

Quanto aos substantivos derivados da raiz בטב, o primeiro, בטב aparece 11 vezes no AT e significa «segurança» no seu sentido objetivo (cf. *Dt 33,28*). Esta noção, embora possa sempre ser relacionada ao seu sentido subjetivo, não se encaixa no campo semântico da esperança⁷³. Os outros dois, porém, enquadram-se nesta categoria. O segundo substantivo מבטב, ocorre 15 vezes no AT⁷⁴: 5 vezes nos Profetas, 7 vezes nos livros sapienciais (4x nos Provérbios; 3x em Job) e 3 vezes nos Salmos. Enquanto o verbo indica o ato da esperança, este substantivo trata mais do objeto da esperança, que muitas das vezes se refere a Deus (cf. *Jr 17,7*). Não obstante, há casos em que o substantivo, pela preposição ב aproxima do verbo e assume o significado de “confiar na esperança”, como um ato de confiança e esperança (cf. *Pr 22,19*).

O terceiro substantivo derivado desta raiz, בטחון aparece apenas 3 vezes no AT (*2 Re 18,19*; *Qo 9,4*; *Is 36,4*) e normalmente, tem o significado da «segurança», embora provavelmente tenha um sentido da «esperança» num dos três usos como no caso de *Qo 9,4*⁷⁵:

כִּי־מִי אֲשֶׁר (יְבַחֵר) אֶל פְּלִי־הַסֵּיִם גֵּשׁ בְּטַחֲוֹן כִּי־לִלְבָב סִי הוּא טוֹב מִן־הָאַרְיֵה הַמָּת:

E o que será melhor? Para todos os vivos há uma coisa certa: mais vale um cão vivo que um leão morto (*Qo 9,4*).

⁷² Cf. Jepsen, בטב, 89.

⁷³ Cf. Mies F., *L'Espérance de Job*, 46-47.

⁷⁴ *Is 32,18*; *Jr 2,37*; *17,7*; *48,13*; *Ez 29,16*; *Pr 14,26*; *21,2*; *22,19*; *25,19*; *Jb 8,14*; *18, 14*; *31,24*; *Sl 40,5*; *65,6*; *71,5*.

⁷⁵ Este é o único uso de todo o vocabulário da esperança no livro de Qohélet.

Este texto expressa a importância da vida, pois enquanto tiver vida há esperança. A vida é, portanto, preferível ao Sheol porque enquanto tiver tempo, ainda há uma possibilidade de agir, amar, trabalhar, pensar e viver.

O advérbio לבטח, por sua vez, ocorre 32 vezes no AT e significa «em segurança». Sem diminuir a sua importância, este significado coloca-o um pouco fora do campo semântico da esperança em consideração neste estudo, e, portanto, fora do objetivo desta análise.

f. A Raiz אמן ('mn)⁷⁶

A raiz אמן tem como derivados, o verbo אמן e os substantivos אמונה, אמת. O verbo אמן ('mn), por sua vez, está ligado à categoria da fé. Segundo F. Kersrstiens, da raiz *emeth* (rochedo, solidez, segurança, verdade), o verbo אמן ('mn)⁷⁷ originalmente significa «estar sólido», «estar seguro», «crer com firmeza». Mais tarde o verbo vai assumir o sentido de «confiar», «esperar», «ter confiança inabalável em alguém».⁷⁸

Quanto à sua construção, no *qal*, este verbo existe apenas no particípio ativo (6x) para significar «criar ou cuidar de uma criança», enquanto no *niphal*, é usado geralmente no particípio perfeito (5x) e imperfeito (8x) para significar «ser fiel» ou «estar seguro». No *hiphil* (האמין) o verbo aparece 51 vezes no AT⁷⁹ para significar «ter certeza de», ou «acreditar em». Com isso, repararemos que são relativamente poucos os casos em que se fale, explicitamente ou implicitamente da esperança, pois «apenas cerca de 30 ocorrências trazem o verbo para a borda do campo da semântica da esperança».⁸⁰

Quando está construído de forma absoluta, o verbo tem o significado «ter confiança» e quando é construído com א ele significa «ter confiança em» (cf. *Sl* 116,10 e *Sl* 78,22 respetivamente). Por outro lado, o verbo remete ao significado «ter confiança de» quando é seguido pela preposição א (cf. *Sl* 27,13). No que diz respeito ao seu objeto, o verbo tem apenas 12 ocorrências, uma proporção relativamente inferior aos outros verbos. Nota-se também que o verbo é utilizado no *hiphil*, 6 vezes na primeira pessoa do singular, sublinhando a dimensão objetiva do verbo, mas ao mesmo tempo abandonando a dimensão da subjetividade assim como

⁷⁶ Pelos motivos do significado e semântica, este verbo não foi considerado por quase todos os autores que trataram a semântica da esperança no AT, exceto de Van Der Ploeg (cf. Van Der Ploeg, *Espérance dans l'AT*, 492-494).

⁷⁷ O derivado litúrgico deste verbo, *amen*, como adjetivo verbal significa «seguro», «fiel», «verdadeiro». Como advérbio o mesmo significa «certamente»; cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 51.

⁷⁸ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 51.

⁷⁹ Encontramos aqui uma distribuição mais equilibrada do que as raízes já estudadas, visto que aparece em toda a Bíblia Hebraica: o Pentateuco (15x), como os livros históricos (7x), os Profetas (10x), os livros sapienciais (11x: Provérbios: 2x; Job: 9x; + Ben Sira: 21x) e os Salmos (7x).

⁸⁰ Mies, *L'Espérance de Job*, 50.

a dimensão dialógica, pois é apenas uma vez que o “eu” aparece dirigido a um “tu” (cf. *Sl* 119,66).⁸¹ Isto distingue o uso deste verbo dos outros verbos e explica, em grande parte, a sua ausência nos tratados sobre a semântica da esperança no AT.

No que diz a respeito aos substantivos e advérbios, o substantivo אמונה aparece 47 vezes no AT e pode significar «constância, fidelidade ou firmeza», enquanto o substantivo אמת aparece 126 vezes e pode significar «verdade ou fidelidade».⁸² Estes substantivos têm uma peculiaridade que os distingue dos outros substantivos. Isto é, eles, além de caracterizar a atitude do homem, podem também caracterizar atitude de Deus, onde a fidelidade de Deus é celebrada (אמונה, cf. *Dt* 32,4; *Sl* 89,25; 92,3; אמת: *Sl* 25,5; 31,6). Nota-se também que quando se refere a uma pessoa, o substantivo designa «constância» e «fidelidade», e quando se refere a uma palavra o substantivo designa antes «verdade»: a verdade de Deus na qual se confia e espera sem ilusão.⁸³ Neste sentido, embora não se expressem o movimento de «tensão para» inerente ao conceito da esperança, os dois substantivos se relacionam com o vocabulário de confiança e portanto, de esperança. O advérbio אמן, por sua vez, ocorre 24 vezes com o significado realmente ou é certo/certamente. Quanto ao advérbio אמן, ele aparece 24 vezes, dos quais quase metade ocorre em *Dt* 27,15-26.⁸⁴

Sintetizando, o quadro abaixo indicado apresenta-nos uma síntese das ocorrências dos vários vocabulários utilizados na Bíblia Hebraica para designar a esperança.⁸⁵

⁸¹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 51.

⁸² Cf. Jepsen, אמן, 310-316.

⁸³ Cf. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, (Paris: Cerf, 1995), 1328-1330.

⁸⁴ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 51-52.

⁸⁵ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 57-59.

285	Pentateuco	Livros Históricos	Livros Sapienciais	Salmos	Profetas
קוה (<i>qwh</i>): 82 (+13) Verbo: 45 (+5)	1		6 (Si: +5) Pr: 1 Qo: 0 Jb: 5	16	22
תקוה: 32 (+8)		1	21 (Si: +8) Pr: 8; Qo: 0 Jb: 13	3	7
מקוה: 5		2			3
יחל (<i>yhl</i>): 47 Verbo: 41	1	4	8 Pr: 0; Qo: 0 Jo: 8 4 (Si: +2) Pr: 3; Qo: 0 Jb: 1	19	9
תוחלת: 6 (+2)				1	1
חכה (<i>hkh</i>): 14 Verbo		2	2 Pr: 0; Qo: 0 Jb: 2	2	8
שבר (<i>šbr</i>): 8 Verbo: 6 Substantivo: 2		2		3 2	1
בטח (<i>bṭḥ</i>): 134 (+13) Verbo: 116 (+13)	1	16	14 (Si: +13) Pr: 10; Qo: 0 Jb: 4 7 Pr: 4; Jb: 3	45	40
מבטח: 15				3	5
בטחון: 3		(1)	1 Qo: 1		(1)

Quadro I. 1 - Ocorrências dos vários vocabulários utilizados na Bíblia Hebraica para designar a esperança.

Reparemos que as raízes קוה, יחל, חכה, שבר constituem o campo semântico fundamental da esperança no AT e, embora sejam quase ausentes no Pentateuco, são encontrados nos livros sapienciais, nos Profetas e nos livros históricos, e principalmente nos Salmos. Observa-se ainda esta ausência no livro de Qohélet, pois além do uso particular de בטחון, não se encontra nenhum outro uso neste livro. Nota-se também a preponderância do uso verbal destes quatro verbos: consta de 106 verbos⁸⁶ para 45 substantivos. Isto sublinha a suposição de que a esperança é antes de tudo, um ato antes de ser um objeto do ato, um objeto da esperança. Iremos ver esta dinâmica da esperança como um ato quando estudarmos a esperança no Livro de Job.

Por outro lado, observamos que o uso verbal das quatro raízes é principalmente nos Salmos e nos textos no livro dos Profetas onde o questionamento propriamente profético dá lugar à expressão sálmica.⁸⁷ Com isto percebemos que os Salmos acentuam mais o ato de uma expressão subjetiva do que de uma pessoa ou de um povo.

Em suma, identificamos que a semântica da esperança na Bíblia Hebraica aponta para o que já foi dito ao longo da nossa elucidação: que a esperança no Antigo Testamento tem o seu fundamento em Deus. A vida do povo judeu assenta na esperança em Deus, quer nos momentos bons, quer nos maus (cf *Is* 12,2; *Sl* 13,6; 33,18). De facto, o próprio Deus é considerado a esperança do povo no sentido de ser o pilar seguro do crente (cf. *Jr* 17,7; *Sl* 71,5).⁸⁸

Depois desta análise do vocabulário da esperança na Bíblia Hebraica, averiguaremos, em seguida, o uso da mesma no judaísmo helenístico, especificamente, a esperança na tradução grega dos LXX. Encontramos uma sistematização interessante dos vários vocabulários (embora com menos nuances em comparação ao que encontramos na versão hebraica do AT). Ajudarão certamente à nossa compreensão e apreciação da categoria da esperança no Livro de Job.

1.2.2 A noção da esperança na tradução grega dos LXX e o seu contexto

O vocabulário da esperança na tradução grega dos LXX encontra-se sistematizado dentro de uma tradição judaico-helenística. Sendo que o grego se tornou a ‘língua-franca’ para a comunidade judaica em Alexandria, havia a necessidade de uma tradução da Escritura em grego para servir às comunidades judaicas em diáspora. Porém, a complexidade da situação com que a comunidade judaica se deparava em Alexandria no tempo da tradução dos LXX (cf. *Sab* 1-5), e a dificuldade na sua aceitação pelas autoridades judaicas exige que se tenha em

⁸⁶ Esta proporção é ainda mais acentuada se incluirmos a raiz בטח, com seus 116 verbos para 18 substantivos e 11 ocorrências do substantivo בטח que vai fora do campo semântico

⁸⁷ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 58.

⁸⁸ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 52

conta estas dinâmicas quando se considera a semântica dos vocabulários encontrados nos LXX.⁸⁹ Em alguns casos o tradutor tenta recriar os textos e conferir-lhes uma perspectiva própria.⁹⁰ Por outro lado, embora seja um reflexo simultaneamente das ideias teológicas e tendências hermenêuticas do judaísmo da época, a Septuaginta é uma expressão dos conceitos, expressões e categorias bíblicas, semitas transferidos com modelos linguísticos e culturais do mundo helenística, por meio de arranjos interpretativos.⁹¹ Esta suposição pode orientar a análise do contexto cultural e helenística da qual surgiu a compreensão da categoria da esperança na tradução grega dos LXX.

1.2.2.1 O conceito da esperança (*elpís*) no pensamento helenístico

Um olhar para o contexto helenístico do qual se constrói a realidade da esperança e o seu significado na tradução dos LXX é importantíssimo para a nossa compreensão da esperança nos LXX. Antes de mais, Maria Manuela Brito Martins, procura salientar o que significa a esperança no contexto grego dizendo que:

O sentido mais genérico do substantivo *elpís* é o de ‘esperança’, ‘temor’ ou ‘pressentimento’. Quanto ao verbo, *ἐλπίζειν* e suas formas derivadas, o seu sentido mais vulgar é o de ‘esperar’, ‘estar na expectativa de’, ‘temer’, ‘pensar’ e ‘supor’. Mas, o campo lexical deste verbo, pode ser alargado, podendo ter o sentido de ‘suspeitar’, ‘calcular’ e ‘estimar’. O substantivo *ἐλπίς*, assim como todas as formas derivadas do verbo *ἐλπίζειν*, registam-se em vários autores da literatura grega antiga. Em Homero, quer na Odisseia, quer na Ilíada, ainda que não apareça a forma verbal, aparece, contudo, a forma *ἐλπίζειν*, e ainda no infinito da voz média *ἐλπείσθαι*, com o sentido de ‘fazer esperar’. Quanto ao substantivo *elpís*, este aparece duas únicas vezes em Homero.⁹²

Quanto à contextualização da realidade da esperança nos LXX, podemos assentar que o vocabulário grego pode ser considerado como neutro, demasiado impreciso e carregado de ambiguidades.⁹³ A razão para esta imprecisão e ambiguidade, deve-se contexto helenístico. O

⁸⁹ Cf. João Duarte Lourenço, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico: ‘Releituras Hermenêuticas’ de Isaias 53*, (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006), 102.

⁹⁰ Como afirma João Duarte Lourenço, partindo do contexto polémico da altura e «tendo presente a situação da comunidade judaica em Alexandria, temos de olhar para a tradução grega dos LXX como um texto de uma comunidade que não tem acesso, pelo menos de um modo fácil, ao hebraico nem ao aramaico, o que por si, nos ajuda a compreender a tradução esteja, antes de mais, condicionada pelos próprios problemas vividos e sentidos pela comunidade». (Cf. Lourenço, *O Sofrimento no Pensamento Bíblico*, 103).

⁹¹ Cf. Armindo Dos Santos Vaz, *Palavra Viva; Escritura Poderosa*, (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017), 214.

⁹² Maria Manuela Brito Martins, «O Conceito d’ *elpís* no Fédon de Platão», *Revista da Faculdade de Letras* 2 23-24 (2006-2007): 164.

⁹³ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 50-51.

conceito é utilizado para expressar tanto a esperança religiosa como a esperança profana. O termo grego é também utilizado para exprimir tanto uma expectativa feliz de um bem como uma expectativa angustiada de um mal, sem esquecer que o próprio pensamento grego quanto à categoria da esperança aponta para a incerteza da própria esperança. Podemos assentar que a premência do pensamento grego na incerteza inerente à esperança talvez se dilucide pela sua conceção fatalista do futuro, segundo o qual este dependeria mais dos caprichos da sorte (dos deuses) do que o esforço criador da liberdade humana.⁹⁴

Esta conceção, segundo outros estudiosos, vem já da tradição e mitologia grega. Um dos mitos que diz a respeito à esperança no contexto helenístico é o mito de Pandora, encontrado na obra “Trabalhos e Dias de Hesíodo” (séculos VIII – VII a.C.).⁹⁵ Encontram-se neste mito, múltiplas interpretações que, logo à partida, evidenciam o carácter ambíguo que a esperança tinha no pensamento pagão.⁹⁶ De facto, a maneira em que o texto foi composto sugere uma certa confusão sintática assim como uma carência de especificação quanto aos seus elementos.⁹⁷ Vê-se um exemplo típico desta ambiguidade na semântica do próprio nome, Pandora, que antes de mais, significa «todos os dons». Por trás desta bela designação está escondida um conjunto de desgraças que acabaram por se espalhar pelo mundo.⁹⁸ Esta ambiguidade encontrada neste mito ajuda a nossa percepção da incompreensibilidade que se testemunha na própria apreensão do conceito da esperança na tradição grega.⁹⁹

Segundo Paul Shorey, uma das interpretações dadas a este mito é que a esperança ficou na jarra como único alívio do Homem. Nesta jarra estão presentes tanto os bens como os males.¹⁰⁰ Sendo assim, é possível que, com a jarra aberta, alguns males tivessem saído. A própria esperança seria um dos males no sentido de um mal enganador.¹⁰¹ Mais ainda, a ἐλπίς também pode ser definido como uma fantasia enganadora.¹⁰² Pode-se dizer também que a ἐλπίς não é de modo algum uma virtude (como encontramos na conceção cristã da esperança), mas

⁹⁴ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 79.

⁹⁵ Cf. Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, trad. José Ribeiro Ferreira, (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005), 42-105.

⁹⁶ Cf. Tiago De Quadro Esteves, *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança: Leitura Hermenêutica da Esperança na Carta aos Romanos*, (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019), 63.

⁹⁷ Cf. R. D. Woodard, *The Cambridge Companion of Greek Mythology*, (New York: Cambridge University Press, 2007), 120.

⁹⁸ Esteves, *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança*, p. 63.

⁹⁹ Cf. L.-G. Canevaro, *Hesíod's Works and Days: An Interpretative Commentary*, (Durham: Durham university, 2012), 48.

¹⁰⁰ Cf. Paul Shorey, «Hope (Greek and Roman)», em, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (ed.), vol. vi, (Edinburgh: T&T. Clark, 1914), 781.

¹⁰¹ Cf. Shorey, «Hope (Greek and Roman)», 781.

¹⁰² Cf. Brito Martins, «O Conceito de elpís no Fédon de Platão», in *Revista da Faculdade de Letras* 2 23-24 (2006-2007): 164.

antes, uma paixão perigosa.¹⁰³ André Motte alude à mesma perspectiva no seu estudo dedicado ao conceito da esperança no mundo grego dizendo:

Desde a época arcaica, contudo, que o tema da esperança está bem presente na literatura, mas, curiosamente, é a expressão de um certo pessimismo que aí concorre, o mais frequentemente. Esperança «vã», «enganadora», «decepcionante», «impossível», «inconstante», «funesta», «imprudente», aqui estão alguns dos qualificativos que denunciam na *elpís* uma realidade ambígua, bem típica da condição do homem. É verdade que, segundo a evocação famosa de Hesíodo, a jarra funesta que Pandora tinha imprudentemente aberto, guardava no fundo a *elpís*, mas não se sabe muito, se é preciso aí ver uma espécie de consolação que Zeus teria arranjado aos homens ou, se ao contrário, uma artimanha suplementar que lhe reservava. O facto é que a *elpís* enche bem a jarra dos males mais do que dos bens.¹⁰⁴

Nota-se, contudo, que esta opinião apresentada pelos autores acima mencionados é apenas uma das interpretações, pois há outros como Theodor Birt, que nos seus estudos e ao contrário das opiniões acima expressas, considera a *elpís*, mais como um princípio positivo, capaz de dar ao homem a felicidade, do que propriamente, negativo.¹⁰⁵ Contudo, em linha com a mesma ambiguidade e a ideia dualista inerente na conceção da esperança na tradição greco-romana, afirma Tiago de Quadros Esteves que: «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 verdadeiramente distintas e, inserindo-se numa espécie de esfera de ficção por oposição ao realismo e concretude da vida».¹⁰⁶

Nesta linha, encontramos em outra literatura grega como por exemplo, nos textos do poeta Teógnis de Mégara, uma comparação da esperança com outras realidades da vida humana. Teógnis compara a esperança com o risco, sublinhando a dificuldade do ser humano em lidar com a esperança como no caso de risco.¹⁰⁷ Entendida como uma consolação, a esperança, neste caso, refere-se também a algo de inseguro e de difícil compreensão.¹⁰⁸ Na sua associação da divindade Esperança (Ἐλπίς) com as Graças (Χάριτες) e outras divindades como a Fé (Πίστις) e a Prudência (Σοφροσύνη), Teógnis apresenta a Esperança como a única consolação depois das Graças, Fé e a Prudência terem partido para o Olimpo.¹⁰⁹ Tal como no caso do mito da Pandora, a esperança é a única realidade que fica, sublinhando assim a

¹⁰³ Cf. Brito Martins, «O Conceito de *elpís* no Fédon de Platão», 164.

¹⁰⁴ André Motte, *L'espérance et le divin chez Platon*, 161

¹⁰⁵ Cf. Theodor Birt, *Elpides. Eine Studie zur Geschichte der griechischen Poesie*, (Marburgo, 1881), 15.

¹⁰⁶ Esteves, *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança*, 64.

¹⁰⁷ Cf. Teógnis De Mégara, *Elegias*, trad. T. Hudson – Williams, (G. Bells and Sons, 1910), 637.

¹⁰⁸ Esteves, *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança*, 64.

¹⁰⁹ Cf. Teógnis De Mégara, *Elegias*, 1140.

importância desta realidade para a própria humanidade e, mais especificamente, para a cultura helenística.

Outros autores e poetas gregos anteriores ao século V como Píndaro (séc. VI-V a.C.), Ésquilo (séc. VI-V a.C.), Sófocles e Eurípides (séc. V a.C.), entre outros, continuam a expressar nas suas obras esta dimensão contraditória e simultaneamente negativa e positiva da esperança de acordo com o que encontramos em Hesíodo e Teógnis. Nas outras instâncias, a *elpís* é entendida como um simples juízo de valor mais negativo do que positivo, e não há lugar para uma conceção com repercussões escatológicas, especificamente helénicas.¹¹⁰ Contudo, a partir século V a.C. verifica-se uma certa mudança de paradigma quanto à noção da *elpís*. Encontramos neste novo paradigma um novo sentido trazido para a noção de *elpís* pelos poetas e autores na associação desta noção à ideia de esperança, ainda que não deixem, porém, de transmitir a herança dos poetas antigos a este respeito.¹¹¹ Um exemplo típico é a noção expressa pelo grande filósofo Platão (séculos. V-IV a.C.) nas sua obras, entres os quais *Timeu*, *República* e *Fédon*.

Na sua conceção filosófica da alma imortal, Platão, na sua obra *Timeu*, em coerência com perspetivas sublinhadas em Hesíodo e Píndaro, apresenta uma noção da esperança como algo que «induz ao erro». Esta noção negativa apresentada por Platão, contudo aparenta corrigida na sua obra *República* onde ele apresenta uma perspetiva mais positiva da esperança afirmando o justo goza de uma «doce esperança».¹¹² Esta mesma noção positiva é sublinhada no *Fédon* onde Platão fala da ‘boa *elpís*’ pela boca de Sócrates onde se faz alusão a uma «bela esperança».¹¹³ Encontra-se neste texto, uma esperança que diz respeito da morte e a perspetiva escatológica. Trata-se de uma realidade objetiva de espera. Sócrates tem uma certeza de algo que ele teria depois da morte e nisso contém a sua esperança; uma coisa (futuro) melhor, uma espécie de recompensa para as boas ações vividas nesta vida.

Em suma, encontra-se a partir destas obras de Platão, entre outras, uma noção mais panegírica da esperança, a partir da qual se forma a noção da esperança que chegou a ser articulada na tradição judaico-helenística. Esta é traduzida na forma que nós encontramos nos LXX embora continue ainda a dialética e ambiguidade que marca a noção no mundo helenística, mas longe de fatalismo acima referido.

¹¹⁰ Cf. Brito Martins, *O Conceito d’ elpís no Fédon de Platão*, 163-167.

¹¹¹ Cf. Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance*, 94

¹¹² Cf. Esteves, *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança*, 67-68.

¹¹³ Cf. Brito Martins, *O Conceito d’ elpís no Fédon de Platão*, 167.

1.2.2.2 A esperança na tradução dos LXX

Com esta contextualização prévia, inicia-se a abordagem referindo à esperança como uma categoria que tem um carácter de confiança com Deus como o seu objeto. Este objeto, no sentido genérico, pode ser entendido como uma ajuda específica de Deus para uma necessidade peculiar. Esta definição não está longe do entendimento expressa pela versão hebraica do AT, pois esperança no AT está muitas das vezes orientada para Deus. No caso de judaísmo helenista, podemos salientar algumas características que marcam esta categoria. Em primeiro lugar, a esperança é vista como uma característica inscrita na natureza humana que é apenas destruída pela morte. No outro lado, a esperança apresenta-se como o fundamento da fé dos justos em Deus. Pela esperança, os justos não têm medo de nada, pois a sua esperança fundamenta-se na ressurreição dos mortos pela ação de Deus. Mais ainda, a tradição judaico-helenística também aponta para uma dimensão escatológica da esperança assim como a sua dimensão consoladora. Tudo isto se consolida numa fé em Deus, sublinhando a relação intrínseca que existe entre a esperança e a fé.¹¹⁴

Quanto à sistematização da categoria da esperança na literatura judaico-helenística, o substantivo ἐλπίς ocorre 105 vezes nos LXX enquanto a sua forma verbal ἐλπίζειν ocorre 111 vezes. De facto, dois terços destas ocorrências nos LXX, são traduções do substantivo hebraico da esperança תְּקוּהָ (tqwh) por ἐλπίς. Mais ainda, os LXX traduzem os verbos hebraicos da esperança, קוּהַ (qwh – *estar na expectativa de algo; estar à espera de; esperar*), בְּתַהּ (bth – *esperar, mas com a nota de segurança ou de confiança*) e הִשָּׂה (hsh – *confiar; esperar*) por mesmo verbo grego ἐλπίζω.¹¹⁵ Isto aponta para uma suposição de que há uma espécie de insuficiência na tradução dos LXX para os verbos e substantivos hebraicos utilizados para falar da categoria da esperança.

Para melhor apreciação da semântica da noção da esperança na tradução dos LXX a partir da versão hebraica da Bíblia, o quadro, abaixo indicado, sintetiza e facilita a nossa leitura:¹¹⁶

¹¹⁴ Cf. Esteves, *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança*, 76.

¹¹⁵ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 51.

¹¹⁶ Cf. Esteves, *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança*, 77.

Verbo Hebraico	Verbo Grego (LXX)	Tradução Literal (em Português)
בטח (bṭḥ)	ἐλπίζειν ἐπελπίζω θαρρεῖν πεποιθέναι	Esperar, aguardar Esperar além de Ter coragem Confiar
הסה (hsh)	ἐλπίζειν πεποιθέναι σκεπάζειν	Esperar, aguardar Confiar Refugiar
הכה (hkh)	μένειν ἐμμένειν ὑπομένειν	Permanecer, aguardar Permanecer, obedecer Sobreviver, ficar para atrás
יחל (yḥl)	ἐλπίζειν ἐπελπίζειν ὑπομένειν μένειν προσδέχεσθαι διαλείπειν ἐπέχειν	Esperar, aguardar Esperar além de Sobreviver, ficar para atrás Permanecer, aguardar Aceitar, receber favoravelmente Intervalar, esperar um momento Aguentar durante algum tempo, Esperar um momento
קיה (qwh)	ἐλπίζειν ὑπομένειν ἀναμένειν μένειν ἐπέχειν πεποιθέναι προσδοκία	Esperar, aguardar Sobreviver, ficar para trás Aguardar (a vinda de alguém) Permanecer, aguardar Aguentar durante algum tempo, Esperar um momento Confiar, aguardar
שבר (šbr)	ἐλπίζειν προσδοκία προσδέχεσθαι	Esperar, aguardar Aguardar Aceitar, receber favoravelmente

Quadro I. 2 – Os principais verbos hebraicos utilizados para exprimir a esperança e a respetiva tradução feita pelos LXX.

Encontra-se nas traduções dos vários verbos hebraicos nos LXX uma mudança de paradigma no que diz respeito à noção da esperança no grego profano. Esta mudança diz a respeito de os LXX utilizarem ἐλπίζειν primeiramente em troca dos verbos de confiança 46 vezes por בטח (bṭḥ), que significa «sentir-se seguro», «confiar» e 20 vezes por הסה (hsh), que

por sua vez, significa «encontrar refúgio», «abrigar-se». Quanto à tradução dos verbos da esperança, depara-se um uso do verbo ἐλπίζειν 16 vezes por לַחַי (yhl), «aguardar, anelar»; só duas vezes por קוּחַ (qwh), «esperar com tensão». Este é traduzido também 26 vezes por ὑπομένω para significar «perseverar». De facto, nesta aproximação aos verbos de confiança, os LXX distinguem-se dos termos usados no grego profano, e preparam o conceito neotestamentária de ἐλπίζειν. Do quadro acima indicado, assevera-se que os LXX traduzem por «esperar» e «aguardar» os verbos hebraicos que expressam confiança. Isto nos aponta para a noção de que a esperança no AT gira sobretudo a volta da semântica da confiança, como podemos afirmar em alguns textos bíblicos da tradução dos LXX.¹¹⁷

Além do verbo ἐλπίζειν e do substantivo ἐλπίς, encontra-se também nos LXX a tradução, justamente, do verbo hebraico מָנַח ('mn- *estar seguro, crer com firmeza, confiar, esperar, ter confiança inabalavelmente*) por πιστεύω que significa «crer». Em *Is 7,9* temos um exemplo da tradução deste verbo nos LXX:

καὶ ἡ κεφαλὴ Ἐφραϊμ Σομορῶν καὶ ἡ κεφαλὴ Σομορῶν υἱὸς τοῦ Ρομελίου καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε.

Que a capital de Efraim é Samaria, e que o chefe da Samaria é o filho de Remalias; também é verdade que daqui a cinco ou seis anos Efraim será destruída, deixará de ser povo. Se não o crerdes, não subsistireis (*Is 7,9*).

O mesmo verbo é utilizado em hebraico: וְרָאָה אֶת־אֱלֹהִים וְרָאָה שְׂמֵי־יְהוָה וְרָאָה אֶת־אֱלֹהִים וְרָאָה שְׂמֵי־יְהוָה וְרָאָה אֶת־אֱלֹהִים וְרָאָה שְׂמֵי־יְהוָה (Is. 7,9). Encontra-se o mesmo fenómeno em 2 *Cr* 20,20c: «[...] Tenham confiança no Senhor, vosso Deus, e sentirão confiança. Tenham confiança nos seus profetas e tudo correrá bem (2 *Cr* 20,20)» ([...], ἐμπιστεύσατε ἐν κυρίῳ θεῷ ὑμῶν καὶ ἐμπιστευθήσεσθε ἐμπιστεύσατε ἐν προφήτῃ αὐτοῦ καὶ εὐοδωθήσεσθε (2 *Cr* 20,20c). Depara-se aqui também o uso do mesmo verbo sob duas formas de conjugação no texto hebraico:¹¹⁸

וַיִּשְׁכַּח יְרוּשָׁלַם הַמֶּלֶךְ הַמְּצָרִים בְּיַד־הַיָּהוּדִים וְהָיָה לְהַחֲזִיקֵם וְהָיָה לְהַחֲזִיקֵם וְהָיָה לְהַחֲזִיקֵם (2 *Cr*. 20,20)

Quanto ao verbo ἐλπίζειν e o substantivo ἐλπίς, nota-se que há aparentemente uma escassez de ocorrências no Pentateuco na tradução dos LXX o que se pode dizer também para a versão Massorética da Bíblia Hebraica, como já tínhamos observado no estudo da semântica da esperança na Bíblia Hebraica. Ou seja, a tradução não deu muita relevância a esta categoria na Torá. Um exemplo típico é o facto de que, no Pentateuco, o verbo ἐλπίζειν aparece apenas

¹¹⁷ Cf. Esteves, *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança*, 78.

¹¹⁸ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã*, 79.

uma vez, (cf. *Gn* 4,26¹¹⁹ – [E Set teve um Filho, que chamou Enos: este *esperava* chamando o nome do Senhor Deus]) e também uma vez o substantivo ἐλπίς (cf. *Dt* 24,25¹²⁰ – [Dá-lhe o seu salário no próprio dia, antes do pôr do sol, porque ele é pobre e *espera-o* com ansiedade. Assim, ele não clamará contra ti ao Senhor, e não serás acusado desse pecado]).¹²¹ Encontramos nestes dois textos duas acessões diferentes.

Na primeira ocorrência, *Gn* 4,26, verifica-se uma proximidade do verbo ἐλπίζειν com Deus e um matiz teológico, pois está presente uma invocação do nome de Deus. Na segunda ocorrência, *Dt* 24,15, porém não se encontra esta tonalidade teológica, pois a esperança aí apenas diz a respeito ao pobre e não a Deus. Estas nuances que aqui se encontram, vis-à-vis a escassez do conceito da esperança no Pentateuco, atestam a noção de que os tradutores do Pentateuco não privilegiam o desenvolvimento da noção e a semântica da esperança na sua tradução, embora conheçam e empreguem com propriedade as nuances do vocabulário hebraico de esperança e confiança.¹²²

Noutros passos do AT, o conceito da esperança apresenta um desenvolvimento maior e uma expressão mais acentuada quanto ao seu sentido religioso e teológico. Entre os numerosos exemplos, podemos considerar a literatura histórica da Bíblia e nela o livro de Judite. Neste livro, encontra-se em vários textos a perspectiva de uma esperança fundada na fé em Deus (cf. *Jdt* 8,20; 13,9). Em *Jdt* 8,20, por exemplo, o facto de a fé de Judite ser fundamentada numa esperança em Deus e na Sua mão salvadora: «Assim, nós não reconhecemos nenhum outro deus para além dele. Por isso, *esperamos* que não nos abandone nem a nós, nem a nenhum dos membros da nossa nação» (*Jdt* 8,20)¹²³.

O mesmo verbo ἐλπίζομεν utilizado em *Jdt* 8,20 é usado em *2 Mac* 2,18 no relato do martírio dos sete irmãos no âmbito da perseguição de Antíoco Epifânio, dando conta da esperança numa futura ressurreição:

¹¹⁹ «καὶ τῷ Σηθ ἐγένετο υἱὸς ἐπωνόμασεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐνωσ οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ (*Gn*. 4,26).

¹²⁰ «αὐθημερὸν ἀποδώσεις τὸν μισθὸν αὐτοῦ οὐκ ἐπιδύσεται ὁ ἥλιος ἐπ’ αὐτῷ ὅτι πένης ἐστὶν καὶ ἐν αὐτῷ ἔχει τὴν ἐλπίδα καὶ οὐ καταβοήσεται κατὰ σοῦ πρὸς κύριον καὶ ἔσται ἐν σοὶ ἁμαρτία (*Dt*. 24,15)».

¹²¹ Cf. Van Menxel, *Elpis, Espoir, Espérance*, 218.

¹²² Van Menxel, *Elpis, Espoir, Espérance*, 219.

¹²³ «ἡμεῖς δὲ ἕτερον θεὸν οὐκ ἐγνώμεν πλὴν αὐτοῦ ὅθεν ἐλπίζομεν ὅτι οὐχ ὑπερόψεται ἡμᾶς οὐδ’ ἀπὸ τοῦ γένους ἡμῶν» (*Jdt*. 8,20).

καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ θεῷ ὅτι ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει καὶ ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐξείλετο γὰρ ἡμᾶς ἐκ μεγάλων κακῶν καὶ τὸν τόπον ἐκαθάρισεν (2 Mac. 2:18).¹²⁴

A esperança expressa neste texto, e geralmente no segundo livro dos Macabeus, é marcada por uma dimensão escatológica. É, resumidamente, marcada por uma esperança na ressurreição do justo. Enquadra-se aqui tanto a dimensão pessoal como a comunitária da esperança, pois trata-se tanto da esperança de cada justo, como a esperança nacional do Israel fiel.¹²⁵

Na literatura sapiencial deparamo-nos com um acréscimo significativo quanto à ocorrência do conceito da esperança na tradução dos LXX. Nos Salmos, por exemplo, o verbo ἐλπίζειν aparece 77 vezes enquanto o substantivo ἐλπίς aparece 17 vezes. Em muitos destes casos, a noção de esperança fundamenta-se em Deus. Os Salmos, tanto no uso do verbo ἐλπίζειν como no uso do substantivo ἐλπίς, expressam a noção de confiança e a fé em Deus. Demonstrase assim o valor religioso e teológico que se associa o conceito da esperança.¹²⁶ Estes exemplos não esgotam todas as ocorrências do conceito de esperança na tradução dos LXX, mas servem como orientação de significado para as demais ocorrências.

Em jeito de conclusão, António de Sousa observa que apesar da variedade em termos de vocabulário e seus significados na Bíblia Hebraica, na versão grega dos LXX encontra-se uma certa hesitação em traduzir estes verbos pelos mesmos vocabulários em grego (normalmente ἐλπίζω; mais raramente πιστεύω).¹²⁷ Este autor defende que este fenómeno denuncia a dificuldade que há em discriminar de modo claro alguns sentimentos afins, como esperança, confiança, fé e até amor. Estes são como aspetos diversos de uma atitude espiritual complexa, mas vitalmente una. Quanto ao NT, há uma distinção mais explícita entre a fé, a esperança e o amor. São Paulo, por exemplo apresenta estas categorias da experiência cristã como uma tríade à parte na vida nova em Cristo.¹²⁸

O que sucede é que, em hebraico as mesmas raízes filológicas são utilizadas para exprimir estes variados significados. Claus Westermann deu o seu parecer sobre este fenómeno

¹²⁴ Paulo expressa o mesmo sentido no uso do mesmo verbo em *Rom* 8,25 quando fala da glória que espera todos aqueles põem a sua confiança em Cristo (a glória dos filhos de Deus) e aguardam com uma fé expectante a recompensa de Cristo: «εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα» (*Rom.* 8,25).

¹²⁵ Cf. N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, (Mineapolis: Fortress Press, 2003), 153.

¹²⁶ Cf. Van Menxel, *Elpis, Espoir, Espérance*, 240.

¹²⁷ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã*, 51-52.

¹²⁸ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã*, 52, 79-80.

linguístico dizendo que mais de metade dos verbos de *esperar* e de *confiar* referem-se a Yhwh; os substantivos (que se referem a Yhwh), por seu lado, rondam apenas uma sexta parte.¹²⁹

1.3 A especificidade do Livro de Job

Como já vimos no estudo da semântica da esperança no AT, o conceito de esperança tem uma enorme riqueza. Segundo F. Mies, o verbo «esperar» expressa uma intencionalidade, uma “tensão para”. É a partir desse movimento que a esperança se diferencia em dois sentidos: o do próprio movimento (esperança) e o da finalidade do movimento ou o objeto de esperança (esperado).¹³⁰ Quanto à semântica do conceito da esperança no Livro de Job, a partir de muitos estudos já realizados neste campo, nota-se que este aparece bem usado em comparação com o uso semântico do mesmo nos outros livros bíblicos. De facto, o conceito da esperança mobiliza um vasto campo lexical, mas para o propósito deste trabalho não entraremos em grandes pormenores.

1.3.1 A semântica da esperança no Livro de Job

Um simples olhar para o *Quadro I. 1* acima indicado, permite-nos tirar já algumas conclusões.¹³¹ Partindo desta tabela, observa-se na primeira instância o facto de que o vocabulário da esperança aparece mais vezes no livro do Job do que nos outros livros sapienciais. Por exemplo o verbo בטה (*bṭh*) aparece 29 vezes no Job; 12 vezes no Provérbios; nenhuma vez no Qohélet e 15 vezes em Ben Sira. Nota-se que embora quase todas as raízes verbais hebraicas acima indicadas se encontrem no Livro do Job, exceto שבר (*šbr*) (por ser muito rara), a raiz mais comum e notável é בטה (*bṭh*). Por outro lado, pode-se observar que entre os verbos, o mais utilizado no Livro de Job é יחל enquanto o verbo קוה é o mais utilizado no resto da Bíblia. Quanto aos substantivos, o mais utilizado é תקה tanto no Livro de Job como no resto da Bíblia. Uma segunda observação prévia, é a do facto que o Livro de Job respeita a sintaxe dos verbos, sem inferências adicionais de um pequeno número de ocorrências como iremos ver em detalhe mais adiante.¹³²

Além do mais, o Livro de Job não reflete a mesma proporção observada na Bíblia entre os verbos e os substantivos. Por exemplo, no Livro de Job, o uso verbal (15x) equivale ao uso

¹²⁹ Cf. Westermann, «הִקָּק», 783.

¹³⁰ Cf. Françoise Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu. L'énigme de Job», *Toute la sagesse du monde* (FS M. Gilbert), Bruxelles, (1999): 391.

¹³¹ Cf. *Quadro I. 1*, O Vocabulário da esperança na Bíblia hebraica, 28.

¹³² Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 65.

nominal (14x) mesmo no caso de **בטח** que consta um uso verbal de 19 vezes contra o uso nominal de 17 vezes. Por outro lado, observa-se um uso predominante no resto da Bíblia: 106 verbos para 45 substantivos e às vezes mais que o dobro como no caso de **בטח**, 222 verbos para 66 substantivos. Nos Salmos, repara-se um uso dos verbos sete vezes mais do que os substantivos (40 verbos para 6 substantivos) ou 10 vezes mais se incluirmos **בטח** (85 verbos para 9 substantivos), enquanto os Provérbios usam 11 substantivos para um único verbo (ou 15 substantivos para 11 verbos como no caso de **בטח**). Com estes dados, e comparando com os Salmos nota-se que Job usa mais os substantivos do que os verbos, sublinhando mais o aspeto subjetivo da esperança do que o seu objeto. Nesta mesma linha, F. Mies salienta que: quanto à proporção de verbos e substantivos no que diz respeito à esperança, o Livro de Job situa-se entre os Provérbios e os Salmos, mas ainda abaixo da média geral do resto da Bíblia que privilegia o uso verbal.¹³³ A explicação mais adequada para este fenómeno é a tentativa de apresentar o objeto da esperança que é o cerne da oração do salmista, do que o ato da esperança. De facto, embora os Salmos neste uso verbal se refiram a Deus, no caso de Job, nenhuma ocorrência, seja verbal ou substantiva, tem Deus como o seu objeto.

Surge-se, porém, algumas questões práticas a respeito do porquê os amigos de Job nunca instam Job a ter esperança em Deus e reconhecer n'Ele a sua única esperança, nem o próprio Job explicitamente faz essa referência. Trata-se do porquê a esperança em Yhwh ser totalmente ausente no Livro de Job. De facto, se a semântica da esperança em Deus é específica dos Salmos da lamentação, que na situação de sofrimento, são uma invocação a Deus, porque então o livro de Job que apresenta uma situação semelhante, não faz uso da mesma semântica?¹³⁴ Estas perguntas vêm para realçar a suposição de que a esperança de Job é uma esperança em ato, mais do que falar de Deus como objeto da sua esperança como vemos no judaísmo anterior a Job quando se trata do objeto da esperança de Israel em todas as suas fases metamórficas.

Numa outra observação, nota-se que o vocabulário da esperança se apresenta frequentemente na primeira pessoa no Livro de Job. A Bíblia, por sua vez demonstra um uso na primeira pessoa de singular do verbo, o que consta para um quarto do uso. Esta proporção sobe no Livro de Job à uma metade (8/15) ou quase uma metade no caso de **בטח** (8/19).¹³⁵ Por outro lado, não se encontra nenhum uso na primeira pessoa do plural no Livro de Job. Mais ainda, a esperança expressa no sentido comum (como no caso da esperança comum do povo judeu), raramente se encontra na Bíblia Hebraica. No caso do livro, essa, do ponto de vista

¹³³ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 65.

¹³⁴ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu. L'énigme de Job», 395-396.

¹³⁵ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 66.

semântico, é totalmente ausente. Talvez isso explique o porquê de não se encontrar o uso da primeira pessoa plural no livro de Job.

Do ponto de vista semântico, pode-se explicar que Job e os seus amigos nunca se reuniram para expressar a sua esperança, tendo em conta que os verbos considerados, maioritariamente se encontrem no diálogo entre Job e os seus amigos. Estes são os textos que contêm uma das seguintes palavras: קוה, תקוה, תוחלת, חכה, חיל/חול, יחל, יאש, e passagens introduzidas pela expressão מי יתן. Os textos são os seguintes: קוה (*Jb* 3,9; 6,19; 7,2; 11,5; 13,5; 17,13; 30,26); תקוה (*Jb* 4,6; 5,16; 6,8; 7,6; 8,13; 11,18,20; 14,7,19; 17,15; 19,10; 27,8); חכה (*Jb* 3,21; 32,4); חיל/חול (*Jb* 35,14); יחל (*Jb* 6,11; 13,15; 14,14; 29,21,23; 30,26; 32,11,16); יאש (6,26); מי יתן (*Jb* 6,8ss; 11,5; 13,5; 14,13ss.; 19,23ss; 23,3ss; 29,2; 31,35-37). Nota-se que o único uso fora do diálogo entre a Job e os seus amigos (e Eliú) é em *Jb* 41,1 onde o verbo תוחלת é utilizado.¹³⁶

Anotamos também que na Bíblia Hebraica, a categoria do «desespero» não é semanticamente expressa por uma semântica provada pelo uso da negação aplicada ao vocabulário da esperança. Ou seja, o «desespero» não é uma expressão da negação da esperança. O Livro de Job oferece-nos um exemplo típico deste caso. O verbo יאש, «estar desesperado» encontra-se utilizado apenas uma vez em Job. Além deste caso, é muito raro encontrar-se, a não ser no caso do uso do verbo יחל em *Jb* 13,15 para negar a esperança. Mesmo neste caso há variadas discussões e interpretações deste versículo. Para alguns estudiosos, a negação לֹא poderá ser entendida como a preposição לֵ que segue o sufixo ו (לו). Portanto, em vez de significar «não espero», poderá perfeitamente significar «espero que».¹³⁷

Numa outra nota, observa-se que, além da suposta exceção em *Jb* 13,15, nenhum termo do vocabulário de esperança se dirige diretamente a Deus no Livro de Job. De facto, este fenómeno do uso não teológico do termo é muito típico da literatura sapiencial. Por exemplo, o livro dos Provérbios faz apenas uma referência direta a Deus quanto ao termo de esperança com קוה e 5 vezes utilizando בטח.¹³⁸ No Livro de Job, por sua vez, o vocabulário em si não é dirigido a Deus, quando se usa um «tu», ou «eu espero em ti» ou «eu espero na tua palavra», como encontramos em alguns livros sapienciais como em *Si* 36,21. Este fenómeno surge em prole de uma certa enunciação com que a esperança é expressa nos livros sapienciais. O facto

¹³⁶ Cf. Suzanne Boorer, «Job's Hope: A Reading of the Book of Job from the Perspective of Hope», *Colloquium* 30/2, (1998), 102.

¹³⁷ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 66.

¹³⁸ Há três ocorrências também em Ben Sira e quatro com a raiz בטח.

de ter poucas orações dirigidas a Deus nestes livros afirma esta asserção.¹³⁹ Quanto a esta questão F. Mies salienta que:

Qohélet não apresenta nenhum, Provérbios apenas um, a oração de Agur (*Pr* 30,7-9) e Ben Sira três (*Si* 23,1.4-6; 36,1- 22: 51,1-12). No livro da Sabedoria, Salomão levanta a sua magnífica oração pela sabedoria (*Sb* 9), e são numerosos os discursos dirigidos a Deus em "ti", no quadro da anamnese hínica. Sendo escritos em grego, esses endereços do Livro da Sabedoria a Deus não entram nesta discussão. O estatuto do Livro de Job entre os livros sapienciais é, a este respeito, peculiar, precisamente na medida em que apresenta muitos endereços a Deus em "vós". Reparamos que se, no livro de Job, o vocabulário da esperança nunca se relaciona com Deus e nunca se relaciona com a 2ª pessoa do singular, não é por falta de conjugação dos verbos de esperança na 1ª pessoa do singular: os verbos são usados 8 vezes na 1ª pessoa do singular, ou uma vez a cada duas, enquanto nunca são usados nos outros livros sapienciais.¹⁴⁰

Estas observações, entre outras, sublinham a diversidade semântica que se encontra na literatura sapiencial e, de modo particular, no Livro de Job quanto ao uso da categoria da esperança na Bíblia Hebraica.

Visa-se agora considerar algumas ocorrências específicas dos vários vocabulários já apontados no início deste capítulo. Trata-se, portanto, do número de ocorrências dos verbos e substantivos, distinguindo a maneira em que foram pronunciados pelas várias personagens ou grupo de pessoas. No quadro abaixo indicado apresenta-se uma síntese destas ocorrências. Neste quadro, a sigla M indica o monólogo de Job (no capítulo 3); os números 1, 2 e 3 denotam o primeiro, segundo e terceiro ciclos de discursos que são encontrados nos capítulos 4-14, 15-21 e 22-27 respetivamente. A sigla A, denota a apologia final de Job encontrada nos capítulos 29-31.¹⁴¹

¹³⁹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 66.

¹⁴⁰ Mies, *L'Espérance de Job*, 67.

¹⁴¹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 110.

	Job: 23	Amigos: 11	Eliú	Deus
קוה	M: 3,9 1: 6,9 7,2 2: 17,13 A: 30,26			
תקוה	1: 6,8 7, 6 14,7 14,19 2: 17,15 (2x) 19,10 3: 27,8	1: 4,6 (Elifaz) 5,16 (Elifaz) 8,13 (Bildad) 11,18 (Sofar) 11,20 (Sofar)		
יחל	1: 6,11 13,15 14,14 A: 29,21 29,23 30,26		32,11 32,16	
תוחלת				41,1
חכה	M: 3,21		(32,4)	
בטח	1: 6,20	1: 11,18 (Sofar)		39,11 40,23
מבטח	A: 31,24	1: 8,14 (Bildad) 2: 18,14 (Bildad)		
האמין	1: 9,16	1: 4,18 (Elifaz) 2: 15,15 (Elifaz) 3: 15,31 (Elifaz)		39,12 (39,24)

Quadro I. 3 – As Ocorrências dos vocabulários da esperança no Livro de Job.

Desta apresentação sintética, podemos observar, na primeira instância, a ausência do vocabulário da esperança no prólogo e no epílogo, assim como, no cântico à Sabedoria do capítulo 28. O mesmo pode ser dito para o discurso de Eliú, pois além dos três versículos (*Jb* 32,4, 11 e 16), o vocabulário da esperança é praticamente ausente. No que diz respeito a Deus, não encontramos os seguintes vocábulos: קוה, תקוה, יחל. Com isso, podemos assentar que o vocabulário da esperança está presente, sobretudo nos discursos de Job e dos seus três amigos, Elifaz, Bildad e Sofar. De facto, a ocorrência mais expoente é nos discursos de Job, dado que

ele responde por mais da metade das ocorrências de todo o livro (23/42) e mais do que o dobro daquelas que aparecem nos discursos dos amigos (23/11). Todavia, não podemos esquecer o pormenor de que quem fala mais entre estas quatro personagens é Job, pois em termos numéricos, Job é responsável pelos 354 versículos em comparação dos 203, nos discursos únicos dos três ciclos dos seus amigos, e 473 com o monólogo inaugural e a apologia final assim como 157 de Eliú. Na tabela apresentada, observamos que os vocabulários que expressam a esperança e a expectativa (קוה, תקוה, יחל, חכה) estão presentes do que os que expressam a confiança (בטח, מבטח). Não esqueçamos porém, que os que expressam a confiança foram adquirindo o significado da esperança ao longo dos anos, como notamos na primeira parte deste trabalho. Talvez isso explique o facto destes terem uma presença mínima em comparação com os que expressam diretamente a esperança e a expectativa. Para enfatizar esta questão, observamos que, além da resposta a Deus, os vocabulários que expressam a esperança aparecem em todos os momentos do drama. Trata-se aqui, aparentemente, da parte mais poética do livro como no monólogo (2 x), nos ciclos dos discursos (16x), e na apologia final (5x). Repara-se também que é sobretudo no primeiro ciclo do discurso que aparece o vocabulário (11x, quase metade das ocorrências), com particular concentração na primeira resposta de Job a Elifaz (6x no cap. 6-7). Esse número cai para 4 no segundo ciclo, com concentração em torno de *Jb* 17,13-15 (3x), e para 1 no terceiro ciclo. Isso remonta a 5 ocorrências na apologia conclusiva.¹⁴²

Numa outra instância, observamos que quanto aos amigos (11 ocorrências), o vocabulário da esperança é mobilizado seletivamente: entre as raízes fundamentais da esperança, apenas o substantivo תקוה é usado (5x, ou quase metade das ocorrências). Eles usam, mais prontamente do que Job, a raiz בטח e o verbo האמין. O substantivo é preferido ao verbo. Os três amigos usam esse vocabulário, com predomínio de Elifaz (5x). O facto de Elifaz (110 versículos) falar duas vezes mais no livro do que seus amigos Bildad (46 versículos) e Şofar (47 versículos), pode explicar este fenómeno. Quanto a Job, é no primeiro ciclo do discurso que se concentram as ocorrências da semântica da esperança (8x, ou mais de dois terços). Mantem-se, portanto a suposição de que a questão da esperança se encontra mais destacada na dinâmica entre estes quatro personagens: Job e os seus três amigos.

¹⁴² Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 111.

1.3.2 A semântica da esperança na boca das personagens principais no Livro de Job.

Depois de estudarmos a semântica da esperança na Bíblia em geral e sinteticamente no Livro de Job, averiguaremos agora como o conceito da esperança foi expresso pelas personagens principais no Livro de Job.

Atente-se em primeiro lugar, a semântica da esperança na boca de Job. É importante notar, antes de mais, que, tal como no resto da Bíblia, Job utiliza mais os verbos do que os substantivos, ao contrário do Livro de Job no seu todo e nos outros livros sapienciais. Este uso realiza-se normalmente na primeira pessoa, assim como os substantivos, pois eles são atraídos para a órbita da primeira pessoa, uma ocorrência muito rara na Bíblia. De facto, este fenómeno expressa a dimensão da subjetividade da noção da esperança no Livro de Job. Esta expressão de subjetividade é, de facto, reforçada pelo uso das metáforas associadas ao vocabulário da esperança e formuladas para descrever a situação de Job. Exemplos típicos são: a metáfora da árvore morta ou arrancada, a metáfora da água que desgasta as pedras, a das caravanas que esperam em vão pelas torrentes, a do fio, do trabalhador, entre outras. Todas estas figuras metafóricas poderiam referir-se a Job e descreverem a sua situação e a sua esperança. Compreendemos ainda que o vocabulário da esperança encontrado na boca de Job alude, na maior parte, à noção de sanção ou negatividade. Além da sua esperança pela morte (cf. *Jb* 3,21; 30,26), encontramos igualmente uma esperança ilusória, como no caso da esperança dos seus amigos quando se referem a ele. Segundo F. Mies, esta esperança ilusória e frustrada, de facto não se apresenta no presente como “esperança”, mas como «uma memória dolorosa da esperança», que sinalizando uma injustiça, abala a própria teoria da retribuição como conhecimento do futuro.¹⁴³

Quanto ao objeto da esperança de Job, podemos assentar que os seus únicos objetos são a morte (cf. *Jb* 3,21) e Sheol (cf. *Jb* 17,13): uma esperança pela morte que surge do desejo que ele nunca tivesse nascido. A morte aqui, é, portanto, a única via para escapar às vicissitudes da vida presente. Em *Jb* 6,8-9, Job expressa explicitamente: «Quem me dera se realizasse a minha petição e que Deus me concedesse o que espero! Prouvera que Deus me esmagasse, e deixasse cair a sua mão e me destruísse».¹⁴⁴

No que diz a respeito à dimensão relacional da esperança, apoiada pelo uso do vocabulário de «confiança», o eixo relacional da esperança de Job é marcado principalmente pela sua relação com Deus e os seus amigos. Job fala da traição e da esperança desiludida dos

¹⁴³ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 115.

¹⁴⁴ Cf. Boorer, «Job's Hope», 106.

seus amigos (cf. *Jb* 6; 7), e, no entanto, Deus, por outro lado, não é propriamente o objeto da esperança de Job.

Em suma, a partir destas observações, podemos assentar que Job faz um uso muito significativo do vocabulário da esperança e fá-lo numa forma semelhante ao do resto da Bíblia quanto às suas construções, à sintaxe, estrutura da linguagem e ao contexto geral. No entanto, pode-se dizer que a função da semântica da esperança de Job é diferente, pois ela expressa mais a sua ilusão ou desespero; um fenómeno que é salientado muito especialmente nos Salmos da lamentação. Ou seja, a esperança expressa por Job, não é tanto a sua esperança em Deus, mas uma expressão do seu desapontamento e desespero. Esta questão é fulcral para conseguir localizar a esperança de Job fora de um campo semântico específico. Assim podemos ver que ela é expressa noutra lugar e de maneira diferente, como iremos ver nos capítulos seguintes.

No que se refere à semântica da esperança na boca dos amigos de Job, Elifaz, Bildad e Sofar utilizam o vocabulário da esperança 11 vezes e esses usos concentram-se no primeiro ciclo dos discursos. Ao contrário de Job e de toda a Bíblia e de acordo com o uso de vocabulário da esperança nos livros sapienciais, os amigos de Job preferem o uso nominal ao uso verbal, sem esquecer o contexto em que eles usaram o vocabulário. De facto, os amigos nunca se referem a si mesmos no uso do vocabulário da esperança, mas aos outros. Este distanciamento, assim como o uso nominal, sublinham ainda mais o contexto da retribuição em que o vocabulário foi utilizado. Enquanto Job aguarda o fim da prova, também os seus amigos esperam uma restauração e uma vida feliz para este, no momento em que ele reconhecer as suas faltas e se converter (cf. *Jb* 4-5).¹⁴⁵

Quanto a semântica da esperança na boca de Eliu, o vocabulário da esperança só ocorre duas vezes (cf. *Jb* 32), e com isso é difícil tirar quaisquer conclusões quanto a este campo semântico. No caso da semântica da esperança na boca de Deus, podemos dizer que Deus praticamente não mobiliza a semântica da esperança, pois quando a usa, não é para falar de si. Encontramos nos seus discursos uma invocação da esperança do caçador de Leviatã (*Jb* 41,1), a confiança que Job poderia colocar no búfalo (*Jb* 39,11-12), assim como a certeza de Behemot (*Jb* 40,23). Todas estas referências remetem a uma esperança ilusória sobre a qual Deus chama à atenção de Job, e lhe pede para considerar uma esperança mais duradora e real que é no próprio Deus.¹⁴⁶

Em suma, a semântica da esperança que encontramos neste livro dá-nos muitas pistas para a nossa compreensão do livro e da perspectiva teológica que ele aborda. Este é o trabalho

¹⁴⁵ Cf. Boorer, «Job's Hope», 104-106.

¹⁴⁶ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 117.

proposto pela exegese recente, que através desta nova compreensão, lança o desafio para uma leitura integral do livro e para uma compreensão mais abrangente da categoria da esperança de que entendemos caracterize todo o livro. Dito isto, é preciso sublinhar que esta pequena aproximação não é, de nenhuma maneira, exaustiva, pois como afirma o estudioso Marvin Pope o Livro de Job apresenta-se com diversas formas literárias que não somos capazes de as descrever exaustivamente.¹⁴⁷

Neste capítulo, procurou-se fundamentar a noção da esperança no AT com o foco na semântica do conceito da esperança no conjunto do AT, tanto na Bíblia hebraica como a tradução dos LXX, e lançando um primeiro olhar para a especificidade do Livro de Job. Percebe-se com esta abordagem que a esperança é um conceito muito poliédrico pela riqueza semântica que o vocabulário nos apresenta e o contexto linguístico em que se encontra o seu desenvolvimento. Esta abordagem dá-nos o primeiro passo para a contextualização e compreensão do conceito da esperança no Livro de Job, o que se procurará aprofundar no segundo capítulo.

¹⁴⁷ Marvin H. Pope, *Job*, The Anchor Bible, Vol. 15, (Garden City, N. Y: Doubleday), p. xxxi.

Capítulo 2 - A Singularidade do Dinamismo da Esperança nas Palavras de Job

Se no primeiro capítulo se procurou fazer uma aproximação semântica do conceito de esperança no AT remetendo-nos ao texto hebraico e à tradução dos LXX, e lançando um primeiro olhar para a especificidade do Livro de Job, visa-se agora, neste capítulo tratar a singularidade do dinamismo da esperança nas palavras de Job. Faremos em primeiro lugar uma auscultação literária das palavras de Job, dos seus amigos, de Eliú e de Deus, explorando, no processo, os lugares onde se fala de esperança explícita e implicitamente. Após esta observação, trataremos a esperança de Job focando no percurso narrativo do seu texto.

2.1 Uma observação literária das palavras de Job, dos amigos, de Eliú e de Deus

O Livro de Job pode ser visto como um texto unitário que consta de uma introdução e de uma conclusão narrativas. Nestas duas partes se encontra o sumário da trama narrativa: um justo provado por Deus, que responde de um modo paciente e que ao final é restaurado ao seu estatuto original (cf. *Jb* 1-2; 42). Este drama desenrola-se através de um conjunto de discursos onde se recolhem as discussões de Job com Deus e com os seus amigos. Nestes discursos os amigos pretendem instruí-lo sobre o sofrimento (cf. *Jb* 3-41).¹⁴⁸ Sendo, provavelmente, o livro mais trágico de toda a Bíblia, o Livro de Job destaca-se pela «pouca ação e muita paixão» como afirma Luis Alonso Schökel na introdução do seu conhecido comentário sobre este livro.¹⁴⁹ Segundo C. L. Seow:

O livro hebraico de Job é, para todos os efeitos, um requintado peça de arte literária que tem seu lugar de direito entre as composições mais destacadas na literatura mundial. É um trabalho de notável riqueza teológica, paixão e honestidade. Porém, é amplamente reconhecido como um texto extremamente difícil de entender.¹⁵⁰

Assim se sublinha tanto a riqueza como a dificuldade de interpretação e compreensão do Livro de Job, sem esquecer o facto de que tanto o texto como a linguagem do livro são notavelmente difíceis. Exige, portanto, a cada leitor, uma leitura integral e cuidadosa, com a maior atenção possível ao texto bíblico. Procuraremos ter isso em conta na nossa tentativa de explorar a dinâmica da esperança neste livro.

¹⁴⁸ Cf. Xavier Pikaza, *Diccionario de la Biblia: Historia y Palabra*, (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007), 510-511.

¹⁴⁹ Cf. Luis Alonso Schökel, *Job, Los Libros Sagrados Volumen VIII, 2*, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971), 11.

¹⁵⁰ Seow C. L., *Job 1-21: Interpretation and Commentary*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 2.

Do ponto de vista literária, é importante notar que o Livro de Job pode ser considerado como uma obra literária complexa, pois nele encontramos uma hábil composição de poesia e narrativa.¹⁵¹ Segundo Gregory W. Parsons, a estrutura simples do livro consiste numa organização narrativa a partir de um Prólogo (*Jb* 1 e 2) e de um Epílogo (*Jb* 42,7-17), os quais enclausuram o corpo poético (*Jb* 3-42,6).¹⁵² Este corpo poético, por sua vez, pode ser dividido em seguintes partes: os três ciclos de discursos (primeiro ciclo: *Jb* 4-14; segundo ciclo: *Jb* 15-21; terceiro ciclo: *Jb* 22-27), o poema à sabedoria (*Jb* 28), a apologia final de Job (*Jb* 29-31), o discurso de Eliú (*Jb* 32,1 – 37,24), e a intervenção de Deus (*Jb* 38,1 – 42,6).¹⁵³ É a partir desta estrutura que iremos construir as nossas observações às referências explícitas e implícitas do conceito da esperança neste livro.

2.1.1 Referências explícitas à esperança no Livro de Job

No primeiro capítulo deste trabalho enunciamos diversos vocábulos utilizados para designar a esperança no AT em geral e, de modo particular, no Livro de Job. A variedade destes vocabulários e a amplitude dos seus usos semânticos mostra-nos a riqueza interpretativa que o Livro de Job nos propõe. Como sublinha Suzanne Boorer, a multiplicidade de interpretações surge como resultado das escolhas que cada um faz a respeito do livro.¹⁵⁴ Dito isto, é importante sublinhar algumas das interpretações mais relevantes que possam surgir da leitura deste livro. De igual modo, notar que a leitura do presente trabalho parte da interpretação do livro a partir do conceito de esperança.

Assim, interessa recuperar o que foi exposto no primeiro capítulo, recordando que os principais vocábulos utilizados para expressar explicitamente a noção da esperança no Livro de Job são os seguintes: קוה, תקוה, תוחלת, חכה, חיל/חול, יחל, שבר, יחל. Aos textos onde estes vocábulos se encontram, há que somar ainda as passagens introduzidas pela expressão מי יתן. Desde logo se reconhece que estes textos estão distribuídos por todo livro. O verbo קוה pode ser encontrado em *Jb* 3,9; 6,19; 7,2; 11,5; 13,5; 17,13; 30,26. O correspondente substantivo da mesma raiz, תקוה aparece em *Jb* 4,6; 5,16; 6,8; 7,6; 8,13; 11,18,20; 14,7,19; 17,15; 19,10; 27,8¹⁵⁵. O verbo

¹⁵¹ Cf. Francis I. Andersen, «The Problem of Suffering in the Book of Job», em *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, ed. Roy B. Zuck, (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1992), 181-188.

¹⁵² Cf. Gregory W. Parsons, «The Structure and the Purpose of the Book of Job», em *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, ed. Roy B. Zuck, (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1992), 18 - 19.

¹⁵³ Cf. Roland E. Murphy, «Job», em W. Farmer, *et al*, *Comentário Bíblico Internacional*, (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999), 693 – 711.

¹⁵⁴ Cf. Boorer, «Job's Hope», 102.

¹⁵⁵ Reparámos a diferença numérica na ocorrência do substantivo em comparação ao verbo. Isto leva-nos a considerar que a perspectiva da esperança sublinhada no Livro de Job coloca maior foco no objeto da esperança do que o seu uso verbal.

הכה, por sua vez ocorre em *Jb* 3,21; 32,4 enquanto חיל/חול aparece em *Jb* 35,14. Quanto ao verbo יחל, ele pode ser encontrado em *Jb* 6,11; 13,15; 14,14; 29,21,23; 30,26; 32,11,16. Trata-se de um verbo de importância especial em Job até porque estas são as únicas vezes em que aparece nos livros sapienciais. O verbo שאי também só aparece em *Jb* 6,26. No que diz a respeito à expressão מי יתן, encontra-se nos seguintes textos: *Jb* 6,8ss; 11,5; 13,5; 14,13ss.; 19,23ss; 23,3ss; 29,2; 31,35-37. É importante também notar que, além do uso singular do substantivo תוהלת em *Jb* 41,1 (nos discursos de Deus,) as ocorrências explícitas do conceito da esperança, acima indicados, encontram-se no diálogo entre Job e os seus amigos e Eliú (*Jb* 3-37).¹⁵⁶ Neste texto sublinha-se a dimensão dialógica e relacional da esperança no Livro de Job. Aprofundaremos este aspeto quando tratamos as referências implícitas da esperança e a dimensão da esperança como um ato no Livro de Job.

Com esta breve introdução, avançamos para algumas observações literárias das palavras de Job e para as referências explícitas do conceito da esperança.

2.1.1.1 Observação literária das palavras de Job

A partir do nosso estudo da semântica do vocabulário da esperança no Livro de Job, podemos observar na primeira instância que quase todos os vocábulos considerados podem ser encontrados nas palavras atribuídas a Job. Em primeiro lugar, o verbo קוה aparece 5 vezes na boca de Job: uma vez no monólogo inaugural (cf. *Jb* 3,9), uma vez no primeiro discurso, duas vezes no segundo discurso e uma vez na sua apologia final. No caso do monólogo inaugural (*Jb* 3,9), Job lamenta e amaldiçoa o dia e a noite do seu nascimento e espera que a escuridão da noite passe e venha a luz do dia. Refere-se a uma esperança da luz que viesse dissipar a situação de escuridão de Job. Nota-se que não se fala aqui de uma esperança frustrada, mas precisamente um desespero por ter nascido.¹⁵⁷

Em *Jb* 6,19, aparece a mesma palavra na boca de Job para referir-se à esperança desiludida dos seus amigos. Comparando-os com as torrentes do deserto e as caravanas que buscam a água das torrentes, Job ressalta a esperança nos seus amigos, a qual, porém, mais tarde virá a reconhecer como ilusória. Esta desilusão encontra-se logo em *Jb* 6,15 quando Job diz: «Os meus irmãos atraíram-me como uma torrente, como as águas das torrentes desapareceram» (*Jb* 6,15). Aqui, o objeto da sua esperança era a amizade dos seus amigos, uma amizade expressa a partir do símbolo da água.

¹⁵⁶ Cf. Boorer, «Job's Hope», 102.

¹⁵⁷ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 70.

O mesmo verbo é utilizado em *Jb 7,2* na dinâmica de uma expectativa:

כְּעֶבֶד יִשְׁאַף־רֶגֶל וְכַשְׂכִּיר יִקְנֶה פְעֻלוֹ:

Como um escravo suspira pela sombra, e o jornaleiro espera o seu salário (*Jb 7,2*).

Este versículo revela a suposição de que aqui a esperança de Job se encaixa na teoria da retribuição. Se todo o trabalho merece um pagamento e merece mais se for árduo, a vida parece ser vista precisamente como um trabalho. Mas como vemos no versículo a seguir (*Jb 7,3*: «assim eu tive por quinhão meses de sofrimento») este anseio acaba numa ilusão, pondo em causa assim a doutrina da retribuição. O mesmo pode ser dito para o uso do verbo em *Jb 30,26* onde Job reclama o seu direito à felicidade, mas o que lhe ocorre é o infortúnio e a obscuridade. Este verbo também aparece na boca de Job em *Jb 17,13*. Desta feita Job fala da sua antecipação do Sheol, questionando no processo se há motivo de ter qualquer outra esperança senão Sheol (cf. *Jb 17,15*).¹⁵⁸ O Sheol, portanto, pode ser considerado como o objeto da sua esperança.

Em suma, pelo contexto do uso deste verbo, podemos assentar que o verbo קוה, tanto no monólogo como nos outros lugares do livro, tem um significado muito mais acentuado no Livro de Job do que no resto da Bíblia. Observamos que Job, ao contrário de dois terços do uso do mesmo verbo no resto da Bíblia, nunca coloca a sua esperança em Deus, mas coloca-a em outras figuras como nos amigos ou na morte. Ao fim ao cabo, esta esperança, simbolizada por figuras metafóricas, acaba por ser ilusória. Assim o verbo acaba por expressar mais um desespero do que esperança. Daqui nascerá, todavia, a sua esperança profunda e em ato como iremos ver mais tarde.

Quanto ao substantivo תקוה, ele é maioritariamente usado no Livro de Job e curiosamente aparece no versículo que inspirou o título desta dissertação (cf. *Jb 6,8*). O substantivo ocorre 13 vezes nos três ciclos de discurso, e 8 destas vezes na boca de Job, o que nos dá a perceber que é Job que o utiliza mais no livro.¹⁵⁹

Em *Jb 6,8*, Job, na resposta à traição dos seus amigos, expressa o seu desejo de cumprimento da sua esperança por Deus:

מִי־יִתֶּנּוּ תְבוּאָה שְׂאֵלָתִי וְתַקְוָתִי יִתֶּנּוּ אֱלֹהִים:

Quem dará realização à minha petição,

E que Deus realize a minha esperança (*Jb 6,8*).

Encontramos neste versículo a percepção de que a realização do desejo não está nas mãos de quem o deseja. É sim realizado de um outro, que é Deus, como é demonstrado muitas vezes

¹⁵⁸ Cf. Boorer, «Job's Hope», 111.

¹⁵⁹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 73.

no Livro de Job. Job pede, na primeira parte do versículo, que o seu pedido chegue a Deus, o que se encontra também em outros lugares quando pede que Deus o oiça (cf. *Jb* 16,18-22). Este desejo de Job seria então a primeira ocorrência de uma espécie de desdobração em Deus como afirma F. Mies.¹⁶⁰

A segunda parte do versículo, «Que Deus realize a minha esperança»¹⁶¹, não deve ser entendida como se Job estivesse a pedir a Deus que lhe desse a esperança, mas ao contrário, pelo uso do substantivo deve ser entendida como o próprio conteúdo da esperança.¹⁶²

O mesmo vocabulário é utilizado em *Jb* 7,6 « יָמַי קָלוּ מִנִּי-אֲרָג וְיָכֵלוּ בְּאַפָּס תְּקוּהָ: », quando Job fala da rapidez com que correm os seus dias sem esperança nenhum: «Os meus dias passam mais rápido que a lançadeira e desaparecem sem deixar esperança» (*Jb* 7,6). O uso aqui, todavia, é diverso tanto do uso anterior em *Jb* 6,8 como daquele em *Jb* 6,9 onde Job esperava a sua destruição por Deus.¹⁶³ Este versículo revela tanto a dimensão temporal como relacional da esperança. Ela é, de facto, um «elo relacional da confiança» assim como o «elo temporal entre o presente e o futuro», pois Job experimenta este fio que liga o presente com o futuro como «nada».¹⁶⁴

Outros usos do substantivo תְּקוּהָ ocorrem, com alguns nuances semânticos, nos textos: *Jb* 14,7; 14,19; 17,15; 19,10 e *Jb* 27,8.¹⁶⁵ Estas referências, com as outras três acima destacadas constituem as oito ocorrências do substantivo na boca de Job. Nestes textos, notamos que, pelo uso do verbo na primeira pessoa do singular, Job fala sempre de uma “minha esperança”. Nestes casos, ela tem principalmente o Sheol e a morte como o seu objeto. Encontramos também a doutrina da retribuição em segundo plano nestas referências.

No que diz a respeito do verbo יָחַל, Job utiliza-o 6 vezes. Na primeira instância, Job utiliza-o em *Jb* 6,11 em resposta ao seu amigo Elifaz depois de pedir a Deus que respondesse à sua esperança e o destruísse em *Jb* 6,8-9.¹⁶⁶ Job, neste versículo, questiona a sua própria força e o seu fim: מַה-פִּתְּחֵי קִי-אֶיִחַל וּמַה-קִּצֵּי קִי-אֶצְרִיךָ נִפְשִׁי: (Que forças me restam para resistir? Que futuro espero eu, para ter paciência? (*Jb* 6,11). Vem na sequência do desejo de que Deus terminasse com a sua vida.

¹⁶⁰ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 74.

¹⁶¹ Segundo alguns autores, este versículo deveria ser traduzido como «Que Deus dê a minha esperança», cf. Shöckel, L.A., -, J.L Sicre, *Job, Comentario teológico e literario* (NBE), (Madrid, 1983), 147.

¹⁶² Cf. Luis Alonso Shöckel e Luis J. Sicre, *Job, Comentario teológico e literario* (NBE), (Madrid, 1983), 147.

¹⁶³ Cf. David A. Clines, *Job 1-20*, World Biblical commentary (Waco: Word, 1989), 173.

¹⁶⁴ Cf. Robert Gordis, *Book of Job, Commentary, New Translation and Special Studies*. (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1978), 80.

¹⁶⁵ Para saber mais sobre *Jb* 14,7; 14,19; 17,15; 19,10 e *Jb* 27,8, veja Boorer, «Job's Hope», 110-112.

¹⁶⁶Cf. Clines, *Job 1-20*, 156.

Em *Jb* 13,15, Job dirige-se a Deus utilizando o mesmo verbo. Disse ele: «Mesmo que me tire a vida, não tenho outra esperança, e defenderei a minha causa diante de Deus» (*Jb* 13,15). Esta frase decisiva é uma das mais interessantes de todo o livro e ocorre no final do primeiro ciclo de discurso. A nível interpretativo e dependendo da tradução feita, esta frase aponta, possivelmente, para dois significados radicalmente opostos: por um lado para o desespero de Job e por outro aponta para o seu desejo de se defender perante Deus.¹⁶⁷

Além disso, o texto pode expressar o paradoxo de quem espera em alguém apesar das ameaças que o enfrenta. Esta é, de facto, uma das interpretações que a Mishná faz deste texto.¹⁶⁸ Vê no paradoxo apresentado no texto, uma expressão do serviço prestado a Deus por amor e não por medo. Na perspectiva de uma expectativa, podemos porem, concordar com Jean Lévêque na sua tradução: «ele vai me matar, estou a esperar por ele com firmeza».¹⁶⁹ Nesta tradução, ele sublinha a noção de esperança como desafio. Segundo F. Mies, o versículo que se segue (*Jb* 13,16: «Esta minha audácia será a minha salvação, [...]») lança a luz para entender o que Job pretendia. Para ela, Job está ciente de que seja qual for o risco - morte e morte nas mãos de Deus, e de acordo com sua imaginação - ele deve falar com Deus: expor-lhe a sua causa, pois ele é a única tábua de salvação. Encontramos outros usos do mesmo verbo em *Jb* 14,14; 29,21.23; 30,26.¹⁷⁰

O verbo חכה por sua vez aparece apenas uma vez na boca de Job, isto é, em *Jb* 3,21:

הַמְחַכְּיִים לְמוֹת וְאֵינְנוּ יֹדְעִים אֵיךְ יָבִיאוּ מָוֶת מִמֶּטְמוֹנִים:

Esses esperam a morte que não vem e a procuram mais do que um tesouro (*Jb* 3,21).

Tal como nos outros casos, o uso aqui expressa uma orientação para o futuro, embora não seja realizada. A morte é buscada aqui como um tesouro e considerada como o objeto da esperança. É, de facto, julgada como boa e digna de ser esperada.¹⁷¹ O verbo חכה, é também utilizado uma vez por Job (cf. *Jb* 6,20). Job nas suas queixas contra os amigos, acusa-os de traição, expressando ao mesmo tempo a sua confiança incerta e ilusória. A esperança neles, ao contrário da esperança em Deus, representa o paradigma da confiança do homem, que muitas vezes acaba por ser ilusória e decepcionante. Esta perspectiva será o objeto da parte do nosso estudo adiante, quando analisarmos a dinâmica da esperança no diálogo de Job com os seus amigos, numa tentativa de explorar as referências explícitas da esperança no Livro de Job.

¹⁶⁷ Cf. Josy Eisenberg e Élie Wiesel, *Job ou Dieu dans la tempête*, (Paris: Fayard - Verdier, 1986), 277-278.

¹⁶⁸ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 89.

¹⁶⁹ Jean Lévêque, *Job et Son Dieu*, Essai d'exégèse et de théologie biblique (EB), vol. 2, (Paris: Gabalda, 1970), 363.

¹⁷⁰ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 89-92.

¹⁷¹ Cf. Boorer, «Job's Hope», 106.

Uma outra instância do uso explícito do conceito da esperança por Job encontra-se em *Jb* 31,24 quando Job utiliza o substantivo **בטח** na sua apologia final: «Se pus no ouro a minha segurança, ou fiz do ouro mais puro a minha esperança». Expressa-se aqui o reconhecimento da natureza ilusória da esperança nas coisas mundanas. Assenta-se que a segurança é objetivamente ilusória, sem esquecer que a própria confiança é subjetiva. Job, nesta parte final da sua intervenção no livro, afirma que não se deixou ser enganado e nem confiava nas suas riquezas, mas em Deus. Esta perspetiva será afirmada, em seguida, a partir de um uso negativo em *Jb* 31,38: «isto seria um crime digno de castigo, pois teria renegado o Deus dos céus».¹⁷²

Em jeito de conclusão, a partir destas numerosas referências, podemos assentar que Job utiliza muito o conceito da esperança de forma explícita, embora o faça muitas vezes de uma forma negativa. Identificamos nestes usos um percurso em construção que se vai desdobrando ao longo do drama e concretizando numa esperança em ato, como iremos ver mais adiante.

2.1.1.2 A dinâmica de esperança no diálogo de Job com os seus amigos (*Jb* 3-37)

Antes de mais, encontramos nos diálogos entre Job e os seus amigos uma certa desilusão na parte de Job com os seus amigos. Partindo da teoria da retribuição e da perspetiva de um bem futuro em relação à questão da esperança, os amigos de Job apresentavam-lhe uma esperança temporal. Job, por outro lado, tendo em conta a sua relação com o tempo e fazendo a experiência de uma esperança frustrada, volta-se para os seus amigos na expectativa de que eles o escutem, compreendam e lhe prestem atenção.¹⁷³ Os seguintes versículos dão-nos uma ideia do sentimento de Job perante a desilusão dos seus amigos:

O desalentado precisa da compreensão de um amigo, se não, abandona o temor do Poderoso. Os meus irmãos atraíram-me como uma torrente, como as águas das torrentes desapareceram, tornando-se turvas pelo degelo e arrastando consigo a neve. No tempo da seca, elas desaparecem, ao vir o calor, extinguem-se no seu leito. As caravanas desviam-se da sua rota, avançam no deserto e desaparecem; as caravanas de Teman espreitavam e os mercadores de Sabá esperavam (קוה) por elas; confundidos na sua esperança (בטח), chegaram ao lugar e ficaram desiludidos. Assim fostes vós, nesta hora, para mim. À vista do meu infortúnio atemorizais-vos. (*Jb* 6,14-21)

Encontramos neste texto a profunda esperança de Job nos seus amigos. Como as caravanas esperam pelo oásis no deserto, assim Job esperava nos seus amigos. Esperava que o

¹⁷² Este é o primeiro uso teológico de um termo que significa confiança ou esperança, embora utilizado de maneira implícita.

¹⁷³ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 399.

atendam e acompanhem, o que acaba por ser apenas uma ilusão. Ao contrário dos seus amigos, Job desafia Deus em defesa da sua integridade. Em consequência ele é honrado por Deus como um herói e intercessor que é capaz de confrontar com Deus. Vê-se isto mais adiante quando Deus se declarou indignado com os amigos de Job e, em consequência, pede a Job para oferecer um holocausto por eles (*Jb* 42,7-8). Como afirma Norma C. Habel Job sempre explorava a necessidade de mediação entre o humano aflito e Deus.¹⁷⁴ Segundo Job, é a responsabilidade de um amigo mostrar fidelidade (*'emunah*) a uma pessoa desesperada que tenha esquecido o temor de El Shaddai (cf. *Jb* 6,14). Por esta razão, Job reprova os seus três amigos por eles o traírem na sua defesa de Deus em função da sua doutrina ortodoxa da retribuição. Esta traição foi à custa das necessidades espirituais de Job. Eles agravaram a sua situação de miséria (*'amal*) em vez de o ajudar.¹⁷⁵ Encontramos, portanto nesta dinâmica uma crítica implícita aos sábios de Israel e à doutrina da retribuição da época. Iremos aprofundar um pouco este tema no próximo capítulo.

Numa outra dinâmica da esperança entre Job e os seus amigos, reparamos nos primeiros dois discursos de Job uma esperança orientada para a morte (cf. *Jb* 3,6-7). Esta em contraposição à esperança dos amigos de Job de uma restauração e uma vida feliz para Job (cf. *Jb* 4-5).¹⁷⁶ A esperança de Job orientada para a morte é ligada a rejeição da vida como algo altamente miserável. Suzanne Boorer faz uma distinção entre estas duas categorias de esperança de Job dizendo que:

A esperança de Job tem dois aspetos: morte e vindicação. A sua esperança em relação à morte e a esperança em relação à vindicação são aspetos distintos da sua esperança, mas, mesmo assim, as duas categorias interagem e entrelaçam-se no desdobrar do texto ao longo do livro.¹⁷⁷

No caso do amigo Elifaz, a sua esperança em relação a Job é que ele vivesse e fosse próspero (cf. *Jb* 4-5). Confiando que a sua esperança irá ser realizada, Elifaz mantém o seu argumento de que a esperança de Job (תקוה) depende da sua integridade em relação ao temor de Deus. Além disso, Job é para ele um conselheiro sábio, pois a marca de uma pessoa sábia é a integridade e o temor de Deus. Esta esperança na restauração de Job é genuína e, portanto, ele não iria perecer (cf. *Jb* 4,7) por ser uma pessoa inocente e íntegra. Isto implicaria que apenas os ímpios que perecessem (cf. *Jb* 4,8-9). Afirma ainda a autora Suzanne Boorer que: em *Jb* 5,16 Elifaz defende que “o pobre tem esperança (תקוה)”. Esta esperança dever-se-ia às ações e

¹⁷⁴ Norman C. Habel, «Literary Features and the Message of the Book of Job», em *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, ed. Roy B. Zuck, (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1992), 121.

¹⁷⁵ Cf. Habel, *The Book of Job*, 121.

¹⁷⁶ Cf. Boorer, «Job's Hope», 104-105.

¹⁷⁷ Boorer, «Job's Hope», 103.

natureza de Deus: levanta os humildes, dá segurança aos que lamentam e salva os carenciados (cf. *Jb* 5,9-16).¹⁷⁸ Neste caso, Job, sendo pobre e íntegro, pode ter a sua esperança consolidada em Deus pois será curado como sublinha Elifaz em *Jb* 5,19-26.

Por sua vez, os outros amigos, Bildad e Sofar, seguem a mesma trajetória de Elifaz, embora de uma maneira mais condicional. Uma destas condições é que Job seria restaurado ao seu estatuto original se procurasse Deus e procurasse ser íntegro (cf. *Jb* 8,5-6, 21-22). Isto implicaria também que Job dirigisse o seu coração para Deus, evitasse a iniquidade e não deixasse que «maldade habite na sua tenda», como sustenta Sofar.

Sofar em *Jb* 11,13-14, ao contrário dos outros amigos, ataca diretamente Job declarando-o um hipócrita cujos pecados são mais do que o seu sofrimento (cf. *Jb* 11, 1-6).¹⁷⁹ De facto, para Sofar, a culpa de Job está implícita nesta declaração direta: «Reconhecerias que Deus te pede contas da tua iniquidade (*Jb* 11,6b)». ¹⁸⁰ Haveria, portanto, esperança (תקוה) para Job se ele cumprisse essas condições (cf. *Jb* 11, 13-19). Job, porém, foi legitimado quando Deus no fim do texto se dirige aos amigos dizendo: «[...] não falaste com retidão na minha presença, como Job, meu servo» (*Jb* 42,7b). Como salienta, Matitiah Tsevat, «o error que Job cometeu (ao qual foi compelido a renunciar) era mais perto da verdade do que os argumentos dos seus amigos, por tanto que sejam apoiados pelas autoridades e doutrina ortodoxa da época.»¹⁸¹ Na sua resposta a Sofar nos capítulos 12 – 14, Job responde com a famosa frase: «mesmo que me tire a vida, não tenho outra esperança» (*Jb* 13,15). Samuel Balentine, por sua vez, nota que: «para muitos leitores, a asserção da fé de Job em *Jb* 13,15 apresenta-se como um exemplo para cada crente e afirma o que significa, proverbialmente, ter a paciência de Job».¹⁸²

Ao contrário dos seus amigos, a esperança de Job centra-se na morte; uma esperança da morte que surge até do desejo de nunca ter nascido. Este desejo de morrer aparece em várias ocasiões nos discursos de Job (cf. *Jb* 7,15; 10,18s; 17,1).¹⁸³ Aqui a morte é, portanto, a única via de escapar às vicissitudes da vida presente. Em *Jb* 6,8-9 Job diz explicitamente: «Quem me dera se realizasse a minha petição e que Deus me concedesse o que espero! Prouvera que Deus

¹⁷⁸ Cf. Boorer, «Job's Hope», 105.

¹⁷⁹ Cf. Brian P. Gault, «Job's Hope: Redeemer or Retribution?» *Bibliotheca Sacra*, 173, (April-June 2016), 150; Boorer, «Job's Hope», 105.

¹⁸⁰ Esta declaração é prefaciada pela sua esperança de que Deusalaria e revelaria os segredos da sabedoria a Job (תן יי, *Jb* 11,5-6).

¹⁸¹ Matitiah Tsevat, «The Meaning of the Book of Job», em *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, Roy B. Zuck, (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1992), 189.

¹⁸² Samuel Balentine *Job*, 211.

¹⁸³ Cf. Jean Lévêque, *Job. El Libro y el Mensaje*, 2ª ed., (Estella: Editorial Verbo Divino, 1987), 14; Job não é a única personagem bíblica no AT a desejar morrer perante as adversidades sofridas. Há exemplos de Jeremias (*Jr* 20,14-18), Rebeca (*Gn* 25,22 e 27,46), Elias perante a perseguição de Jezabel (*1Re* 19,4), Jonas (*Jn* 4,3). Encontramos também mesmo ecoes em *Tb* 3,6,15 e *1 Mac* 2,13.

me esmagasse, e deixasse cair a sua mão e me destruisse». Inerente à esperança de morte está a sua suposição de que Job não tivesse força nem recursos para continuar a viver, aguardar ou esperar (לחל, *Jb* 6,11a, 12-13). Nesta desilusão, Job perde a noção do futuro e supõe que os seus dias terminam sem esperança (cf. *Jb* 7,6). Para agravar a sua situação, Job foi “abandonado” pelos seus amigos. Nenhum deles vem em seu auxílio. Job compara-os com as correntes de água que seca (cf. *Jb* 6,15-17), nas quais os viajantes esperam (קהה, cf. *Jb* 6,19) como sustento (cf. *Jb* 6,20), mas acabam por ser dececionados. Eles tratam as palavras honestas de um homem sem esperança (שא) como vento (cf. *Jb* 6,26). Mais ainda, eles contradizem a esperança de Job para a morte com uma esperança num futuro rico e cheio da vida para um homem em miséria.¹⁸⁴

Na sequência dos seus sofrimentos, Job alude a uma categoria comum no Próximo Oriente Antigo e vê-se a si mesmo como alguém que enfrenta vazio e “miséria”. Disse ele: «Como um escravo suspira pela sombra, e o jornaleiro espera o seu salário, assim eu tive por quinhão meses de sofrimento, e couberam-me em sorte noites cheias de dor» (*Jb* 7,2). Como um escravo cuja vida é marcada pela morte e miséria, Job anseia pela “sombra” e como um trabalhador ele espera (קהה) o seu salário. Ele esperava pelo fim da sua existência, da sua escravatura e miséria, mas o seu desejo não foi realizado. Em justaposição, em *Jb* 7,6, Job afirma que os seus dias «passam mais rápido que a lançadeira e desaparecem sem deixar esperança (תקהה)¹⁸⁵» (cf. *Jb* 67,6). Nesta afirmação Job expressa a falta de esperança tanto nos dias da sua vida como no seu fim. Portanto, embora a esperança de Job seja a morte (cf. *Jb* 3,21; 6,8-9; 7,2), ele ironicamente afirma que no fim da sua vida, a própria morte vem rápida e sem qualquer esperança.¹⁸⁶

Este paradoxo intensifica-se quando, em *Jb* 6,9, o próprio Job pede que Deus o esmague e destrua.¹⁸⁷ Sobre este ponto de vista, Marvin Pope salienta que a afirmação de Job em *Jb* 7,6 contradiz esse desejo expresso, pois o tal final de vida não realizaria a sua esperança. Pelo contrário um final assim o deixaria sem esperança.¹⁸⁸ David A. Clines, por sua vez acha que a afirmação em *Jb* 7,6 é uma contradição em vez de paradoxo em relação a *Jb* 6,11.¹⁸⁹

Sobre a temática da esperança de Job em relação à morte, Suzanne Boorer, comentou dizendo:

¹⁸⁴ Cf. Boorer, «Job's Hope», 106.

¹⁸⁵ Encontramos aqui um jogo de palavras, pois a palavra תקהה pode significar tanto a «esperança» como o «fio» (cf. Marvin H. Pope, *Job*, 59).

¹⁸⁶ Cf. Boorer, *Job's Hope*, 107.

¹⁸⁷ Cf. Habel, *The Book of Job*, 147.

¹⁸⁸ Cf. Pope, *Job*, 57.

¹⁸⁹ Cf. Clines, *Job 1-20*, 157.

Esse movimento para ver a morte, o símbolo inicial da esperança de Job, como uma fonte de desesperança, antecipa parte da trajetória de seus futuros discursos. Na verdade, a morte se torna para Job um meio de destruir a esperança (*Jb* 14; 17: 13,15; 19:10); e isso está ligado à outra área de esperança de Job, a sua esperança da justificação, que aparece pela primeira vez no capítulo 13.¹⁹⁰

Resumindo, a esperança de Job no diálogo entre Job e os seus amigos pode ser considerada como uma esperança da morte, mas que mais tarde se trará uma esperança apologética. Quanto aos amigos, a sua esperança em relação a Job pode ser considerada como uma esperança desiludida. Trata-se de uma esperança fundamentada na teoria tradicional da retribuição e não se pode aplicar ao caso de Job. Tanto a esperança de Job como a dos seus amigos refletem a presença de uma noção da esperança numa forma explícita. Isso apoia e concretiza o argumento de que o Livro de Job pode ser considerado como um livro que destaca o tema da esperança.

2.1.2 Referências implícitas à esperança no Livro de Job

A partir de estudos semânticos e da análise das referências explícitas do conceito da esperança que acabamos de fazer, podemos notar que o Livro de Job ignora quase completamente a expressão «esperar em Yhwh». Em nenhum caso Job expressa explicitamente a sua esperança em Deus com a frase «eu espero em Yhwh» ou «eu espero em ti». Todavia a esperança em Deus não está ausente do Livro de Job. Isto nos mostra que a semântica não esgota tudo o que se diz a respeito da esperança no Livro de Job. Portanto, além das palavras explícitas de Job, que expressam o conceito da esperança, a sua atitude é também de grande importância. Assim, podemos falar, antes de mais, de um ato da esperança em Yhwh, do que palavras que expressem diretamente a esperança.¹⁹¹ Por esta razão, iremos analisar, em seguida, alguns textos importantes que, embora não expressem explicitamente a noção da esperança, têm uma referência implícita à esperança. Alguns podem até ser considerados grandes textos de esperança no Livro de Job.

Jean Lévêque identifica três grandes textos que, na sua opinião, expressam implicitamente a esperança de Job em Deus. Estes são: *Jb* 16,18-22; 17,2-3 e *Jb* 19,25-27.¹⁹² Estes textos situam-se no segundo ciclo de discursos feito por Job e pelos amigos e apelam ao imaginário judicial. Uma espécie de processo que Job deseja estabelecer contra Deus. Neles

¹⁹⁰ Cf. Boorer, *Job's Hope*, 108.

¹⁹¹ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 401.

¹⁹² Cf. Lévêque, *Job et son Dieu*, 460-478.

encontramos momentos fortíssimos de Job em diálogo com Deus, demonstrando a sua grande fé e esperança n'Ele.

a. Jb 16,18-22

¹⁸ אָרֶץ אֶל־תִּכְסֵי דָמִי וְאֶל־יְהִי מְקוֹם לְזַעֲקוֹתַי:

¹⁹ גַּם־עַתָּה הִנֵּה־בִשְׁמַיִם עֹדִי וְשָׁהָדִי בְּמַרוֹמַיִם:

²⁰ מְלִיצֵי רַעִי אֶל־אֱלֹהִים דִּלְפָּה עֵינָי:

²¹ וַיִּזְכַּח לַגִּבּוֹר עִם־אֱלֹהִים וַבְּוֶאֱדָם לְרַעְהוּ:

²² כִּי־שָׁנוֹת מִסִּפֵּר יֵאָתִיו וְאָרַח לֹא־אָשׁוּב אֶהְלֹךְ:

¹⁸Ó terra, não ocultes o meu sangue, nem sufoques os meus clamores. ¹⁹Tenho, desde agora, uma testemunha no céu, um defensor nas alturas, ²⁰que interprete o meu pensar diante de Deus; para Deus correm as lágrimas dos meus olhos. ²¹Oxalá ele julgue a causa do homem com Deus, como se julga a do homem com o seu semelhante! ²²Mas são poucos os anos que me restam, e para a senda sem retorno me encaminho (*Jb 16,18-22*).

Neste texto Job invoca o testemunho de Deus e afirma a sua esperança nesse testemunho em seu favor. Encontramos aqui um importante passo entre os textos que utilizam, implicitamente, a noção de esperança. De facto, podemos observar que é nos momentos fortes do diálogo de Job com Deus que se testemunha a fé e a esperança de Job em Deus. Job, no meio de todo o seu sofrimento, nunca acusou Deus. No v. 20 deste capítulo, Job afirma: «para Deus correm as lágrimas dos meus olhos». Segundo F. Mies, esta é uma das afirmações de esperança mais belas em todo o Livro de Job.¹⁹³

Quem é essa testemunha do qual Job fala neste texto é uma das questões incontornáveis ao ler este texto. Para alguns autores, o testemunho aqui se refere ao próprio Deus. Segundo estes autores a figura de Deus aparece com muitas ambivalências no Livro de Job. Às vezes aparece ser acusado como Deus de ira, mas também como o Deus que intervém a favor de Job.¹⁹⁴ Esta conceção, porém, não encontra um grande consenso entre os estudiosos. Há outros, como Marvin Pope e Alonso Schöckel, que pensam que Job estaria a falar aqui de um mediador. Seria, então, um anjo ou algum tipo do mensageiro divino. Outros pensam ainda que este mediador seja o próprio grito ou clamor de Job.¹⁹⁵ O que é obvio é que Job, ao dizer que a sua testemunha está no céu, se expressa a sua esperança em Deus, apesar do seu silêncio.

¹⁹³ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 403

¹⁹⁴ Cf. John B. Curtis, «On Job's Witness in Heaven», *JBL* 102 (1983), 549-562.

¹⁹⁵ Cf. Pope, *Job*, 125; Alonso Schöckel, *Giobbe*, 290; Curtis, *On Job's Witness in Heaven*, 550.

No que diz a respeito ao clamor em si, ao afirmar que a sua palavra já alcançou o céu (*Jb* 16,19), Job está a dizer que o seu testemunho chega a Deus. Aqui Job abandona o seu desejo de morte, pois já tem o seu testemunho no céu para o defender diante de Deus. Em *Jb* 16,21, é a sua queixa, o seu clamor, o seu grito, o seu sangue derramado, a sua carne sofridora, que se tornam voz de súplica em seu favor. É esta sua situação a sua advogada junto de Deus.¹⁹⁶

Resumindo, podemos afirmar, a partir desta segunda visão, que Job não expressa a esperança de entrar nos céus e de encontrar Deus pessoalmente. Ele espera que o seu clamor, em relativa independência de si mesmo, numa quase personificação, tenha sucesso.

b. *Jb* 17,2-3

¹רוחתי תבילה ימי נזעכו קברים לי:

²אם לא התלים עמדי ובהמרותם תלן עיני:

³שׁימה־אָא עֲרַבְנִי עִמָּךְ מִי הוּא לְגַדִּי יִתְקַע:

¹O meu espírito está perturbado, os meus dias extinguem-se; só me resta o sepulcro. ²Não sou objeto de escárnio? Não é na amargura que os meus olhos velam? ³Dá-me um fiador junto de ti, alguém que me segure pela mão (*Jb* 17,1-3).

Este texto entra na mesma dinâmica do texto anterior. Job pede aqui um fiador (עֲרַבְנִי) junto de Deus. No dicionário, a definição do termo «fiador» é: a pessoa que afiança outrem, tomando sobre si a responsabilidade de desempenhar a obrigação do fiado, se este a não cumprir.¹⁹⁷ Ou seja, o fiador é aquele que se dispõe para pagar uma dívida de outro em caso de incumprimento do primeiro. Deus, portanto, surge aqui como o fiador de Job. Ele é a sua garantia e assume sobre si todos os riscos.¹⁹⁸

Segundo F. Mies, bater ou virar a mão é um gesto simbólico no judaísmo, de tal modo que aparece como sinal de alguém que se apresenta como fiador do outro e expressa o seu compromisso com essa pessoa. Esta noção aparece também em outros textos bíblicos com a expressão נתן ערבון ou שים ערבון que significa «ficar como fiador» de alguém (cf. *Gn* 38,17-18; *Pr* 6,1; 11,15; 17,18; 22,26). Esta prática do afiançamento, de facto, pressupõe uma relação triangular entre o devedor ou mutuário, o prestador ou credor e o fiador.¹⁹⁹ Maurice Gilbert ajuda-nos a perceber melhor este cenário quando disse:

¹⁹⁶ Cf. Clines, *Job 1-20*, 391

¹⁹⁷ <https://dicionario.priberam.org/fiador>

¹⁹⁸ Cf. Lévêque, *Job et son Dieu*, 406.

¹⁹⁹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 338.

Lembre-mo-nos das práticas jurídicas: quem pede dinheiro emprestado pode escolher associar-se a um terceiro que atuará como fiador e assim tranquilizar o credor. No caso de o devedor ficar impossibilitado de reembolsar o empréstimo, o fiador seria responsável por pagar ele mesmo o valor do empréstimo ao credor. O fiador, dessa forma, garante. O acordo sobre este procedimento é feito pelo gesto do fiador que, na presença do credor, golpeia - tope - a mão do tomador.²⁰⁰

Partindo destes dados, podemos delinear duas ideias importantes de *Jb* 17,3. Por um lado percebemos que Job reconhece que tem uma dívida para com Deus. Embora essa dívida não seja especificada, *Jb* 10,8-12 indica que esta dívida pode ser a própria vida. De facto, se Deus, segundo essa interpretação, é o prestador a quem ele deve contas, é lógico que o próprio Deus, na percepção de Job, ficará fiador com Ele mesmo. Neste caso, a relação triangular que acima especificamos, passa a ser bilateral, pois Deus assume tanto o papel de prestador como a fiador.²⁰¹ Assim, o próprio Deus assume o litígio com todos os riscos inerentes à prática da fiança.

Até em razão dos riscos associados à sua prática, várias passagens bíblicas desaconselhem essa prática da fiança (cf. *Pr* 22,26-27; 11,15; 17,18; 6,1-15; *Sl* 29,18). Em *Jb* 17,3 transmite-se a ideia de um compromisso inabalável embora arriscado. Job compromete tanto a Deus que ele não pode mais pedir empréstimo garantido por terceiros, pois está em jogo a sua própria vida. Afirmo F. Mies, que no pedido formulado com o imperativo, “seja o meu fiador!”, Job postula que Deus poderia, apesar dos riscos incorridos, ser o seu fiador perante o próprio Deus. Que Deus pudesse comprometer-se com ele, arriscar por ele. Quem senão Ele (מי הוּא: *Jb* 17,3)? De facto, nem um dos seus amigos apostou a vida por Job ou tão-pouco defendeu a sua inocência perante Deus. Aliás, foram eles que o traíram e é precisamente por isso que Job reconhece em Deus o seu único fiador.

Encontramos também outros textos bíblicos onde Deus é invocado como fiador. No *Sl* 119,122 faz-se referência ao apelo do salmista a Deus para ser o seu fiador (“sê fiador do teu servo”), perante uma situação de opressão. Encontramos também no livro de Isaías (cf. *Is* 38,12-14) um apelo semelhante ao de Job em *Jb* 17,3. Nesse caso, o rei Ezequias, após as suas aflições e depois de ter acusado Deus como responsável, (*Jb* 16,12-16,22 e 17,1; *Is* 38,10-13), apela ao mesmo Deus que seja o seu fiador (cf. *Is* 38,14). Ambos os casos revelam conotações económicas e jurídicas. Nestes dois casos, nota-se que Deus é ao mesmo tempo aquele que

²⁰⁰ Maurice Gilbert, *Cinq livres des sages*, (LB, 129), (Paris: cerf, 2003), 466.

²⁰¹ Cf. Lévêque, *Job et son Dieu*, 466.

persegue, e aquele que salva, aquele a que se acusa e aquele a quem se implora e, portanto, aquele em quem se confia e espera.²⁰²

Podemos ainda dizer, partindo do prólogo, que Deus se apresenta desde início como fiador de Job. Isto se vê no debate entre Deus e Satanás quando Deus mostra confiança no seu «servo Job» (*Jb* 1,8; 2,3).²⁰³ Ao mostrar esta confiança na integridade da fé de Job, fossem quais fossem as provações, Deus garantia a sua segurança em relação a Job. Deus parece comprometer-se com Job a partir de um conhecimento que brota de uma amizade, sublinhando a dimensão de amizade que existe normalmente entre o devedor e o fiador. Esta amizade leva, por seu lado, o devedor a confiar e a ter esperança no seu fiador.

Com efeito, podemos concluir que neste texto está inerente uma confiança e esperança de Deus em Job que, desde o início, apostou no seu «servo Job» e continuaria a ser o seu fiador no céu. Deus em consequência, torna-se o objeto da esperança de Job. Ao invocar Deus como o seu fiador, Job, por sua vez, afirma a sua confiança, tanto na amizade de Deus definida pela sua proximidade, como na sua capacidade salvadora.

c. *Jb* 19,25-27²⁰⁴

וְאֲנִי יָדַעְתִּי כִּי אֶחְיֶה וְעַל־עֶקֶר יָקוּם: ²⁵

וְאַחַר עוֹרִי נִקְפּוּ-זָאת וּמִבְשָׂרִי אֲחַנּוּהָ אֱלֹהִים: ²⁶

אֲשֶׁר אֲנִי אֲחַנּוּהָ-לִי וְעֵינַי רָאוּ וְלֹא-יָגַר כָּל־יְמֵי בְחַקִּי: ²⁷

²⁵Eu sei que o meu redentor vive e prevalecerá, por fim, sobre o pó da terra; ²⁶e depois de a minha pele se desprender da carne, na minha própria carne verei a Deus. ²⁷Eu mesmo o verei, os meus olhos e não outros o hão-de contemplar! As minhas entranhas consomem-se dentro de mim» (*Jb* 19,25-27).

Segundo Roy B. Zuck, este texto revela uma «magnífica explosão da fé» de Job.²⁰⁵ Ele que antes se encontrava no ponto mais baixo da sua fé por ser caluniado por Deus e pelos amigos, levanta-se agora e sobe até ao ponto mais alto da sua fé em Deus. A primeira afirmação de Job: וְאֲנִי יָדַעְתִּי כִּי אֶחְיֶה «eu sei que o meu redentor vive» (*Jb* 19,25) faz ecoar a categoria judaica de «redentor».

²⁰² Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 342.

²⁰³ Cf. Lévêque, *Job et son Dieu*, 466-467.

²⁰⁴ É importante notar que este texto apresenta várias dificuldades quanto à sua semântica e interpretação. A nossa interpretação é apenas uma das possíveis. Todavia, podemos reparar que as várias interpretações supõem quase sempre a noção da esperança.

²⁰⁵ Zuck, *Sitting with Job*, 279.

A termo hebraico גֹּאֵל (*gō'ēl*) traduzido como «redentor» significa a pessoa que defendeu ou desagravou uma dificuldade de outra pessoa. Pode usar-se também no sentido de dar proteção ou assistência judiciária a um conhecido ou familiar que não conseguisse defender-se (cf. *Lv* 25,23-25, 47-55; *Nm* 35,19-27; *Pr* 23,10-11; *Jr* 50,34).²⁰⁶ O *gō'ēl* é também responsável por vingar o sangue de uma vítima de assassínio. Ele é, portanto, o “vingador” e o “redentor”. O termo assumiu mais tarde, na tradição bíblica duas perspectivas essenciais: a da proximidade e a da libertação. Segundo F. Mies:

A noção de proximidade parental é importante na medida em que limita a vingança e, portanto, a violência. A noção de libertação recebe ainda outra luz na medida em que, se nenhuma possibilidade de redenção for encontrada, o homem pode ser livre, ele e seus filhos, durante o ano do jubileu (*Lv* 25,54): a redenção é de facto uma forma de libertação da escravidão.²⁰⁷

É a partir desta conceção de proximidade e libertação que nos Salmos e na tradição profética o termo é aplicado a Deus. Ele expressa que Deus, pela sua proximidade, é salvador. Deus é visto como o *gō'ēl* do seu povo. Não como vingador de sangue em sentido estrito, mas aquele que se declara próximo do seu povo. Sendo Deus criador, ele aproxima-se dos seus servos e conhece-os pelo nome (cf. *Is* 43,1; 54,5; 69,19).

Job, por sua vez, sendo vítima, pede ao seu *gō'ēl* (Deus) que lhe faça justiça. Ao chamar Deus *gō'ēl* Job sublinha a sua proximidade com Deus. Além disso, ao dizer que o seu *gō'ēl* está vivo, ele expressa a fé do povo judeu num «Deus vivo» (cf. *Js* 3,10; *Is* 37,4; *Os* 2,1; *Sl* 42,3; 84,3). Uma tradução adequada da segunda parte do v. 25 poderia ser «Ele vai levantar-se» (*Jb* 19,25b). Nesta afirmação Job declara que Deus vai levantar-se para julgar e salvar. Na Bíblia, quando Deus se levanta pode querer significar vários fins, por exemplo: para punir (*Is* 28,21); para salvar seus fiéis dos adversários (*Sl* 68,1; 94,16); para julgar e salvar todos os humildes da terra (*Sl* 76,10).²⁰⁸

De uma relação que brote da amizade e proximidade com Deus Job expressa, implicitamente, a sua profunda esperança na salvação de Deus, o seu Redentor, Juiz e Salvador. De facto, é esta proximidade de Deus que informa a sua profunda esperança na salvação de Deus. Podemos dizer que, no fundo, Job considera essa proximidade de Deus mais importante do que a própria salvação.²⁰⁹ Ou seja, ele foca-se mais na proximidade de Deus do que

²⁰⁶ Cf. Zuck, *Sitting with Job*, 280.

²⁰⁷ Mies, *L'Espérance de Job*, 348.

²⁰⁸ Cf. Pietro Bovati, *Ristabilire la giustizia, Procedure, Vocabolario, orientamenti* (AnBib, 110), (Rome: Biblical Institute Press, 1986), 211-212; Clines, *Job 1-20*, 460.

²⁰⁹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 347-358.

propriamente na noção de salvação. Ele nunca pede salvação, mas apenas que Deus lhe fale e se aproxime dele. Isto exprime uma esperança concreta.

A tradução de São Jerónimo na Vulgata, traduz: $\text{עַל־עַפְרָי יִקְוּם}$ por «*surrecturus sum*» (ressuscitarei), tornando Job um profeta da sua própria ressurreição.²¹⁰ Em sentido anacrónico, o objeto da sua esperança é a sua ressurreição²¹¹. Porém, note-se que o texto hebraico mostra um Job bem descentrado dele mesmo. É a vida do salvador que está em questão «sei que ele vive». Mas é este salvador que Job pressente como vivo, apesar de todas as dificuldades. Ele é um Deus próximo e redentor, mas que poderia parecer ‘morto’ pela força de permanecer surdo. Job entrevê-o, vê-o como próximo. Ele não vê ainda a salvação, não vê Deus eliminar o mal, mas vê Deus como próximo, apesar da distância. Ainda que nas Escrituras estas noções pareçam dificilmente dissociáveis, é a noção de proximidade que Job vê no *gō'ēl*, mais do que a salvação. Ele que em *Jb* 9,11 afirmara que «passa diante de mim e eu não o vejo, afasta-se de mim e não me apercebo», revela, no entanto, que era a visão de Deus que ele espera e, através dela, sentir a proximidade de Deus.

Nos vv. 26 e 27 Job expressa o seu desejo de ver a Deus. Trata-se aqui de um “ver” de fé; um ver que transporta para aquele que está além. É um ver de Deus na sua glória. A tradução dos LXX substituiu o texto hebraico: עֵינַי אֶל־יְהוָה «verei a Deus» por «as coisas que os meus olhos viram» na tradução do v. 26: «ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλῶν ταῦτα παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη» (*Jb* 19,26). Esta tradução não só transforma o futuro em passado, mas substitui a visão de Deus pela de coisas, que o contexto remete para o sofrimento de Job. De facto, a tradução dos LXX desvia a vibrante esperança da visão de Deus, sublinhada pelo texto hebraico para reenviar Job à contemplação do seu sofrimento. Não é necessário dizer «eu espero ver a Deus» para indicar a esperança de um face-a-face: em «verei a Deus» fica bem expressa a certeza de Job.²¹²

Importante também considerar que a esperança é um conceito dialógico e não monológico. A realização da esperança acontece no reencontro de Job com Deus, no seu voltar-se para Deus. Toda esta experiência de Job, e sua correspondente esperança em Deus encontra um paralelo quando, perante a crise do exílio, os sábios de Israel procuravam conduzir o povo

²¹⁰ Cf. Lévêque, *Job et son Dieu*, 472; Alonso Schökel - Sicre Diaz, *Giobbe*, 332-336.

²¹¹ É possível que o targum rabínico de Job e a Septuaginta (de acordo com texto Alexandrino, pelo menos) entendessem o v. 26 como um anúncio da ressurreição corporal e que a Peshitta fizesse o mesmo para o v. 27. Cf. Lévêque, *Job et son Dieu*, 471-473. A exegese de alguns Padres também foi nesta direção. Talvez São Jerónimo se tenha inspirado na compreensão do v. 26 que a Septuaginta transmitia ou poderia transmitir. Nenhuma versão, porém, interpreta o v.25 como faz Jerónimo neste versículo em que ele se desvia resolutamente da Vetus Latina. Sobre as influências de Jerónimo na sua tradução do Antigo Testamento, veja W.L.Newton, *Influences de l'Ancien Testament sur la traduction de saint Jérôme*, em CBQ 5 (1943), 17-33.

²¹² Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 402-403.

a uma esperança profunda em Deus. Tratava-se, mesmo sofrendo o exílio, de buscar a esperança e o reencontro de Israel com Deus. Tal como Israel esperava que Deus lhe falasse e se aproximasse, também Job mostra o mesmo desejo como vemos seja no seu grito seja no seu silêncio. Não é por acaso que os grandes textos que nos falam de esperança no Livro de Job (*Jb* 16,18-22; 17,2-3; 19,25-27), foram provavelmente redigidos no tempo do exílio.²¹³

Em suma, estes três textos mostram uma expressão fortíssima da esperança de Job. Portanto, embora não contenham uma alusão explícita à palavra «esperança», eles demonstram a esperança de Job no concreto. Daí a tradição considera Job como alguém que esperava em Deus.

2.2 A esperança de Job: linguagem e esperança (as «Três Vidas»: *Jb* 1,1-12; 2,11-37; 42,10-17)

Depois de olharmos para a dinâmica da esperança de Job na sua linguagem explícita e implícita, queremos agora analisar a esperança de Job na relação entre a sua linguagem e a sua atitude. É propriamente na atitude de Job que se expressa a sua esperança em ato. Pode-se dizer que, mais do que um ou outro texto, é a atitude de Job, ela mesmo que testemunha a sua esperança em Deus. De facto, enquanto o desespero é um conceito monológico que expressa um fecho em si, a esperança é um conceito dialógico, que se esboça, funda e desabrocha na relação. É verdade que Job, no seu sofrimento, se fecha por vezes nele mesmo (cf. *Jb* 14,22; 30,16). Existe, porém, sempre algo de dialógico: um queixar-se a, isto é, Job não geme simplesmente, ele chora para Deus (אל אלוה רלפה עיני: «os meus olhos choram para Deus» 16,20). Mesmo a expressão «a esperança do homem, tu destróis» (*Jb* 15,19c) que, no seu conteúdo, expressa em si mesma uma forte acusação, é uma luz no desespero, enquanto implica no ato da palavra esta confiança e esperança por vezes mínima.

Tendo em conta que a esperança como ato pressupõe tanto a dimensão relacional ou dialógica como temporal consideraremos agora a esperança de Job no seu eixo temporal. Este eixo remete-nos às chamadas «três vidas» da esperança de Job que abarca os textos *Jb* 1,1-12, *Jb* 2,11-37,24 e *Jb* 42,10-17 respetivamente.²¹⁴

Como já foi dito no primeiro capítulo deste trabalho, a esperança pressupõe uma relação com o tempo. Ao contrário do desespero que vive na perceção de um tempo fechado, a esperança abre-se ao tempo futuro. Esta abertura para o futuro alimenta-se na tensão contínua

²¹³ Tirando o Prólogo e o Epílogo (caps. 1-2 e 42,7-17), assim como o Hino à sabedoria (cap. 28), o resto do livro de Job foi provavelmente redigido neste período do exílio (586-538 a.C).

²¹⁴ Segundo a designação de Françoise Mies; Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 304.

de esperança de bem. Neste sentido, a esperança, na sua dimensão temporal, pode ser compreendida em dois momentos distintos: no momento do ato de esperar, o presente, e, posteriormente, no momento da verificação da esperança, quando se revela ilusão ou realidade. Esta distinção aplica-se também à esperança de Job em Deus. De facto, o eixo do tempo de Job não é linear ou homogéneo. A sua esperança é condicionada pelos eventos dramáticos que se manifestam distintivamente no presente do próprio ato de esperar (ou do não esperar). Esta esperança será posteriormente experienciada como ilusória ou realidade. Estes eventos do drama vital marcaram as «três vidas» ou momentos da esperança de Job que iremos considerar a seguir.

2.2.1 A esperança de Job na «Primeira Vida» (*Jb 1,1-12*)

Os vv. 1-12 do primeiro capítulo fazem parte do prólogo do Livro de Job. Nos primeiros cinco versículos descreve-se o estado inicial de Job (*Jb 1,1-5*). Job experiencia uma vida de plenitude, estabilidade, bênção, felicidade, fortuna, justiça e sabedoria. A atitude de Job como um «temente a Deus e alguém que se desvia do mal» (*Jb 1,1*: וסר מרע ירא אלהים) revela, não uma situação passageira, mas essa identidade estável na qual Job se encontrava nessa altura. Isto é também evidenciado, semanticamente, pelo uso do particípio durativo. Todavia, tendo em conta a estabilidade da sua vida, a grande questão aqui é perguntar se há, nesta primeira fase da sua história, quaisquer indícios ou referências à esperança de Job? Melhor dito, se Job ainda demonstra esta dimensão temporal da esperança que remete a um olhar para o futuro? Pelo visto, não se encontra nenhuma referência tanto em termos de vocabulário como em qualquer metáfora que expresse uma perspectiva da expectativa ou esperança.²¹⁵

De facto, a única referência explícita de uma ligação ao futuro é expressa nos holocaustos de Job, oferecidos pelos seus filhos. Sendo sacrifícios de expiação, Job, embora não esteja sob nenhuma obrigação como pai, oferece-os em função da expiação dos pecados dos seus filhos. Diz ele: «Talvez os meus filhos tenham pecado, ofendendo a Deus no seu coração» (*Jb 1,5*).²¹⁶ Com efeito, parece Job está a expressar medo pelos seus filhos. Embora não se aluda ao medo de Job, na linha do pensamento de Heidegger, o medo pelos outros pode revelar o medo de que os outros possam ser tirados de nós.²¹⁷ Ou seja, ao expressar-se medo pelos outros, pode supor-se o medo de os perder tanto em termos de existência como de relacionamento. Portanto, o ato de oferecer holocaustos pelos outros atesta esse medo pelos

²¹⁵ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 304-305.

²¹⁶ Para a tradução de בני por «meus filhos», veja Clines, *Job 1–20*, 2. Para a tradução de ברך por «maldição» veja Gordis, *Book of Job*, 13.

²¹⁷ Cf. Heidegger, *L'être et le temps*, par. 30, 177.

outros. É um medo que tem a ver com o passado, mas expressa também uma relação com o futuro, marcada pela esperança. É precisamente nesta dinâmica que se insere a noção da esperança de Job: a esperança de que os seus filhos não lhe sejam tirados.

De facto, não podemos, em nenhum sentido, desvalorizar a esperança de Job expressa neste texto. Embora Job expresse esperança por outros, a esperança é muitas vezes entendida como esperança para si. Ela está implícita e refere-se sempre ao sujeito da enunciação e do ato de esperar, pois tem implicações no sujeito. Dito isto, é importante notar, mais uma vez, que nestes versículos que fazem referência ao começo da história de Job, a orientação para o futuro parece ausente exceto quando se trata de «outros» (dos seus filhos).

Nos versículos seguintes deste primeiro momento (*Jb* 1,6-12) encontramos o relato do encontro entre Deus e Satanás. Neste encontro Deus mostra confiança no «seu servo» Job e Satanás, por sua vez, aposta com Deus. Satanás insinua que a fidelidade de Job para com Deus estará limitada a uma temporalidade. Nesta aposta, podemos identificar as esperanças opostas dos dois protagonistas: Deus e Satanás. A Esperança de Deus baseia-se na confiança em Job e situa-se na esperança num mundo futuro em que Job mantenha a sua fidelidade, mesmo perante provações. A esperança de Satanás, por outro lado, baseia-se na suspeita de que Job amaldiçoaria Deus, evidenciando que a sua lealdade poderia ser condicionada. De facto, desde o livro de Génesis temos as ressonâncias desta atitude de Satanás. Como a serpente do Génesis (cf. *Gn* 3,1-5), Satanás é a figura da dúvida, da acusação e da suspeita.²¹⁸ De facto, as duas personagens apostaram, é porque há, de uma certa forma, risco. Isto mostra que a esperança de ambos não se baseia em nenhuma certeza ou necessidade, mas ambos se comprometem a si mesmos e até comprometem a sua credibilidade. Portanto, a esperança revelada nesta aposta de Deus também se insere na dinâmica da esperança pelo «outro» que neste caso é Job.²¹⁹

Resumindo, podemos estabelecer que, a partir de uma leitura da esperança de *Jb* 1,1-12, existe uma referência implícita à esperança em ato das personagens em destaque neste episódio. Tanto Job como Deus e Satanás expressaram a sua esperança em atos concretos. Job expressa-a no ato de sacrifício de holocaustos pelos seus filhos. Deus e Satanás expressam a sua esperança numa aposta, embora nos sentidos opostos. Trata-se, portanto, de uma esperança em ato.

²¹⁸ Cf. André Wénin, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament*, (TB), (Paris: Cerf, 1995), 47-50.

²¹⁹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 307.

2.2.2 A esperança de Job na «Segunda Vida» (*Jb 2,11-37,24*)

Depois de olharmos para a esperança de Job nesta primeira apresentação da sua história, vejamos agora a esperança no segundo momento narrativo sobre a vida de Job. Esta parte do livro abarca *Jb 2,11-37,24*. Ao contrário do primeiro momento da sua vida, esta fase da vida de Job é marcada geralmente pela turbulência, sofrimentos e perda de tudo que ele possuía. Estes acontecimentos influenciam em grande medida o comportamento de Job ao longo do livro. Começando pelo seu silêncio depois de ter perdido tudo, Job avança para uma fase marcada por lamentações, até chegar a famosa teofania que deu início à narração da última fase da sua vida, como iremos ver.

As referências, tanto explícitas como implícitas, à noção da esperança em Job concentram-se, em grande parte, no segundo momento da sua vida. Portanto, podemos considerar que a «segunda vida» de Job, como acontece nos outros dois momentos, é marcada profundamente pela categoria da esperança. A referência aos tais «três grandes textos» da esperança afirma essa suposição.

O primeiro momento desta fase (*Jb 2,11-13*) da sua vida é marcada pelo silêncio. Depois das desgraças que lhe tinham acontecido, Job e os seus três amigos, sentam-se no chão e passam sete dias e sete noites a dialogar entre eles (*Jb 2,13*).²²⁰ Não podemos esquecer, porém, que depois da segunda onda de provações que atingiu Job com uma lepra maligna (*Jb 2,7*) até a chegada dos seus amigos, devia ter passado um tempo considerável.²²¹ Depois desse período do qual nada se sabe, a «segunda vida» de Job continua com uma pausa no tempo: um tempo de sete dias e sete noites, ou seja, um tempo longo e completo.

Neste texto o narrador concentra-se nos amigos. Através deles percebemos as ações e atitudes de Job. Estes amigos que não tinham reconhecido Job na primeira instância por ele estar tão desfigurado (*Jb 2,12*). O texto diz-nos que estes amigos «viram que o seu sofrimento era muito grande» (*Jb 2,13*). Portanto, através dos amigos, o leitor chega ao conhecimento do estado de Job. No entanto este conhecimento limita-se apenas a sinais visíveis e exteriores, na medida em que os amigos veem apenas o sofrimento de Job a partir do silêncio.²²² Como salienta o Radermakers, o uso do verbo hebraico לָגַל (que significa «ser grande» ou «crescer») pode implicar que a frase seja traduzida como: «viram que o seu sofrimento crescia

²²⁰ Esta pode significar uma semana de luto como atesta *Si 22,12*: «o luto por um morto dura sete dias».

²²¹ Cf. Clines, *Job 1–20*, 55-56.

²²² Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 312.

significativamente ou fortemente».²²³ Pode-se considerar-se então uma mudança na atitude de Job, mas esta não permite o conhecimento concreto sobre a sua esperança. Nada é dito sobre o seu estado de espírito ou estado interior.

Depois deste período de silêncio seguem-se as lamentações de Job (*Jb* 3). Job começa por amaldiçoar o dia do seu nascimento. Ele na sua lamentação inicial não tinha nenhuma orientação para o futuro e não espera nada, pois, na sua orientação, vira-se para o passado, lamentando ter nascido.²²⁴ Já Suzanne Boorer vê nesta afirmação a presença da esperança de Job, pois este afirmaria a sua esperança na morte (cf. *Jb* 3,6-7).²²⁵ F. Mies, pelo contrário, pensa que o arrependimento de nascer, parece mais acentuado do que a sua aspiração de morrer, até porque a morte esperada acabou por não chegar. Apesar da sua doença, a morte tanto desejada por Job não acontece.²²⁶

Em seguida Job faz alusões ao Sheol, fazendo-o parecer desejável.²²⁷ Isto poderia dar entender que Job de qualquer forma se orienta para um futuro. Mas, como salienta F. Mies, o Sheol não é precisamente o futuro esperado de Job como lugar de descanso, mas o presente de sofrimento e de angústia (cf. *Jb* 3,16-19).²²⁸ O Sheol, portanto, prolonga o seu desejo de não nascer. De facto, a única coisa que nos supõe qualquer orientação para o futuro neste texto é o medo de Job (*Jb* 3,25: «Todos os meus temores caíram sobre mim e aquilo que eu temia veio atingir-me»). Segundo Heidegger e Levinas, o medo tem uma dupla estrutura: medo *de* (objeto ou agente de medo) e medo *para* (o destinatário de medo).²²⁹ Em *Jb* 3,25, Job especifica claramente que ele tem medo, mas o objeto deste medo não é especificado. O medo pode ser considerado como uma emoção presente diante de uma ameaça ou um mal futuro, real ou imaginário. Trata-se de um medo que sem objeto, pode ser considerado como angústia, pois é apenas a angústia que pode existir em si mesma, sem determinar o agente ameaçador.²³⁰

Podemos então dizer que, nesta fase da sua lamentação, Job via a sua relação com o tempo em duas formas. Na primeira opção, ele via a sua relação com o tempo como

²²³ Cf. Radermakers, *Dieu*, 291.

²²⁴ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 172-178.

²²⁵ Cf. Boorer, «Job's Hope», 104.

²²⁶ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 313.

²²⁷ Cf. Roland R. Murphy, «Job», em *Comentário Bíblico Internacional*, ed. Farmer, et tal (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999), 699.

²²⁸ Reparamos que mesmo se considerássemos o Sheol como o futuro esperado por Job, esse futuro está inteiramente subordinado ao relacionamento positivo que ele teria com Deus. Com isso, podemos dizer que o eixo temporal da esperança seria dependente do eixo relacional da mesma, o que foi sublinhado por Jean Lévêque nos estudos dos «três grandes textos» sobre a esperança, como acabamos de referir nas páginas 59-65 deste trabalho; (Cf. Lévêque, *Job et son Dieu*, 460-489).

²²⁹ Cf. Heidegger, *L'être et le temps*, §30, 175-177; Emmanuel Levinas, «La mort et le temps», *ID.*, *Dieu, la mort et le temps* (Figures), (Paris: Grasset, 1993), 58.

²³⁰ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 314-315.

arrependimento por ter nascido. Este nascimento que o obrigava a viver um presente de sofrimento, fechando-se assim ao futuro numa espécie de desespero. A outra opção é que Job via a sua relação com o tempo como uma «angústia difusa», a angústia de um futuro indeterminado, mas ameaçadora. É nesta segunda opção que podemos intuir uma orientação de Job para o futuro e, portanto, uma expressão da esperança, embora de modo negativo.

Depois de olharmos para a dinâmica da esperança de Job nos primeiros acontecimentos neste segundo momento da sua vida, averiguaremos agora sinteticamente a dinâmica da mesma nos ciclos do discurso no livro (*Jb 4-27*).²³¹

Antes de considerar a noção da esperança neste ciclo de discursos, F. Mies procurando explicar que a natureza da esperança encontrada nestes textos, explicita que a esperança é intencional. Esta esperança, pela sua própria natureza, enquadra-se na perspectiva de uma “*esperança de*” versada em direção aos seus objetos. Com este pressuposto podemos, então, abordar a esperança de Job a partir dos seus objetos de esperança e não necessariamente apenas pelas palavras explícitas que se referem à esperança. De facto, esperar nem sempre é esperar algo, mas esperar em todas as direções, no absoluto, além de qualquer objeto de esperança, numa confiança radical no tempo, de quem simplesmente diz “Espero”.²³²

Segundo Suzanne Boorer, um dos primeiros objetos da esperança de Job nestes discursos é o da prova, (cf. *Jb 9;13;16;23;31*).²³³ Job perante as provações, declara ser inocente e afirma ser vítima de Deus. De Vaux estabelece nos seus estudos sobre as instituições judaicas no AT que os partidos envolvidos no julgamento judaico são: o juiz, a vítima, quem apresenta a denúncia (este pode coincidir com a vítima), o acusado e as testemunhas de acusação ou defesa.²³⁴ Sendo uma vítima nestas provações, Job espera ser defendido como qualquer vítima de um julgamento judeu. Em *Jb 13,15* Job declara:

הוּ וְקִטְלֵנִי (לֹא) [לִי] אֵינִי אֶל־דֵּי־רָכִי אֶל־פְּגִיו אֲדִקֶּה:

Mesmo que me tire a vida, não tenho outra esperança, e defenderei a minha causa diante de Deus (*Jb 13,15*).

Neste versículo está contida uma referência explícita à esperança no uso do termo יָחַל. Job declara, neste texto, o seu desejo de justificação no encontro com Deus, mediante

²³¹ Notamos que os três grandes textos da esperança (*Jb 16,18-22; 17,2-3; 19,25-27*) já destacados como referências implícitas da esperança encontram-se neste grupo de discursos, portanto não serão objeto do nosso estudo aqui. Para entender a dinâmica da esperança de Job nestes textos, veja 59-65.

²³² Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 318.

²³³ Cf. Boorer, S., *Job's Hope*, 108.

²³⁴ Cf. De Vaux, *Les Institutions d'Ancient Testament*, t. 1, (Paris: Cerf, 1997 (1958)), 239-240.

provações, sofrimentos e até acusações dos seus amigos.²³⁵ A grande questão levantada aqui é se há uma possibilidade de um homem justificar-se (em termos jurídicos) ou exonerar-se diante de Deus? Para responder a esta questão, o próprio Job em *Jb* 9,2-3 diz:

אֲמַנָם יִדְעֵתִי כִי־כֵן וּמִה־יִצְדֵק אֲנִי שׁ עִם־אֱלֹהִים²

אִם־יִתְחַפֵּץ לְרִיב עִמּוֹ לֹא־יִעֲנֶנּוּ אֶתֶת מִנִּי־אֱלֹהִים³

²Na verdade, eu sei que é assim: Como poderia o homem justificar-se diante de Deus? ³Se quisesse discutir com Ele, não lhe responderia uma vez entre mil. (*Jb* 9,2-3)

Neste texto, o próprio Job reconhece que o homem não pode justificar-se diante de Deus, porque será sempre um procedimento fútil na parte do homem.²³⁶ Isto nos leva a asseverar que o contexto de justificação de que Job fala é mais sapiencial do que judicial. Isto porque o homem não poderia estar diante de Deus, nem sequer o confrontar ou defender-se diante d'Ele (cf. *Jb* 9,13-19). Mesmo se esse encontro fosse possível, ele não poderia ter sucesso, pois Deus poderia não responder (cf. *Jb* 9,3).

Mais adiante, encontramos outras alusões ao desejo de Job de se justificar diante de Deus em *Jb* 13,14-27 e *Jb* 23,4-7, mas de forma mais metafórica. F. Mies defende esta análise metafórica e simbólica dos textos dizendo:

As palavras usadas nas passagens citadas não são inequívocas. O discurso e a resposta não são apenas a acusação e a defesa no contexto de um julgamento: são também atos de linguagem que pretendem extirpar a relação da violência, e constituem atos relacionais e pacíficos. Se Job, portanto, espera um julgamento para ver o seu direito ser afirmado, ele espera também uma troca de palavras: uma relação.²³⁷

Resumindo, podemos supor que todo este desejo de justificação feito por Job só conduz a uma coisa: a sua esperança de ver Deus face a face. Este desejo vai ser afirmado mais adiante na célebre declaração de Job em *Jb* 19,26-27: «[...] e depois de a minha pele se desprender da carne, na minha própria carne verei a Deus. Eu mesmo o verei, os meus olhos e não outros o hão-de contemplar [...]».²³⁸

Depois do hino à sabedoria em *Jb* 28, seguem-se os discursos finais de Job (*Jb* 29-31). Nestes discursos, observamos uma mudança de tom em comparação aos discursos que precederam *Jb* 28. Isto provavelmente devido ao efeito da revelação da sabedoria de Deus que ensina como viver com sabedoria (*Jb* 28,28: «O temor do Senhor é a sabedoria, e fugir do mal

²³⁵ Cf. Boorer, «Job's Hope», 109.

²³⁶ Cf. Bovati, *Ristabilire*, 96.

²³⁷ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 322-326.

²³⁸ Para saber mais sobre este texto cf. pp. 62-65 deste trabalho; veja também, Lévêque, *Job et son Dieu*, 460-478; Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 243-375.

é a inteligência». Fazendo uma espécie de discurso autobiográfico, Job centra-se no seu passado, expressando o paradoxo de uma esperança orientada para o passado (cf *Jb* 29,2).²³⁹ De facto, o futuro desejado é um retorno ao passado, o que é uma coisa impossível. Todavia, isto é um sinal de que Job não esqueceu o que o Deus esperado fez por ele no passado e, pela primeira vez, ele lembra-se do seu “passado”.²⁴⁰

Resumindo, em *Jb* 30, Job abre o seu horizonte para o futuro, esperando a felicidade e luz (*Jb* 30,24-25), que não tinham sido plenamente realizadas, pois o que lhe vieram são infortúnio e trevas (*Jb* 30,26). Também em *Jb* 31 Job recorda a Deus os pecados que ele poderia ter cometido no passado, mas não os cometeu. Isto é em função de provar a sua inocência. Ele esperava que Deus olhasse para os seus esforços do passado em manter a sua fidelidade e afirma a sua inocência. Trata-se, nestes últimos capítulos, de uma esperança vivida no tempo presente. É precisamente a esta esperança vivida no tempo presente que Deus responde.

Os discursos de Eliú (*Jb* 32-37) também se enquadram na lógica da esperança de Job neste segundo momento da sua vida, mas de maneira menos acentuada. Trata-se de discursos e não de eventos que sejam vividos por Job.

2.2.3 A esperança de Job na «Terceira Vida» (*Jb* 42,10-17)

Os versículos em causa situam-se no epílogo biográfico do livro onde Job se encontra a restauração da estabilidade que marcou a «primeira vida» (cf *Jb* 1,1-12). Depois da oração pelos seus amigos, Job recupera todos os seus bens em duplicado (cf. *Jb* 42,10). Este gesto de oração de Job pelos seus amigos marca uma grande viragem na relação com os seus amigos. Isto, tendo em conta o quanto eles o traíram, acusaram e lhe deram uma esperança ilusória. De facto, como sublinha Jean Lévêque, a oração ou intercessão (התפלל בער) por alguém implica confiança e esperança em Deus, como no caso da sua história inicial.²⁴¹ Soren Kierkegaard também afirma a mesma perspetiva quando disse que rezar significa ter esperança.²⁴²

Quanto à dimensão temporal, pode-se dizer que, além de ser um ato presente, rezar pressupõe um tempo futuro. Portanto, rezar a Deus significa acreditar que o tempo pertence a Deus pois é nele que repousa todo o tempo. Podemos ainda recorrer ao que acontecia com Job na primeira fase da sua vida e dizer que rezar pelos outros expressa a esperança de bem, um bem esperado de Job para os seus filhos. A única nuance, no caso de oração de Job pelos seus

²³⁹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 382-285.

²⁴⁰ Cf. Lévêque, *Anamnèse*, 233.

²⁴¹ Cf. Lévêque J., *Épilogue*, 44-49.

²⁴² Cf. Soren Kierkegaard, *Maladie*, 195-198.

amigos, é que Job expressa a sua esperança de que eles se arrependam e sejam salvos. Tendo em conta o desespero prévio de Job nos seus amigos, a oração por eles demonstra que Job aprendeu. Aprendeu pela própria experiência na «segunda vida» e na teofania, a ter esperança neles. Ou seja, com a sua esperança em Deus cumprida, ele encontra o caminho para os outros.²⁴³

De facto, sabemos que na «segunda vida» Job esperava encontrar Deus, essa era a proximidade que ansiava. Uma vez que este encontro acontece, a sua esperança realiza-se. Então Job, numa conversão profunda, aprende a esperar em Deus e isso permite-lhe esperar também nos outros. Esta esperança entra na mesma dinâmica da esperança em Deus em relação aos seus filhos na «primeira vida», embora no primeiro caso testemunhasse mais temor do que confiança (cf. *Jb* 1,5).

A esperança de Job em Deus em relação aos seus amigos também nos remete a um valor neotestamentário e evangélico, pois trata-se de uma esperança pelos adversários («rogai pelos vossos perseguidores»: cf. *Mt* 5,44; *Lc* 6,28). Como supõe Jean Lévêque, não é a primeira vez que o Livro de Job nos oferece uma doutrina tão elevada. Com esta doutrina, Job entra na categoria dos grandes intercessores nas Escrituras.²⁴⁴

Numa outra instância, é obvio que no epílogo onde se situa esta «terceira vida», não podemos encontrar um vocabulário que exprima claramente a esperança, mas, como afirma Beauchamp, a restauração de Job e o facto da criação de uma nova família (cf. *Jb* 42,13) demonstra uma esperança em ato.²⁴⁵ No percurso desta restauração, Job cede uma parte da herança dos seus filhos às suas filhas: «[...] e o pai deu-lhes uma herança igual à dos seus irmãos» (*Jb* 42,15). Contra o costume em Israel em que as mulheres só podiam herdar de seu pai na ausência de irmãos (cf. *Nm* 27.1-11; 36.1-12), Job sem receio entrega uma parte da herança dos seus filhos às suas filhas.²⁴⁶ Com este gesto, podemos intuir uma tremenda expressão da esperança de Job, no sentido que ele espera um futuro feliz para a sua família. Assim se afirma que Job pensa no bem-estar e na harmonia da sua família, demonstrando a sua responsabilidade para com todos.²⁴⁷

²⁴³ Cf. A Dinâmica de esperança no Diálogo de Job com os seus Amigos (*Jb* 3-37), Capítulo 2 deste trabalho, 50-54.

²⁴⁴ Outros exemplos nesta dinâmica de intercessão são: Abraão por Sodoma (*Gn* 18,22-32); Moisés pelo povo (*Ex* 32,11-14; *Nm* 11,2; 21,7; *Dt* 9,25-29) e por Aarão (*Dt* 9,20); Samuel por Israel (1 *Sam* 7: 8-12); Amós pelo povo (*Am* 7,2,6); Jeremias pelo povo (*Jr* 7,16; 11,14; 14,11; 37,3; 42,2-4,20). Cf. Lévêque, *Job. Le livre et le message*, (CE), (Paris: Cerf, 1985), 85.

²⁴⁵ Cf. Beauchamp, *Bible, livre d'espérance*, 73-74.

²⁴⁶ Cf. De Vaux, *Institutions*, T. 1, 89-91.

²⁴⁷ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 430-438.

Em suma, a esperança na «terceira vida» enquadra-se na dinâmica da esperança em relação ao outro. Trata-se de uma esperança de Job em Deus em relação aos seus amigos e à sua família. Assim, Job expressa uma esperança em Deus, em função de um futuro feliz e harmonioso para a sua família, em toda a sua radicalidade e novidade na tradição veterotestamentária.

Este capítulo visou aflorar a singularidade do dinamismo da esperança nas palavras de Job. Para isso, estudou-se a dinâmica da esperança nas palavras de Job e outras personagens principais no livro. Procurou-se sublinhar lugares onde se fala explicita e implicitamente da esperança. Descobrimos, neste estudo, referências explícitas a partir da presença dos principais vocabulários usados para designar a esperança no AT. Notamos que estes se concentram no diálogo de Job com os seus amigos e Eliu (*Jb 3-37*), o que sublinha a dimensão dialógica e relacional da esperança. Depois disso, procuramos enquadrar as referências implícitas à esperança no livro. Descobriu-se, no processo, uma dinâmica interessante nos chamados grandes textos da esperança no Livro de Job. Por fim, a segunda parte desta investigação centrou-se na dinâmica da esperança a partir da sua dimensão temporal nos três grandes momentos da vida de Job. Cada momento da vida de Job é marcado por uma dinâmica própria, assim como por acontecimentos diferentes. Constata-se, pois, que a noção da esperança está presente em todas as fases e momentos da vida de Job.

Capítulo 3 - Job e as Razões da Esperança

Após analisar a semântica da esperança no AT, remetendo-nos ao texto hebraico e à tradução dos LXX, e lançando um primeiro olhar para a especificidade do Livro de Job (no primeiro capítulo), procurou-se, no segundo capítulo estudar a singularidade do dinamismo da esperança nas palavras de Job. Neste capítulo, situaremos a novidade de um contributo da exegese recente, que se focaliza nas razões da esperança de Job, na imaginação da esperança e na possibilidade de esperar em Deus.

3.1 Job e a imaginação da esperança

A esperança pressupõe a imaginação, pois, por ela, o homem adquire ideias ou representações do que ele espera, em formas de ideias e imagens. Com efeito, podemos dizer que Job é um homem de imaginação fértil porque é um homem de esperança. Ele espera pela relação e proximidade de Deus.

3.1.1 Job e a esperança além de seus objetos

Identificamos no nosso estudo da esperança de Job, no segundo capítulo, duas dimensões da esperança: a dimensão temporal e a relacional. O eixo temporal da esperança remete-nos para um objeto específico da esperança, o esperado (*o telos*), que pode ser um bem futuro e as suas representações. O eixo relacional, por sua vez, não nega a tensão para o futuro, que é o carácter principal do eixo temporal, mas permite transcender os objetos da esperança para viver, através do outro, a confiança no «outro» e «no tempo». Esta dimensão sublinha o facto de que esperar é inclinar-se tanto para o futuro como para o outro.²⁴⁸ Esta, de facto, é a esperança de Job, pois ele mais do que os objetos da esperança, e os bens que podia receber, espera apenas o próprio Deus.

Uma das grandes questões colocadas no Livro de Job é a questão da possibilidade de prescindir de qualquer representação do que se espera. Posto de uma outra maneira, podemos perguntar se há uma possibilidade de se manter, por muito tempo, no impasse do tempo na única esperança por outro? Pelos vistos, podemos dizer que Job, pelos acontecimentos no segundo momento da sua vida, chegou a “um beco sem saída” quanto à questão do tempo. É de facto, isto que o levou a amaldiçoar o dia em que ele nasceu e a desejar a morte e o Sheol (*Jb*

²⁴⁸ Cf. Marcel, *Esquisse*, 57.

3). Parece que para Job o tempo não lhe dá mais possibilidades, pois perante a situação da perda dos seus filhos, da sua saúde, e o seu próprio estado social, nunca expressa uma esperança na restauração destas coisas. Enfim, Job não vê o futuro como uma restauração do passado, nem prevê nada radicalmente diferente. Ele expressa a sua esperança em Sheol como um lugar de descanso (*Jb* 3,13-15) e de abrigo (*Jb* 14,13). Mas, o Sheol é também um lugar de escuridão e desordem (*Jb* 10,21-22) e, portanto, um fator de desespero.

Com efeito, a consequência da imaginação e representação, possibilitada pela esperança no Sheol só conduz ao desespero e, portanto, exige uma mudança do foco de Job. Em consequência, Job retorna a Deus expressando nele o foco da sua representação do futuro. Somente quando ele associa Deus a essa representação do futuro, a sua esperança se torna mais consistente.

Disse ele:

¹³Oh! Se me escondesses na mansão dos mortos e me ocultasses, até se aplacar a tua cólera! Se me fixasses um limite para te lembrares de mim! ¹⁴Acaso voltará a viver um homem morto? Esperaria todo o tempo do meu combate até que me viessem render. ¹⁵Tu me chamarias e eu responderia, se quisesses rever a obra das tuas mãos. ¹⁶Tu conheces todos os meus passos; mas perdoa os meus pecados. ¹⁷Encerra-os num saco e apaga as minhas iniquidades. ¹⁸Assim como a montanha se desmorona, e o rochedo muda de lugar (*Jb* 14,13-17).

A partir deste texto, observamos que é o eixo relacional que fundamenta a representação do Sheol como um bem futuro esperado, embora à primeira vista, parece que Job expressa uma descontinuidade entre os dois tempos. Esta representação do Sheol, no fundo, é uma representação pobre, pois a necessidade se fundamenta numa relação mais segura. É aí que entra Deus na “cena”, quem Job espera, pois apenas em Deus se conjugam os dois eixos da esperança: o eixo temporal e o relacional.²⁴⁹ Deus é próximo e, ao mesmo tempo, o outro que há de vir. Como já tínhamos referido no capítulo anterior, Job, acima de tudo, deseja a proximidade de Deus mais que a sua salvação.

Segundo Jacques Vermeulen, este desejo da proximidade de Deus e de se formar representações de Deus não é o fim, nem deve ser o ponto culminante da esperança de Job. Isto é, a esperança deve ir para além das representações do próprio Deus²⁵⁰. Para realizar essa esperança que vai para além das representações que Job tem de Deus, é preciso que Job supere as outras imagens de Deus, como: a do alqueiro que o leva por alvo (*Jb* 6,4; 7,20; 16,12-13), a

²⁴⁹ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 405-406.

²⁵⁰ Cf. Jacques Vermeulen, «Dieu et ses représentations antagonistes dans le livre de Job», *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/théologie, Homage à l'abbé Daniel Coppierters de Gibson* (1929-1983), (PFUSL, 33), (Bruxelles: FUSL, 1985), 594-599.

da besta que o leva como presa (*Jb* 10,16), a do vento que afasta uma folha ou palha seca (*Jb* 13,25), a de um guerreiro que o toma por inimigo (*Jb* 16,14), entre outras.²⁵¹ Todas estas imagens são ligadas à vida presente de Job («segunda vida» (*Jb* 2,11-37,24), uma vida marcada pelo sofrimento e do medo no futuro.

É preciso notar, todavia, que as metáforas acima mencionadas também se encontram na tradição bíblica. Por exemplo, a imagem de Deus como uma besta aparece no livro do profeta Oseias que se refere a Deus como “um leão para Efraim” e um “leãozinho para a casa de Judá” (*Os* 5,14). Isaías, por sua vez, vê no leão a força de Deus para salvar o seu povo:

Assim como o leão e as suas crias rugem sobre a presa, e, ainda que venha contra eles um tropel de pastores, não se deixam intimidar pelos gritos, nem alarmar diante do tumulto, assim o Senhor do universo descera para pelejar sobre o monte Sião, sobre a sua colina (*Is* 31,4).

Esta referência mostra que a imagem de Deus como uma besta não é unívoca pois, aqui, Deus é apresentado como um leão que salva o seu povo. Em *Sl* 74,13-14, Deus é também apresentado como quebrador de crânios, na mesma dinâmica de uma agressão que traz a salvação ao seu povo. Também em *Lm* 3,12-13 Deus é referido como o arqueiro, mas a sua violência é justificada pelo pecado (*Lm* 3,40-42) e superado pela compaixão divina que nunca se esgota (*Lm* 3,21-23). No mesmo sentido, o Deus guerreiro é invocado na Bíblia como libertador e salvador (cf. *Jr* 20,11; *Sl* 19,6; 78,65). Comparando estas imaginações com as de Job, é importante salientar que a função e duração da violência divina associada a Deus, é vista por Job como algo destrutivo e eterno, e não no sentido da salvação, como é expressa nas outras referências bíblicas.²⁵² É precisamente esta imagem de Deus que Job precisava de superar.

Job também precisava de passar pela imagem de Deus fundamentada na teoria da retribuição. Os amigos de Job, fundamentados na teoria tradicional da retribuição, associaram a Deus uma imagem falsa de quem age pela lei da retribuição. Como afirma David Clines, enraizados na doutrina da retribuição, os amigos de Job admiraram-se com a falta da admissão da culpa e arrependimento, por parte de Job, e a insistência na sua inocência.²⁵³ John E. Hartley, por sua vez, critica essa atitude dizendo que pelo exemplo destes três amigos, o autor do Livro de Job fortemente denuncia a prática do uso de argumentos decetivos para defender Deus (*Jb* 13,7-12).²⁵⁴ Segundo ele, se Job seguisse os conselhos dos seus amigos, ele confirmaria a asserção de Satanás de que os seres humanos são autorreferenciais na sua homenagem e adoração a Deus e apenas utilizam Deus para os seus ganhos pessoais. É isto que consiste na

²⁵¹ Cf. Lévêque, *Job et son Dieu*, 372-376.

²⁵² Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 457.

²⁵³ Cf. Clines, *Job 1-20*, 251.

²⁵⁴ Cf. Hartley, *The Book of Job*, 49.

essência do pecado.²⁵⁵ Pelo contrário, Job não caiu no argumento decetivo dos seus amigos e não cedeu à imagem de Deus como quem opera a partir da lei da retribuição. Ele mantém-se firme e, com efeito, a sua esperança emerge apesar do impasse do tempo, transcendendo qualquer objeto esperado²⁵⁶. Isto é revelado no desejo da proximidade e relacionamento com Deus.

3.1.2 A interpretação do sofrimento e a imputação do mal

Uma outra grande questão sobre imagem que Job tem de Deus gira à volta da questão do sofrimento. Trata-se do sofrimento de Job na sua «segunda vida» (*Jb* 2,11-37,24). Segundo Francis I. Andersen, a agonia de Job é uma representação do problema do mal no mundo, que é destacado numa forma muito concreto no Livro de Job.²⁵⁷ Esta questão do sofrimento do inocente, como no caso de Job, não é o único na tradição bíblica. Segundo Jean Lévêque, há diversos textos do AT que consideram o sofrimento humano dentro do eixo da pedagogia de Deus. Há ocasiões, no AT, onde o sofrimento permitido por Deus é apresentado como um meio de purificação, expressa na imagem de um caldeirão (cf. *Is* 1,25; 48,10, *Zc* 13, 9, *Dn* 11,35,12,10, *Sl* 17,3, 26, 2, 66, 10). A dor sofrida, como fogo, é destinada à purificação do coração do homem, de todas as suas impurezas (cf. *Si* 2, 2-5, *Jr* 6, 29s, *Sl* 105, 19). Além deste papel purificador, encontramos também o papel de instrução e da revelação dos desígnios de Deus (cf. *Dt* 8,2; 4,36; *2Cr* 32,31; *Sl* 94, 12, 119,71; *Si* 4, 17s). Mais ainda, o sofrimento, na tradição bíblica, serve também como uma chamada à conversão, pela ação da graça da luz (cf. *Sl* 119,67; *Sab* 12,2; *Os* 2,8s; *2Cr* 32,26; *Br* 2,6-10; 27-35). Trata-se de um chamamento para Israel aprofundar o mistério da paternidade de Yhwh (cf. *Pr* 3,12). Por último, muito antes da época dos mártires de Israel, o sofrimento era visto como um valor de intercessão e de resgate. Exemplos típicos desta categoria de sofrimento são o sacrifício da vida de Moisés, em *Ex* 32,30-33, e o sofrimento do “servo de Yhwh”, em *Is* 52,13-53,3s.²⁵⁸

As categorias do sofrimento acima mencionadas inserem-se na lógica de uma expiação que tem como finalidade o bem do sujeito ou do grupo de pessoas. Job, porém, não vê o seu sofrimento nesta lógica. Ele o vê como algo causado e imposto por Deus, e daí a sua imagem de Deus como a causa dos seus sofrimentos. Com efeito, Job irá descrever Deus em várias metáforas, como as acima sublinhadas, associando-lhes as variadas imagens, mas de forma

²⁵⁵ Cf. Hartley, *The Book of Job*, 48.

²⁵⁶ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 407.

²⁵⁷ Cf. Andersen, «The Problem of Suffering in the Book of Job», 181.

²⁵⁸ Cf. Lévêque, *Job, El libro y mensaje*, 60.

negativa. Ele até culpou Deus pelo tratamento que ele recebeu da sua mulher, amigos e parentes. Por exemplo, ele vê na ação de seus parentes a mão de Deus quando o esqueceram e o consideraram como estranho (*Jb* 19,13-21). Para Job, Deus é o responsável de tudo: «Deus entregou-me aos ímpios e deixou-me à disposição dos malvados» (*Jb* 16,11).

Em *Jb* 9,22-24, Job acusa a Deus, explicitamente, dizendo:

²²Uma só coisa quero afirmar: Ele extermina tanto o inocente como o malvado. ²³Se, de repente, um flagelo causa a morte, Ele ri-se do desespero dos inocentes. ²⁴Deixa a terra entregue às mãos do ímpio, e cobre o rosto dos seus juízes; se não é Ele, quem é, pois? (*Jb* 9,22-24).

Inerente neste texto está uma forte acusação de Deus como o agente do mal. Uma acusação que põe em causa a liberdade divina, na qual depende toda a humanidade.

F. Mies, na defesa de Job, considera o problema da responsabilidade pelo mal, como um problema parcialmente hermenêutico. Diz ela:

Job dá indícios para uma operação mental. Nos textos acima citados que invocam a questão do agente do mal, ele disse: que ele «pensa» (*Jb* 21,6), que ele «contempla» (*Jb* 23,15), que o seu coração está amolecido (*Jb* 23,16), que ele é habitado por sonhos e visões (*Jb* 7,14). Com isso podemos dizer que ele reflete sobre os males que o afetam, mas o estado da sua mente nessa reflexão é afetado ou mesmo alterado pelas condições em que ele se encontra.²⁵⁹

Jean Lévêque, por outro lado, sustenta que Job, tendo ao seu dispor as várias interpretações hermenêuticas, escolheu interpretar o seu sofrimento como algo enviado por Deus. Portanto, sendo estes atos contra ele expressões da agressão divina, os outros agentes do mal sofrido, como os amigos, esposa, parentes, filhos, entre outros, só se apresentam como agentes intermediários de um mal causado por próprio Deus.²⁶⁰ Mas, argumentando ainda do ponto de vista da hermenêutica, a questão da atribuição de uma ação ao seu agente pode ser tanto definível como indefinível, pois a tentativa de estabelecer a linha das causas pode ser tanto terminável como interminável.²⁶¹ Isto é, quanto à questão da culpabilidade de uma ação, é terminável designar o culpado (como no caso de Job, em *Jb* 19,17), enquanto a questão da responsabilidade de uma ação vai para além. Trata-se da suposição de que, todas as ações agressivas são realizadas numa rede de influências e motivações que não são determinadas. Ou seja, a responsabilidade de uma ação é mais difusa. Tendo isso em conta, podemos dizer então, que Job não foi ‘justo’ para com Deus ao atribuir-lhe, precipitadamente, a responsabilidade

²⁵⁹ Mies, *L'Espérance de Job*, 464.

²⁶⁰ Cf. Lévêque, *Sens de la souffrance*, 451, 454.

²⁶¹ Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (OP), (Paris: Seui, 1990), 117.

última das ações perpetradas por outros contra ele, bem como os seus sofrimentos. Job opera assim um salto interpretativo que não se baseia em nenhuma prova.

Nesta questão da transportação de ações dos homens para Deus, há quem argumente que Job a fez apenas por meio de metáforas. Mesmo no seu monólogo inaugural, pode-se observar que Job expressa profundo sofrimento diante de qualquer intervenção externa de quem exala a sua incompreensão. Isto supõe dois fenómenos possíveis. O primeiro remete-nos ao chamado “sofrimento puro”, que não implica nenhuma causa ou agente designado, enquanto o segundo se trata do sofrimento causado pelo outrem²⁶². No entanto, na minha opinião, nenhum destes fenómenos é fundamentado, pois são expressões de uma operação interpretativa.

Pode-se ainda argumentar que Job não estava totalmente errado ao atribuir o seu sofrimento a Deus, uma vez que o prólogo O apresenta como quem deu permissão para o mal (cf. *Jb* 1,12; 2,6). Mas, este argumento não pode ser sustentado pelo facto de que a ênfase das cenas no céu não se relaciona com essa permissão, e, portanto, não podemos falar de uma responsabilidade divina direta. Pelo contrário, a ênfase destas cenas não está na permissão do mal, por Deus, mas na libertação de Deus em relação ao mal e à noção de que ele é a causa do mal.²⁶³ Além disso, o próprio cenário encontra-se fora do espaço histórico, pois trata-se do espaço celestial. Ricœur, por sua vez, sublinha ainda, o facto de que o mal não pode ser entendido apenas pela ética teológica que procura explicar o mal a partir de duas liberdades: a de Deus e a do homem, pois o mal envolve sempre a parte trágica que, pela natureza, resiste a essa racionalidade do mal.²⁶⁴ É precisamente na lógica deste excesso da maldade, em relação a qualquer racionalidade, que o narrador introduziu a terceira personagem na cena, Satanás. Ele serve como uma forma de preservar o monoteísmo (pois Satanás não foi apresentado como uma divindade rival de Yhwh), assim como libertar de Yhwh a responsabilidade do mal.²⁶⁵

Job, sem conhecimento desta terceira figura, responsabiliza Deus por todo o mal que lhe acontece e imagina Deus como um Deus mau. Ele, no processo, cria de Deus uma figura trágica, sobre a qual não se pode racionalizar.²⁶⁶ Ele, porém, pode ser desculpado, pois ele está sem conhecimento da intenção divina. Job precisava, portanto, de superar esta imagem de Deus para estabelecer a sua esperança nele, porque Deus, por sua vez, confia em Job e tem a certeza de que Job sairá vitorioso. E foi precisamente o que sucedeu na sua «terceira vida».

²⁶² Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 465-466.

²⁶³ Cf. Lévêque, *Job et son Dieu*, 121, 181.

²⁶⁴ Cf. Paul Ricœur, «Symbolique du mal», *ID.*, *Philosophie de la Volonté. II: Finitude et culpabilité*, (Paris: Aubier, 1988), 448.

²⁶⁵ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 466.

²⁶⁶ Cf. Ricœur, *Symbolique du mal*, 355-373, 458-459.

Em jeito de conclusão, pela leitura que acabamos de fazer a respeito da imaginação da esperança, podemos assentar que apesar do ofego no tempo, a esperança de Job emerge, transcendendo qualquer objeto esperado. Ele não esperava quaisquer bens futuros, nem tão pouco os imaginou. Pelo contrário, ele entranhou-se numa imaginação que desafia a Deus, multiplicando metáforas agressivas. Mas, para além de imaginações que alimentavam a sua desconfiança, ele confia e tem esperança em Deus. Para Job, o Deus esperado não se reduz de alguma forma ao mediador e distribuidor de bens. Pelo contrário, ele é o Deus da relação e é esta relação que Job pede a Deus. Como já foi afirmado no capítulo anterior, o maior desejo e esperança de Job é a proximidade de Deus. O próprio Job afirma isso na sua célebre declaração, em *Jb* 19,26: «na minha própria carne verei a Deus». Ou seja, o conteúdo do futuro esperado não é outro senão o próprio Deus. Um Deus muito diferente e bom, que a imaginação tem dificuldade em vislumbrar.

3.2 Esperar em Deus: As razões da esperança

Toda a razão de uma esperança revela uma racionalidade particular. Dizer «eu espero» não é o mesmo que dizer «eu sei». Mesmo que Job diga «Eu sei que o meu redentor vive» (*Jb* 19,25), esta frase exhibe, no extremo, o momento da certeza da esperança, embora dominada mais pelo desafio que por um saber racional. As razões da esperança sustentam-se do testemunho e da interpretação que lhe é dada. Existem cinco tipos de testemunho que podem ser evocados em relação à esperança de Job: o testemunho da História Sagrada; o da experiência dos antepassados; o da Criação; o da história pessoal de Job e do presente.²⁶⁷ Tentaremos em seguida destacar o papel de cada testemunho na concretização das razões da esperança de Job.

3.2.1 O Testemunho da História Sagrada

A interpretação da história como uma História Sagrada, a memória da fidelidade de Deus às suas promessas feitas aos patriarcas, a memória da ação salvífica ou da Aliança são testemunhos que sustentam a esperança de Israel em momentos de sofrimento e fundamentam a razão de esperar. De facto, toda a história de Israel se desdobra num clima de esperança. Porém, podem identificar-se momentos chave nos quais o povo judeu viveu mais intensamente o sentimento da esperança. Muitos destes momentos coincidiram com fases de crise mais aguda, pois normalmente é nas trevas que mais se suspira pela luz.²⁶⁸ Para um enquadramento

²⁶⁷ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 407.

²⁶⁸ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 52.

sistemático, R. Laurentin sublinha, cronologicamente, os principais momentos da vivência mais intensa da esperança de Israel.

O primeiro momento é o da *história do patriarca Abraão*. Toda a vida de Abraão é definida por uma dimensão de esperança e de fidelidade ao Deus de Israel. De facto, a sua vida é preenchida pela fé e pela esperança.²⁶⁹ Da sua fidelidade e esperança surge a grande esperança do povo judeu, pois a figura de Abraão aparece sempre como início dum processo histórico e também como ponto referencial para cada época e etapa da história do povo de Israel.²⁷⁰ João Duarte Lourenço, por sua vez, ressalta esta perspetiva dizendo que:

A tradição judaica e veterotestamentária centraliza em Abraão um conjunto de verdades, de expetativas e também de esperanças que em si mesmas condensam o fundamental da fé bíblica. Para traduzir e significar esse conjunto de expetativas e de esperanças, o texto bíblico oferece-nos uma série de cenários e de acontecimentos que têm como figura central Abraão. Tais acontecimentos e cenários não devem ser analisados, como frequentemente sucede, a partir de uma perspetiva histórica, tal como hoje concebemos, com todos os seus requisitos documentais e comparativos. Ao contrário como nos ensina a tradição dos povos semitas, eles são essencialmente representativos e significantes de uma realidade mais profunda que percorre a história humana na busca de sentido de infinito.²⁷¹

Com este extrato percebe-se que Abraão, cuja vida inteira foi uma construção de esperança, surge como marco inicial de uma dinâmica histórica e prototípica vivida pelo Povo de Israel.²⁷² A história da sua relação com Deus começa com um simples «O Senhor disse a Abrão» (*Gn* 12,1). Esta marca o início da sua vocação e relação com Deus. Nessa vocação se encontra um chamamento absolutamente surpreendente que tem em si dois motivos: por ser um chamamento a deixar a sua vida anterior e em segundo lugar, porque constituiu um convite a uma nova relação que se baseia numa confiança extrema.²⁷³ A sua confiança em Deus o afiança como o primeiro dos crentes, pai nacional legítimo do povo judeu e no NT pai de todos os crentes por Cristo (cf. *Rm* 4,18).

Abraão, no qual se condensam todas as esperanças do povo judeu, surge como o protótipo de cada crente e exemplo para toda a humanidade. Ele é o ponto de referência para cada época e história do povo judeu, assim como toda a humanidade. Ele é, de facto, a pedra angular e referencial de toda uma caminhada que se foi consolidando no decorrer dos séculos através de artifícios literários e teológicos que condensam em si o próprio processo dos semitas

²⁶⁹ Cf. Laurentin, R., *Nouvelles Dimensions de l'Espérance*, (Paris: Cerf, 1972), 81-84.

²⁷⁰ Cf. Lourenço, «Abraão e a Esperança do Povo Judeu», in *Communio*, 13 6 (1996): 511.

²⁷¹ Lourenço, «Abraão e a Esperança do Povo Judeu», 510.

²⁷² Cf. Esteves, *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança*, 120-122.

²⁷³ Cf. Farmer, *et al*, «Comentário Bíblico Internacional», (Estella: Editorial Verbo Divino, 1999), 342.

fazerem e lerem a sua história.²⁷⁴ Abraão surge assim, como iniciador de uma nação muito concreta de crentes que assumem a sua fé e que se encontram vinculados pelo mesmo sangue e pela terra que Deus lhes prometeu [Palestina], como afirma o texto de *Gn 12, 1-3*.²⁷⁵

Deixa a tua terra, a tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar. Farei de ti um grande povo, abençoar-te-ei, engrandecerei o teu nome e serás uma fonte de bênçãos. Abençoarei aqueles que te abençoarem, e amaldiçoarei aqueles que te amaldiçoarem. E todas as famílias da Terra serão em ti abençoadas (*Gn 12,1-3*).

Identifica-se deste texto cinco pontos fundamentais que proporcionam o esboço temático de tudo o que sucederá mais tarde na história do povo de Israel, pelo menos, até ao tempo do rei David: *a)* te mostrará uma terra; *b)* te converterá numa grande nação; *c)* serás abençoado e te converterá em fonte de bênção; *d)* abençoará os teus amigos e amaldiçoará os teus inimigos; *e)* outras nações beneficiarão da tua bênção.²⁷⁶ Estes pontos fundamentais podem ser resumidos em duas realidades das quais se forma a identidade do povo judeu e sobre o qual se fundamenta todo o seu processo histórico: *o dom da terra e o dom da descendência*.

Este binómio de promessas forma o cerne da aliança estabelecida entre Abraão e Deus e nele se exterioriza o recheio da bênção de Deus para ele e as gerações judaicas posteriores. Não se tratam estas promessas, porém, apenas de uma dimensão espiritual, mas antes de mais, trata-se de uma espécie de “crédito” que Deus concede ao seu povo em ordem à sua experiência histórica (cf. *Gn 12-25*). Como se vê no texto acima citado, Abraão foi designado, desde o princípio da sua vocação, para ser o Pai de uma multidão de as nações (cf. *Gn 12,3*). Esta paternidade está fundamentada na «eleição divina» e sustentada pela sua fé e confiança em Deus. Dela se realizam todas as promessas feitas por Deus ao santo patriarca, da qual as gerações judaicas posteriores interpretaram e assumiram como a sua identidade e história. De Facto, ao longo da sua história, o povo de Israel fez uma leitura contínua do conteúdo dessas promessas, sempre aplicada em proveito próprio e sempre concretizada num quadro meramente histórico temporal. O quadro desta leitura encerra em si aquilo que podemos chamar o núcleo central das suas promessas messiânicas que assumiram, no decorrer dos séculos, um sentido essencialmente de domínio político e militar.²⁷⁷

Com esta leitura contínua de Israel, das promessas feitas a Abraão, o povo judeu sempre fundamentava a posse da “terra prometida” numa espécie de direito divino, concedido por Deus

²⁷⁴ Cf. Lourenço, *Abraão e a Esperança do Povo Judeu*, 510.

²⁷⁵ Cf. Pikaza, «Abrahán», *Diccionario de la Biblia: Historia y Palabra*, (Estella: Editorial Verbo Divino, 2007), 27.

²⁷⁶ Cf. Farmer, *et al*, «Génesis», *Comentario Bíblico Internacional*, 342.

²⁷⁷ Cf. Lourenço, «Abraão e a Esperança do Povo Judeu», 512.

a Abraão. Nele consiste a bênção de Deus para todas as gerações judaicas posteriores. O resultado da leitura desta promessa possibilitou as aventuras e a conquista da “terra prometida” sob a liderança de Josué, após a saída do Egito. Encontra-se também na leitura contínua da promessa de uma descendência numerosa o fundamento da história de Israel e a concretização do seu futuro como um povo. Nestas duas promessas se confluem as grandes esperanças judaicas que, por sua vez, se encontram condensadas no conteúdo da aliança entre Deus e Abraão.²⁷⁸ Nesta promessa, toda a história do povo judeu ganha sentido.

Depois do momento do patriarca Abraão, segue-se *o momento da experiência do Êxodo*. Enquadram-se aqui um conjunto de acontecimentos ligados à escravidão no Egito, à libertação das mãos do Faraó, a saída do Egito e a entrada na Terra Prometida, assim como a celebração da Aliança e a promulgação da Lei no Sinai.²⁷⁹ Estes acontecimentos marcaram profundamente a história e memória do povo de Israel e serviram como uma fonte da inesgotável motivação para ser fiel a Deus e a esperar d’Ele a feliz realização do seu destino, de acordo com as repetidas promessas divinas em seu favor para os tempos messiânicos.²⁸⁰ Encontra-se também nestes acontecimentos a experiência histórica e exemplar da libertação, no qual o povo de Israel sentiu a presença libertadora de Deus. Nesta experiência está contido o próprio credo ou confissão da fé histórica do povo judeu (cf. *Dt 26,5-10*).²⁸¹

O objeto da esperança de Israel nesta fase da história sagrada enquadra-se na concretização da promessa feita a Abraão.²⁸² Depois da posse da Terra Prometida, o povo judeu reconheceu que a sua esperança não consiste apenas numa garantia dos “bens materiais”, mas em algo mais definitivo. Por isso, mais adiante, a esperança do povo judeu gradualmente se define não apenas pelas “bênçãos” materiais de Deus, mas também pela sua dimensão espiritual. Ou seja, a esperança do povo judeu deixa de ser apenas materialista, mas ganha contornos espirituais definidos por uma “esperança melhor” que se dilatou para incluir toda a humanidade.²⁸³

Segue-se, cronologicamente, o *ciclo profético pré-exílio* datado, aproximadamente, entre os séculos X e VI a.C. Como já foi referido, os acontecimentos do Êxodo marcaram profundamente tanto a história política como a história religiosa do povo de Israel. Enquadra-se nesta história política de Israel uma dimensão indispensável e relevante: o profetismo em Israel e os profetas. Os profetas foram pessoas carismáticas e enviados de Deus cujo papel e

²⁷⁸ Cf. Lourenço, «Abraão e a Esperança do Povo Judeu», 510-513.

²⁷⁹ Cf. Laurentin, *Nouvelles Dimensions de l’Espérance*, (Paris: Cerf, 1972), 81-84.

²⁸⁰ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 52-53.

²⁸¹ Cf. Pikaza, «Êxodo», *Diccionario de la Biblia: Historia y Palabra*, 369-370.

²⁸² Cf. Gullet, J., *Thèmes Bibliques*, Aubier, 1954, 181ss.

²⁸³ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 55.

preocupação giram à volta de uma visão específica e monoteísta de Deus e uma proposta ética que procura estabelecer justiça social contra o formalismo cultural. Como mensageiros de Deus, eles não se aliavam a nenhuma instituição (serviço no templo ou Estado, nem eram representantes de clãs), mas adquirem e exigem a sua autoridade através da sua palavra: proclamam a justiça de Deus e denunciam a injustiça do sistema, convertendo-se assim na autoridade mais própria de Israel.²⁸⁴ As suas visões e preocupações éticas alimentam a esperança do povo. Uma esperança num futuro melhor, justo e fundamentado na ação e justiça de Deus.

Os acontecimentos do exílio babilónico levam a uma outra fase e a um novo objeto da esperança de Israel. A destruição de Jerusalém e a deportação fizeram com que a esperança de Israel passa, naturalmente, a avisar o regresso à pátria dos antepassados. Estes acontecimentos e mudança do sentido da esperança obrigaram os profetas a procurar enquadrar a esperança do povo judeu num novo quadro «de uma *nova aliança*» que remete, tanto à dimensão nacionalista como universalista. Esta «nova aliança» é intermediada pelo tal “servo de Yhwh” principalmente sublinhado pelo profeta Isaías (cf. *Is* 50,4-9; 52, 13-53,12). Com estes novos condicionalismos históricos, a esperança de Israel reveste-se de um carácter cada vez mais espiritual e escatológico, no quadro de um messianismo também cada vez mais espiritualizado.²⁸⁵

O próximo momento chave da vivência da esperança de Israel é *o momento do exílio* (séc. VI a.C.). O momento do exílio foi um momento de muita provação. Foi o tempo de esperança e reencontro de Israel com Deus; o tempo em que Israel esperava que Deus lhe falasse e se aproximasse. A esperança de Job enquadra-se na mesma dinâmica, pois o que ele esperava é que Deus lhe falasse e se aproximasse. Afirma R. Laurentin:

A partir desta nova rotura, deste novo deserto, os cativos meditam e preparam-se para o seu regresso à terra prometida, a restauração ideal do Reino de Deus. O que então emerge é a esperança, não já dos grandes e dos reis que perderam o reino e o seu poder, mas dos pequenos e dos pobres, “o resto” (*Mi* 5,6, etc.), aqueles que se apoiam em Deus (*Is* 7,9) e na sua promessa (cf. *Is* 4,3), não nas armas deste mundo.²⁸⁶

Com Laurentin, percebe-se que o tempo de exílio foi um tempo de grande provação e de profunda esperança em Deus. Quer no presente quer no futuro. Para o povo judeu, a

²⁸⁴ Cf. Pikaza, «Profetas», *Diccionario de la Biblia: Historia y Palabra*, 836-840.

²⁸⁵ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 56.

²⁸⁶ Laurentin, *Nouvellas Dimensions de l'Espérance*, 84.

esperança e a fé em Deus são as únicas garantias de um futuro melhor perante a crise do exílio e as dificuldades que dele provêm.

Depois do período do exílio segue-se, conseqüentemente, o momento do *ciclo profético pós-exílio*. Esta época é geralmente marcada pelas figuras proféticas que reavivaram a esperança do povo. Reafirmando a esperança recebida dos seus antepassados, os profetas animam o povo atingido pelo sofrimento do exílio e orientam-no para uma futura restauração messiânica.²⁸⁷ Esta, porém, é uma esperança cada vez mais diferenciada em duas correntes: uma de índole política, voltada para o messianismo político-religioso, ultranacionalista; e outra de caráter espiritual, aberta a um messianismo essencialmente religioso, a linha da espiritualidade dos “pobres de Yhwh”.²⁸⁸

O objeto da esperança nesta fase da história de Israel é marcado pela era messiânica. Trata-se do conjunto de ideias, oráculos e esperanças que se referem não só ao Messias, como também, em geral, ao fim dos tempos, ou, mais exatamente, ao definitivo Reino de Deus. Este Reino de Deus está em íntima relação com o Messias, pois é o representante visível de Yhwh, Deus e rei.²⁸⁹ Neste quadro, podem identificar-se vários dinamismos do messianismo, todos vinculados à esperança de um futuro melhor; um futuro de felicidade, paz, tranquilidade e de bênçãos. Entre eles encontra-se o messianismo davídico, um messianismo de tipo político ou social que se expressa de um modo exemplar através de David; messianismo fundamentado numa série de figuras como os profetas (ex. Moisés e Elias), o eleito apocalítico (ex. Enoque), o ungido guerreiro e messianismo apocalítico ou escatológico.²⁹⁰

Por último, a esperança de Israel encontra também a sua expressão intensa na literatura sapiencial na qual se podem identificar as suas duas expressões mais expoentes: a esperança no Livro de Job e a esperança expressa nos Salmos.²⁹¹ O grito de Job, perante a realidade da incompreensibilidade da vida, não se refere apenas à sua situação, mas à de todos os que sofrem. O Livro de Job pode ser considerado, no fundo, como um livro sobre a esperança mais do que um livro sobre o sofrimento. O sofrimento é apenas a superfície do texto que, de facto, tem uma profundidade enorme na questão do sentido da vida. Este, aponta para uma esperança em processo, como refere F. Mies.²⁹² Na figura de Job, os judeus identificam um modelo da

²⁸⁷ Cf. Laurentin, *Nouvelles Dimensions de l'Espérance*, 84.

²⁸⁸ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 53-54.

²⁸⁹ Cf. Herder, «Messianismo», *Diccionario de la Biblia*, (Barcelona, 1966), 1222.

²⁹⁰ Cf. Pikaza, «Mesías», *Diccionario de la Biblia: Historia y Palabra*, 633-636.

²⁹¹ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 53-54.

²⁹² Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 403-404.

paciência que deve acompanhar a esperança. A importância da figura de Job na compreensão da esperança do povo judeu justifica esta investigação.

Quanto à segunda expressão mais expoente, os Salmos constituem o mais importante dos formulários antigos da oração na Bíblia.²⁹³ Eles, na sua maior parte, representam, a “oração da esperança”, tanto a oração da comunidade como tal (o Povo de Deus), como a oração de cada pessoa em particular.²⁹⁴ Os Salmos, no fundo são expressões exemplares da esperança, pois neles se encontram uma belíssima articulação entre a ação de Deus na vida do povo e a esperança que isso invoca no coração de cada crente.

O objeto da esperança nesta fase enquadra-se na dinâmica de uma esperança individual escatológica. A esperança de Israel sempre foi marcada pela sua dimensão coletiva devido à sua relação com uma promessa de cariz comunitário. Tratava-se de uma esperança comum e nacional com a qual todas as gerações israelitas se orientavam para um futuro de felicidade coletiva, que Yhwh prometera ao povo eleito e que o Messias havia de realizar no tempo próprio. Porém, mais tarde esta esperança adquiriu uma dimensão individual. Trata-se de uma dimensão individual, não apenas em virtude de esta conotar o progressivo enraizamento ou interiorização no coração de cada pessoa da esperança coletiva do povo eleito, mas também em razão de ela fazer entrar no objeto da esperança de cada indivíduo valores de ordem formalmente pessoal. Desta afirmação, percebe-se que a esperança coletiva cedeu lugar, gradualmente, para a esperança pessoal que visa a felicidade própria e a prosperidade material. Destaca-se aqui, na sabedoria dos sábios de Israel, a ideia de uma retribuição pessoal como é asseverado na literatura sapiencial (cf. *Sl* 37; 71; 73). A esperança pessoal, por sua vez, transformou-se numa esperança escatológica que transcende a vida presente. Esta perspectiva de uma esperança ultraterrestre é destacada pelos sábios de Israel na literatura sapiencial (cf. *Sab* 2; 3) e mais explicitamente, no segundo livro dos Macabeus (cf. *2Mac* 7; 12).²⁹⁵ O Livro de Job, com todo o seu dilema interpretativo, também se encontra nesta categoria da esperança pessoal.

Em síntese, percebe-se por esta pequena abordagem, que toda a história de Israel se desdobra num clima de esperança. Desde o tempo dos santos patriarcas até à contemporaneidade de Job, a história sustenta-se na esperança num Deus salvador. A História Sagrada serve, portanto, como um testemunho incontornável na concretização da esperança no

²⁹³ Cf. Pikaza, «Salmos», *Diccionario de la Biblia: Historia y Palabra*, 940.

²⁹⁴ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 54.

²⁹⁵ Cf. Sousa, *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*, 57- 58.

Livro de Job. Embora a memória desta história pareça estar ausente no Livro de Job, o Deus de Israel é o autor da história e o fundamento de toda a esperança.

3.2.2 O Testemunho da sabedoria dos antepassados e a teoria da retribuição

Segundo F. Mies a teoria da retribuição pode ser considerada como uma teoria ética-jurídica. Esta expressa uma relação causal e proporcional entre o bem e a felicidade, assim como entre o mal e o sofrimento. Nesta relação, o bem é considerado a causa da felicidade, que é a sua recompensa, enquanto o mal é a causa da infelicidade que, por sua vez, é o seu castigo. Com efeito, a recompensa é proporcional ao bem feito, assim como a punição é proporcional ao mal feito. Esta relação entre o bem e o mal é uma das questões centrais no Livro de Job. Pode-se dizer que na origem do livro está uma resposta, ou crítica, à doutrina da retribuição da época, em Israel. Os sábios, portanto, rasgam essa noção enfatizando a importância da esperança em Deus.

Segundo Daniel J. Estes, um dos objetivos do livro é desafiar a suposição de que os pecados pessoais são sempre a causa do sofrimento.²⁹⁶ Esta noção, no Livro de Job, insere-se nas correntes sapienciais em que a experiência dos antepassados ou anciãos se revela como fonte de esperança. Eles, por meio das observâncias da realidade da vida quotidiana e da experiência da vida, desenvolveram uma sabedoria que surge da experiência cumulativa das gerações passadas e presentes. Estas observâncias, vis-à-vis a observância das “leis da natureza e da existência” leva-os a identificar as tais «leis da existência» bem-sucedida e a, conseqüentemente, propor aos jovens os comportamentos que mais seguramente conduzem a uma vida harmoniosa. Às vezes, estas leis da existência humana são propostas aos jovens em forma de provérbios.²⁹⁷ Outras vezes, a teoria é expressa pelas expressões mais desenvolvidas, como podemos encontrar nos livros de Qohelet, Job e Ben-Sira.²⁹⁸

No Livro de Job, foram os amigos, os primeiros a invocar essa sabedoria dos antepassados. Eles pedem a Job que aprenda com a sabedoria dos mais velhos. Em *Jb* 8,8-10 Bildad convida Job a recorrer a esta sabedoria:

Interroga as gerações passadas e considera a experiência dos antepassados. Pois somos de ontem e nada sabemos; a nossa vida sobre a terra passa como uma sombra; eles instruir-te-ão e falarão contigo, e tirarão sentenças do seu coração (*Jb* 8,8-10).

²⁹⁶ Cf. Danie J. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, (Michigan: Baker Academic, 2010), 23.

²⁹⁷ Cf. *Pr* 3,7-8; 3,33; 10,2-3.27; 12,2; 13,3; 14,23; 18,22; 19,4; 22,8.22-23.

²⁹⁸ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 479-482.

Para Norman C. Habel, o apelo, neste texto, à sabedoria dos mais velhos justifica-se pelo contraste entre a sabedoria das gerações atuais, cuja vida é limitada e a das primeiras gerações, cuja sabedoria é evidenciada pela duração mais longa da sua vida (cf. *Gn 5*).²⁹⁹ Esta primeira geração também pode ser entendida simplesmente como a geração dos pais e dos avós. Outros como Alonso Schöckel alonga esta primeira geração para incluir todas as gerações anteriores, desde a criação do mundo até aos dias de hoje.³⁰⁰ Seja como for, observa-se que é apenas através das gerações intermediárias que a sabedoria das primeiras gerações pode ser transmitida. De facto, a duração é essencial à sabedoria que procede por acumulação: quanto mais para trás no tempo, mais peso tem a sabedoria.³⁰¹

Em *Jb 8,12-22*, Bildad destaca, detalhadamente, o que se pretende com essa doutrina tradicional da retribuição. Com a ajuda de duas metáforas, de uma planta e de uma habitação, ele descreve a sorte do ímpio em contraposição com o destino do homem íntegro. Nesta invocação, Bildad descreve também o destino da esperança do ímpio:

Esta é a sorte dos que esquecem a Deus. A esperança do ímpio desvanecer-se-á. A sua esperança ser-lhe-á arrancada; a sua segurança é uma teia de aranha (*Jb 8,13-14*).

Ele salienta assim a justiça de Deus para com todos, segundo as ações de cada um. No entanto, ele trabalha para mostrar o destino que aguarda os ímpios; mas não explica como a atual condição infeliz de Job se encaixa nessa justiça, exceto quando diz que Deus esclarecerá as coisas. Isto levou a exegese recente a afirmar que esse uso da sabedoria dos anciãos visa claramente restaurar a esperança a Job.³⁰²

Na mesma dinâmica, Elifaz também invoca os anciãos em *Jb 15,17-19* sublinhando a importância da sabedoria dos antepassados e chamando Job a aderir a ela:

Ouve-me, pois quero instruir-te: vou contar-te o que vi, aquilo que os sábios ensinaram, que os seus pais não lhes ocultaram (*Jb 15,17-18*).

Tal como no caso de Bildad, os sábios aqui são os antepassados de várias gerações, na pureza da tradição. Em *Jb 15,35* ele faz alusão à forma da geração do mal dizendo: «Quem concebe o mal gera a iniquidade e nutre, no seu seio (בטנם), o desengano».³⁰³ Segundo F. Mies, a expressão indica claramente que o infortúnio não acontece como uma punição externa, da qual Deus seria o juiz e aplicador das penalidades, mas como o nascimento daquilo que os ímpios carregam e nutrem em seu ventre. De facto, encontramos nestas duas referências (*Jb 8,13-14; 15,17-18*)

²⁹⁹ Cf. Habel, *The Book of Job*, 175-176.

³⁰⁰ Cf. Alonso Schöckel e Sicre Diaz, *Giobbe*, 194.

³⁰¹ Cf. Clines, *Job 1-20*, 206.

³⁰² Cf. Mies F., *L'Espérance de Job*, 494.

³⁰³ Reparemos que o sufixo está no plural, referindo-se ao ventre do tormento e ao ventre da aflição.

momentos em que os amigos se referem, explicitamente, à sabedoria dos anciãos. Além dessas referências explícitas, há muitas outras referências implícitas, pois a maior parte dos seus discursos constituem uma espécie de resgate dessa sabedoria, a partir de uma observação pessoal ou coletiva. Eliú, por sua vez, também faz alusão à doutrina da retribuição, embora sem os desequilíbrios com que os amigos a apresentam. A ênfase da sua suposição está nas falhas de Job, embora sem especificar qual dessas falhas é responsável pelo infortúnio de Job (cf. *Jb* 34). Ele invoca tanto a conduta dos ímpios quanto o destino que Deus reserva para eles (cf. *Jb* 34,27-28), recordando a teoria da retribuição em toda a sua generalidade (cf. *Jb* 34,11).³⁰⁴ A esta teoria da retribuição, Eliú acrescenta também a ideia do sofrimento educacional, a tal ideia que Jean Lévêque se referiu quando se trata das categorias do sofrimento humano, dentro do eixo da pedagogia de Deus no AT. Trata-se de uma pedagogia divina que alertaria o homem do seu pecado, não apenas num sonho (cf. *Jb* 33,15-18) ou por meio de um anjo (cf. *Jb* 33,23), mas através do sofrimento que serve como instrução que, por sua vez, pode conduzir o pecador à liberdade (cf. *Jb* 36,15).³⁰⁵

No Livro de Job, esta teoria da retribuição dos antepassados aparece fortemente abalada e com ela uma das esperanças fundamentais do ser humano é colocada em causa. Esta crise consiste no desmoronamento da teoria da retribuição. Este desmoronamento, compreendido como uma crise da sabedoria é, ao mesmo tempo, uma crise da esperança.

Em *Jb* 4,6 os amigos interrogaram Job quanto ao fundamento da sua esperança. Interroga Elifaz: «Não é a tua piedade a tua confiança, e a integridade da tua vida, a tua esperança (תקוה)?». Se a resposta a esta pergunta for sim, então Job tinha de lidar com a crítica de Bildad em *Jb* 8,13-14.20 em que define o destino dos que se esquecem de Deus e põem a sua confiança em si mesmos. Sofar, por sua vez, confiante na culpabilidade de Job, aconselha-o a arrepender-se, a afastar-se do mal e voltar-se para Deus:

¹³Se voltares o teu coração para Deus e para Ele levatares as mãos, ¹⁴se afastares a iniquidade das tuas mãos e não deres guarida à injustiça na tua tenda [...] ¹⁶porque esquecerás as tuas penas, ou as recordarás como águas passadas [...] ¹⁸viverás seguro (בטח), pois terás esperança (תקוה), olhando em volta, dormirás tranquilo. ¹⁹Repousarás sem que ninguém te perturbe, e muitos acariciarão o teu rosto. ²⁰Mas os olhos dos maus esgotar-se-ão de procurar: faltar-lhes-á todo o refúgio, e a sua esperança (תקוה) será exalar o último suspiro (*Jb* 11, 13-14.16.17-20).

De certo modo, quer Job, quer os amigos, todos se movem numa retribuição-recompensa, onde a esperança enquanto objeto ou o que é esperado, é a retribuição do justo que

³⁰⁴ Cf. Mies F., *L'Espérance de Job*, 507.

³⁰⁵ Cf. Lévêque, *Job, El libro y mensaje*, 60. Veja também Lévêque, *Job et son Dieu*, 559-560, 564-565.

é a felicidade. Porém, existem diferenças. Quanto aos amigos, o que esperam é que Job reconheça o seu pecado, enquanto Job, pela força das circunstâncias do seu sofrimento vai ser obrigado a repensar este tipo de esperança de recompensa. Neste sentido, a teoria da retribuição constitui uma espécie de energia ou provocação num sentido positivo.³⁰⁶

Job responde aos seus amigos declarando que é em vão que ele espera o seu salário: «Como um escravo suspira pela sombra, e o jornaleiro espera (קוה) seu salário, assim eu tive por quinhão meses de sofrimento, e couberam-me em sorte noites cheias de dor» (*Jb* 7,2-3). Encontramos aqui uma inversão da doutrina da retribuição, pois ele não apenas foi privado do salário de um trabalho árduo, mas recebe também sofrimento, acusações, entre outras. Mas, como observa F. Mies, a teoria da retribuição, na sua versão ética-legal, ou na sua versão de justiça imanente, não é uma simples generalização de experiência observada: inclui um fundo de crença. Esta é uma chave hermenêutica que permite que a experiência seja lida.³⁰⁷ O problema, portanto surge da leitura errada da experiência da vida baseada numa tentativa de preservar as crenças fundamentais. Nesta tentativa de preservar as crenças centrais, corre sempre o risco de tentar esforçar a sua leitura, o que pode levar ao chamado preconceito de viés. Isto é, caímos no perigo de pré-julgamento sem qualquer experiência que constitui a própria condição para compreensão da situação.³⁰⁸

De facto, este preconceito pode tornar-se um obstáculo à compreensão da situação de uma pessoa e é, provavelmente, o que aconteceu com os amigos de Job. Os amigos, tendo a necessidade de preservar as suas crenças centrais, nunca consideraram a possibilidade de que um segundo poder rival de Deus é responsável pelo mal e, por consequência, pela situação de Job, pois assim o monoteísmo da fé judaica será questionado. Esta tal hipótese também iria pôr em causa a ideia fundamental da fé judaica de um Deus justo. É preciso, portanto a abertura à experiência da vida presente, pois sem essa abertura à novidade, não vamos conseguir fazer uma experiência apta e a nossa sabedoria acaba por não ser sábia. É precisamente essa falta de abertura à novidade que mereceu a crítica de Job, dos seus amigos, quando disse: «na verdade, só vós sois sábios, e convosco morrerá a sabedoria» (*Jb* 12,2).

Como sublinha F. Mies, a sabedoria deve ser, portanto, desenvolvida como uma mistura entre essa experiência constituída dada pelos antepassados e essa experiência em desenvolvimento que surge da novidade.³⁰⁹ Esta opinião é também sustentada por Gerhard von Rad quando disse: «os sábios mantinham-se sobre esta linha avançada da frente do

³⁰⁶ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 397.

³⁰⁷ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 515.

³⁰⁸ Cf. Heidegger, *L'être et le temps*, par. 32, 184-191.

³⁰⁹ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 409.

conhecimento empírico humano onde se trata de compreender o sentido de vida, mas onde é necessário correr o risco de o perder».³¹⁰ A passagem de Job, portanto, está ligada com a interação entre a tradição e a experiência.³¹¹ É a partir desta conceção que Job constrói a sua esperança; uma esperança que não é construída apenas a partir de uma sabedoria já constituída, mas uma sabedoria que envolve também a experiência da vida presente.

Em consequência, Job procurou tirar algum aproveitamento desta teoria para concretizar a sua esperança em Deus. Ele partilha esta esperança incluída na retribuição e que nos reenvia aos tempos felizes do prólogo. Mas a experiência de vida que ele faz leva-o a interrogar a sua esperança, juntamente com a teoria da retribuição que a sustinha. A teoria da retribuição abria uma possibilidade sobre um futuro que, pela conversão, não previa o sofrimento presente, mas o tempo como possibilidade e, por isso, como esperança.³¹² Larry J. Waters observa que: a sabedoria tradicional do tempo de Job viu a teoria da retribuição como uma fórmula sistematicamente fixa utilizada para julgar a condição de uma nação ou da vida de um indivíduo. Esta teoria limita Deus a determinadas ações no tratamento das respostas das pessoas a Ele.³¹³ Baseado nisso, Job rejeita a avaliação da sua culpabilidade pelos seus amigos, mas concorda com eles na sua suposição da confiabilidade da sabedoria prática dos antepassados. É precisamente por esta razão, entre outras, que o testemunho dos antepassados, os sábios de Israel, apresentado na teoria tradicional da retribuição, contribuiu significativamente para a consolidação da esperança de Job.

Dito isto, não podemos esquecer as limitações que esta teoria nos coloca. Como Daniel J. Estes, bem destaca, o prólogo e epílogo do livro esclarece o facto de que tanto Job como os seus amigos tinham aceitado a premissa de que, embora seja verdade em termos gerais, a teoria é demasiada limitada para aplicar a todos os aspetos da vida. O governo de Deus sobre o seu mundo não pode ser reduzido a uma rígida doutrina da retribuição.³¹⁴

³¹⁰ Gerhard Von Rad, *Israel et la Sagesse*, trad. E. de Peyer, (Gèneve: Labor et Fides, 1970), 231.

³¹¹ Cf. Habel, *The Book of Job*, 122.

³¹² Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 398.

³¹³ Cf. L.J. Walters, *Elihu's Theology and His View of Suffering*, (Bibliotheca Sacra, 1999), 156: 143-159.

³¹⁴ Cf. Daniel Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*, (Michigan: Baker Academic, 2010), 23.

3.2.3 O Testemunho da criação

O testemunho da criação, acessível a todos, é um forte fundamento para a esperança bíblica (cf. *Sl* 121), juntamente com o testemunho profético (cf. *Is* 40,27-29.31). A criação oferece uma expressão durável à ação de Deus na história e está bem presente no Livro de Job, embora nas palavras de Job ela apareça com um pouco de ambivalência.³¹⁵ Segundo Laird R. Harris, Deus revela-se a Job como o Criador (cf. *Jb* 38s) da mesma maneira como a sua primeira revelação nas Sagradas Escrituras.³¹⁶ As Sagradas Escrituras começam com a atividade criadora de Deus (cf. *Gn* 1). A criação expressa o poder de Deus manifestado na sua palavra criadora (cf. *Gn* 1,3.6.9.11.14-15.20.24.28.30). Expressa também a sua bondade (cf. *Gn* 1,4.10.12.18.21.25.31) e a presença da bênção de Deus no mundo (cf. *Gn* 1,21,28; 2,3). A história bíblica revela o estatuto especial do homem criado à imagem de Deus (cf. *Gn* 1,26-27) e a preocupação de Deus para com o homem. Deus demonstra, pela criação, o desejo de dar o melhor possível ao homem, por exemplo o desejo de Deus de preservar o homem da morte (cf. *Gn* 2,17).³¹⁷

Na opinião de Beauchamp, a criação é contada como um acontecimento passado, mas abre a história e está inteiramente orientada para o futuro.³¹⁸ Esta positividade e orientação para o futuro nos oferece o fundamento que possibilita a invocação da criação como argumento de esperança. Como bem explicita Claus Westermann a criação tem o direito de falar quando o homem reclama a Deus sobre o seu sofrimento. A ação do Criador serve para dar expressão duradoura à ação de Deus na história.³¹⁹ De facto, mesmo que seja um tema unívoco nas Sagradas Escrituras, a criação constitui uma das motivações de esperança que a razão hermenêutica identifica. Essa motivação é especialmente expressa nos Salmos e parece mais destacada pelo salmista tanto nos Salmos de louvor (cf. *Sl* 33; 136) quanto nos de lamentação (cf. *Sl* 74; 89). Alteamos que a criação, pela qual o salmista louva a Deus, aparece em contraste com a atual situação de miséria. Pedimos a Deus que se lembre da criação, talvez com um toque de reprovação pelo abandono atual, mas o motivo da criação também pode ter o efeito de encorajar os infelizes, tornando-se motivo de esperança. Esta ideia é reforçada no *Sl* 121,1-2 onde se expressa uma profunda esperança do homem em Deus Criador mediante as vicissitudes da vida presente: «Levanto os olhos para os montes: de onde me virá o auxílio? O meu auxílio vem do Senhor que fez o céu e a terra» (*Sl* 121, 1-2). Também no *Sl* 138,1-3 encontramos uma

³¹⁵ Cf. Mies, «Est-il sage d'espérer en Dieu», 409.

³¹⁶ Cf. Laird R. Harris, «The Doctrine of God in the Book of Job», em *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, ed. Roy B. Zuck, (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1992), 168.

³¹⁷ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 520.

³¹⁸ Cf. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament II*, 310.

³¹⁹ Cf. Westermann, «Céation dans le psaumes», *Derousseaux* (ed.), *Création*. Vol. 46, n. 1, (février 1990): 303-304.

semelhante referência do homem a Deus Criador, em agradecimento à resposta de Deus ao seu grito de angústia, expressando uma fé baseada no facto de que ele é a obra das mãos de Deus. Esta expressa assim uma relação intrínseca que existe entre o Criador e a sua obra.³²⁰

Quanto aos profetas, podemos dizer o mesmo, pois a criação prefigura as motivações da esperança dos profetas. Em Deutero-Isaías onde o tema é recorrente, aparece num contexto soteriológico. O profeta anuncia a libertação do seu povo por meio de um argumento, recebido por cada um como uma crença comum da ação criativa de Deus:

²⁷Porque andas falando, Jacob, e murmurando, Israel: «O Senhor não compreende o meu destino, o meu Deus ignora a minha causa!» ²⁸Porventura não sabes? Será que não ouviste? O Senhor é um Deus eterno, que criou os confins da terra. Não se cansa nem perde as forças. É insondável a sua sabedoria. ²⁹Ele dá forças ao cansado e enche de vigor o fraco. ³⁰Até os adolescentes se cansam e se fatigam e os jovens tropeçam e vacilam. ³¹Mas aqueles que confiam no Senhor renovam as suas forças. Têm asas como a águia, correm sem se cansar, marcham sem desfalecer (*Is 40,27-31*).

Para o profeta, o redentor de Israel (o seu *gō'ēl*: *Is 44,24*) é o criador do céu e da terra e não apenas aquele que fundou Israel como uma nação.³²¹

O tema da criação está presente também nos livros sapienciais, particularmente nos textos que tratam da sabedoria personificada (cf. *Pr 8*; *Jb 28* e *Si 24*). Mas, de modo geral, o tema da criação aparece recorrentemente nos livros de Ben Sira e Sabedoria.³²² Quanto à exortação à esperança, o livro da Sabedoria aborda uma teologia da criação. Esta remete a esperança no sentido que o mal não pode triunfar sobre o desígnio criador de Deus especialmente para os que permanecem fiéis a Deus.

Quanto ao Livro de Job, o argumento da criação está presente, embora pareça ambivalente nas palavras de Job.³²³ Em *Jb 9,5-10*, Job reconhece a majestade e o poder do Criador, mas usa isso como um argumento para temer a sua ira e para se convencer da futilidade de qualquer provação. Por outro lado, quando Job medita sobre a sua própria condição de criatura, ele passa a ter esperança em Deus e afirma-se como a obra das mãos de Deus (cf. *Jb 14,15*). Todavia, este reconhecimento acaba num reprimendo de Deus como quem aniquila a esperança dos homens:

³²⁰ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 520.

³²¹ Cf. Walther Zimmerli, *Man and His Hope*, 126-127.

³²² *Si* 1,4,9; 16,26-30; 39,21,28-33; 42,15-17; 43.5.33; *Sab* 1.13-14; 5,17; 7,21; 8,6; 9.1.9; 11,17; 13,2-5; 16,24; 19,6; Cf. Murphy, «Wisdom and Creation», *JBL* 104 (1985), 3-11.

³²³ Cf. Lévêque, «L'argumente de la création dans le livre de Job», em Derousseaux (ed.), *La Création dans l'Orient ancien*, 273-279.

¹⁵Tu me chamarias e eu responderia, se quisesses rever a obra das tuas mãos. ¹⁶Tu conheces todos os meus passos; mas perdoa os meus pecados. ¹⁷Encerra-os num saco e apaga as minhas iniquidades. ¹⁸Assim como a montanha se desmorona, e o rochedo muda de lugar, ^{19e} as águas desgastam as pedras, e a aluvião arrasta a terra móvel, assim Tu aniquilas a esperança do homem (*Jb* 14,15-19).

Na opinião de Job, Deus o criou, mas reserva o direito de o punir e perseguir (*Jb* 10,14-17). Isto afirma a ambivalência com que o tema da criação se encontra nas palavras de Job e faz pensar se realmente a criação é para Job um testemunho, em apoio da sua esperança. Juntamente com o texto de *Jb* 9,5-7, Job descreve a ação negativa, até mesmo destrutiva, de Deus na criação: o abalo das montanhas, a terra e seus alicerces e o obscurecimento do mundo³²⁴. No entanto, em *Jb* 9,8-9, Job evoca a ação criadora positiva de Deus:

⁸Ele sozinho formou a extensão dos céus e caminha sobre as ondas do mar. ⁹Ele criou a Ursa Maior, o Orion, as Plêiades e os segredos do céu austral. ¹⁰Ele fez grandes e insondáveis maravilhas, prodígios incalculáveis (*Jb* 9,8-10).

Job neste texto reconhece a ação criadora de Deus que remonta às origens. Esta ação expressa o poder de Deus. Mas este poder, segundo Job, transforma-se em ira, violência e crueldade contra ele, a sua própria criação (*Jb* 9,13. 17-18). Em *Jb* 10,9-12 Job evoca a sua própria criação por meio de uma série de imagens nomeadamente, barro (*Jb* 10,9), camponês que derrama o seu leite e coalha pacientemente (*Jb* 10,10), o alfaiate e o tecelão (*Jb* 10,11).³²⁵ A imagem de Deus como olheiro remonta ao segundo relato da criação em *Gn* 2, onde refere, especificamente, a criação do homem. Refere-se ao homem criado e modelado do solo da terra. Esta imagem de olheiro e o barro reforça a relação especial que existe entre Deus e o ser humano.³²⁶ Em *Jb* 10,11-12, Job faz referência à obra criadora de Deus na construção do seu corpo e na preservação do seu alento:

De pele e de carne me revestiste, de ossos e de nervos me consolidaste. Deste-me a vida e favoreceste-me; a tua providência conservou-me o alento (*Jb* 10,11-12).

Reparemos que o profeta Ezequiel faz referência aos mesmos elementos (pele, carne, ossos, nervos e alento) quando profetizou a ressurreição dos ossos (cf. *Ez* 37,5-10). Trata-se aqui da constituição do homem no útero e a ressurreição. O tema da reconstrução e ressurreição é um tema que invoca a esperança.³²⁷ Os ossos secos descrevem a situação de Job na sua

³²⁴ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 526.

³²⁵ Cf. Leo Perdue, *Metaphorical Theology*, 155.

³²⁶ Cf. Martin Rose, *Une herméneutique d'Ancien Testament*, Comprendre – se comprendre – faire comprendre (MB, 6), (Genève: Labor et Fides, 2003), 387.

³²⁷ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 531.

«segunda vida»; uma vida marcada pelos sofrimentos. Este texto, portanto, pode ser visto como o que invoca a esperança de Job. Ele serve como testemunho do poder criador de Deus e da esperança.

Encontramos também nos discursos de Eliú, uma referência à ação criadora de Deus. De facto, todo o discurso de Eliú está fundamentado numa teologia da criação. Eliú chama a Deus duas vezes «meu criador» (*Jb* 32,22). Este «seu criador» é também o criador de Job. Recorrendo à mesma metáfora do olheiro (*Jb* 33,6), ele descreve a ação criadora do espírito de Deus: «O espírito de Deus me criou, e o sopro do Todo-Poderoso me deu a vida» (*Jb* 33,4). Eliú, portanto, tem consciência de ser uma criatura das mãos de Deus. Para ele, na coerência do seu projeto criativo, Deus não pode desejar a aniquilamento da sua criatura: por outro lado, a força criadora de Deus pode restaurar a situação de Job.³²⁸ Ou seja, o poder atestado na criação é capaz de aliviar todos os aflitos. A criação, portanto, oferece-se como testemunho da esperança, tanto para Job como para toda a humanidade.

Este tema da criação é retomado por Deus na teofania (cf. *Jb* 38,1-42,6).³²⁹ Neste longo discurso sobre a criação, Deus mostra, que o seu poder não é causa de catástrofes. Ao contrário da concepção de Job, a sua ação criadora garante a ordem do universo (cf. *Jb* 38,8-11). É ele que cuida de todas as criaturas (cf. *Jb* 38,41) e o seu poder não é o de aniquilação, mas da justiça e da bondade.³³⁰ Este discurso de Deus, a Palavra de Deus, obviamente causou uma mudança da perspectiva de Job. Ele deixou-se transformar pela Palavra de Deus. F. Mies assenta neste ponto dizendo que Job deixou-se transformar provavelmente porque na boca de Deus toda a palavra se transfigura, porque veio do único interlocutor que Job esperava, porque só a palavra do Criador sobre a criação é verdadeiramente digna de fé.³³¹

Em suma, pelas referências bíblicas que acabamos de ver, tanto no Livro de Job como no AT em geral, a criação oferece um forte argumento para a esperança. A ação criadora e o poder de Deus são, de facto, o testemunho da sua bondade e fidelidade para com todo o universo. Baseado na evidência deste testemunho, o homem é chamado à esperança em Deus. Job, por sua vez, mais tarde entendeu isso, e assim concretizou a sua esperança em Deus. A sua própria criação tornou-se a razão da sua esperança em Deus.

³²⁸ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 538.

³²⁹ Cf. Lévêque, «Argument», 286-296.

³³⁰ Cf. Lévêque, «Argument», 293, 297, 299.

³³¹ Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 531.

3.2.4 O Testemunho da história pessoal de Job e do presente

Além do testemunho da história sagrada, dos antepassados e da criação, o Livro de Job também nos apresenta a história pessoal de Job e o presente como um testemunho da esperança. Todos nós temos uma história pessoal e às vezes olhamos para ela com muita nostalgia. Uma nostalgia que nos dá esperança para o futuro no momento da provação no presente. A experiência passada, portanto, oferece um forte motivo da esperança do ser humano. Nos dias de infortúnio, ele pode recordar os dias felizes do passado e acreditar num dia melhor no futuro. Assim, ele pode olhar para a adversidade no presente como ocasião de amadurecimento pessoal e do encontro mais intenso com Deus. Este novo olhar serve como motivação para a sua esperança. No entanto, esta motivação só acontece na continuidade do tempo; quando se estabelece uma continuidade entre o passado e o presente. Esta ideia é expressa na Bíblia, particularmente nos Salmos. Encontramos nos Salmos várias referências ao passado pelo salmista, recordando as maravilhas que o Senhor operou por ele e contando ao mesmo tempo as desgraças que ele enfrenta no presente (cf. *Sl* 13; 25). Ele sofre no presente e se sente abandonado por Deus. Mas a recordação deste passado marcado pela bondade de Deus o permite redescobrir o amor de Deus no presente e o conduz a confiar nele e a olhar para o futuro de uma outra forma.³³² Ele compreende que o tempo nunca é descontínuo, dividido no passado do amor de Deus e o presente da sua ira. Pelo contrário, o amor de Deus no passado continua no presente e dá-nos o fundamento para o mesmo amor no futuro. É este amor de Deus que garante a continuidade do tempo.³³³

Curiosamente, Job parece esquecer esta sabedoria valiosa. Antes da intervenção da voz da Sabedoria em *Jb* 28, Job raramente fez referência à sua «primeira vida». Ele, portanto, se entrega, por sua memória fraca, a delírios de perseguição que o arrastaram na sua «segunda vida». Depois da intervenção da sabedoria, ele recorda a sua «primeira vida» marcada pela felicidade e o amor de Deus (*Jb* 29, 2-6.7-17). Esta recordação levou-o a esperar um futuro ditoso e glorioso (*Jb* 29, 18-20).

Quanto ao presente, embora marcado pelo infortúnio e desgraças, pode ainda encontrar fundamento para a esperança num futuro melhor. De facto, o presente pode oferecer a quem sabe decifrar, uma espécie de garantia para um futuro melhor. Este pode ser comparado com a experiência de uma semente na terra. Na obscuridade da terra, e nas condições dolorosas do calor e da humidade, o tempo presente oferece à semente o ambiente favorável para germinar e

³³² Cf. Mies, *L'Espérance de Job*, 551.

³³³ Esta ideia é também expressa em *Lm* 3,1-18, Veja o estudo desses versículos por Zimmerli, *Man and His Hope*, 38-39.

dar origem a uma nova vida. Nessa vida está contida a felicidade trazida pelo fruto dado no futuro. O profeta Isaías reforça essa ideia utilizando a metáfora do rebento (cf. *Is* 4,2-3; 11,1). Tanto na semente, como no rebento está uma potencialidade oculta, mas marcada por uma esperança. É esta potencialidade oculta que assegura a continuidade entre o presente e o futuro, pois da semente vem a planta.³³⁴ Ela demonstra, ao mesmo tempo, a dimensão relacional da motivação da esperança. A atitude de Job mediante a prova na sua «segunda vida» deveria brotar desta motivação profunda da esperança.

Em suma, tanto a experiência passada, como a da vida presente devem servir como testemunhos para a esperança, em Deus. Ele é o Deus do passado, presente e futuro. O seu amor no passado permanece no presente e será o mesmo no futuro. Como afirma São Paulo, nem o presente nem o futuro, nem qualquer tribulação serão capazes de nos separar do amor de Deus (cf. *Rm* 8,35-39).

Pela abordagem que temos feito neste capítulo, podemos sustentar que Job tem toda a razão para esperar em Deus. Job teve ao seu dispor capacidades e testemunhos suficientes, para continuar a ter esperança em Deus: a sua capacidade imaginativa, a história sagrada, a sabedoria dos antepassados, a criação, a sua história pessoal e vida presente e a própria Palavra de Deus. Todos se enquadram no projeto do amor divino. Amor de um Deus que permanece fiel às suas criaturas. Este amor é tão grande que ele supera todas as provações que a vida presente nos apresenta. Ele ajuda-nos a concretizar a nossa esperança em Deus e numa futura restauração. Este amor é o próprio Deus que vem até nós e estabelece connosco uma relação de proximidade. Nesta proximidade está a realização da nossa esperança, como foi o caso de Job. A realização plena da esperança de Job foi a proximidade de Deus: uma relação íntima com o amor eterno.

³³⁴ Mies, *L'Espérance de Job*, 554.

CONCLUSÃO

O propósito deste estudo era estudar a singularidade do dinamismo da esperança no Livro de Job, numa tentativa de compreender como a mudança surpreendente da exegese recente, superou a ausência histórica do Livro de Job nos grandes tratados teológicos sobre a esperança. Este propósito nos levou a estudar, no contexto desta mudança, as propostas atuais de uma nova linguagem que tenta secundarizar o debate sobre a doutrina da retribuição e do sofrimento, para sublinhar o dinamismo da esperança de Job. Chegados ao termo do nosso estudo, conseguimos substanciar este pressuposto, estabelecendo através das várias leituras hermenêuticas, que o Livro de Job destaca, antes de mais, o conceito da esperança.

Começámos, assim o primeiro capítulo, por identificar os vocábulos שבר חכה, יחל, קוה, , בטח, como as raízes principais com que se designa a esperança no AT. Destas, as raízes יחל e קוה são identificadas como as mais frequentes, enquanto a raiz שבר é considerada a mais rara. A partir destas raízes, surgem os verbos קוה, יחל, חכה, שבר, בטח e os substantivos בטחון מבטח, תקוה, מקוה, תוחלת, שבר,. Vimos que o vocabulário está particularmente presente nos Salmos, Profetas e nos livros sapienciais. No Pentateuco, porém, observamos uma aparente ausência deste vocabulário. Quanto aos livros sapienciais, a semântica da esperança é mais mobilizada nos Provérbios, Job e Ben Sira enquanto Qohélet apresenta apenas uma ocorrência. Observámos também que tanto a Bíblia, no geral, como os Salmos privilegiam o uso verbal enquanto os livros sapienciais, por sua vez, privilegiam o uso nominal. Este predominante uso nominal nos livros sapienciais sublinha a percepção de que a esperança nos livros sapienciais se orienta mais para a sua dimensão objetiva do que a subjetiva. Mais ainda, enquanto o uso verbal das raízes consideradas acentua mais no eixo relacional da esperança, o uso nominal acentua no seu eixo temporal.

No caso dos vocábulos gregos, utilizados para referir a categoria da esperança, são identificados na tradução grega dos LXX, principalmente, o verbo ἐλπίζειν e o substantivo ἐλπίς como tradução dos vários vocábulos hebraicos que aludem a esperança. O verbo ὑπομένω é, por vezes, também utilizado. Tendo em conta o contexto judaico-helenístico, observámos, porém que a tradução dos vocábulos hebraicos nos LXX, além de ser menos flagrante (em comparação com as nuances semânticas que encontramos nos vocábulos hebraicos), mostra uma hesitação em traduzir os verbos hebraicos pelos mesmos vocábulos em grego (ἐλπίζω e πιστεύω).

Quanto ao Livro de Job, observámos que, com a exceção da raiz שָׁבַר todas as diversas raízes consideradas podem ser encontradas nele. Além disso, notámos que, enquanto o uso verbal é privilegiado nos Salmos e o nominal privilegiado nos Provérbios, encontramos um uso equilibrado das duas categorias no Livro de Job. Este fenómeno pode ser explicado pela diversidade das personagens e os olhares diferentes que eles têm quanto à sua conceição da esperança. Ao contrário, no resto da Bíblia, em geral, reparamos que no Livro de Job não se encontra o uso do vocabulário da esperança na 2ª ou 3ª pessoa. Ou seja, nem uma vez podemos encontrar a expressão «eu espero em ti Senhor» como encontramos frequentemente nos outros livros que destacam a mesma perspectiva da esperança e da angústia como os Salmos. Este fenómeno é de facto surpreendente e faz-nos questionar se o livro se apresenta mais como um livro sobre o desespero, mais que a esperança em Deus. Será que é isto que influencia a sua exclusão de alguns tratados teológicos sobre a esperança? O estudo feito, porém, nos mostra que não podemos situar especificamente um léxico do desespero no livro nem associa a semântica a uma negação. De facto, o que sucedeu foi uma deferência radical na maneira em que os protagonistas principais (Job e os seus amigos) recorrem à semântica da esperança no livro. Enquanto Job se baseia na invocação da sua própria esperança no «eu», os seus amigos recorrem à esperança para falar da esperança de Job ou dos ímpios, que indiretamente, se referem a Job no contexto da retribuição.

Esta explicação, todavia, não apagou a questão levantada em torno da esperança de Job. Reparámos, que o ato da esperança de Job, expressa na amizade com os seus amigos, acabou na desilusão. Quanto a Deus, a semântica mostra uma expressão da esperança de uma forma trágica e diferente do resto da Bíblia. Deus, é antes de mais, aquele que arranca a esperança (cf. *Jb* 9,22-24; 16,11). No final, Job desvia a semântica da esperança do seu uso habitual. Ou seja, ele não a usa para expressar a esperança, mas desespero e para denunciar a Deus. É, provavelmente esta dimensão trágica da esperança expressa por Job que leva alguns dos grandes tratados sobre a esperança a excluir o Livro de Job. Evidenciado pela semântica da esperança demonstrada por Job, eles provavelmente veem em Job uma expressão do desespero mais do que a esperança e quando parece ter esperança, ela acaba por ser ilusória. Assim, parece mais seguro secundarizar o conceito da esperança para sublinhar o dinamismo da doutrina da retribuição e sofrimento. Mas na tentativa de superar esta perceção, os estudos recentes demonstram o contrário, o que os últimos dois capítulos deste estudo procuraram demonstrar. Numa mudança de linguagem, estes preferem falar da “esperança de Job” do que da “esperança no Livro de Job” em geral. Assim o foco está mais na atitude e linguagem de Job mais do que expressões explícitas da esperança.

O primeiro capítulo claramente afirma que não podemos basear a presença da noção da esperança no Livro de Job na semântica, pois fazer isso colocaria o Livro de Job fora do alcance teológico que muitos tratados teológicos se pretendiam. É, portanto, importante fundamentar o conceito em algo mais. Aqui entra em cena as categorias sublinhadas no segundo capítulo. O segundo capítulo, além de estabelecer que existem referências explícitas à noção da esperança no Livro de Job, procurou salientar também as referências implícitas da mesma. Estas referências nos mostram que nem a semântica ou as referências explícitas esgotam tudo o que se diz a respeito da esperança no Livro de Job. De facto, elas focalizam-se mais na atitude de Job do que nas palavras que dizem explicitamente respeito à esperança. Isto nos leva a falar mais de um ato da esperança em Deus, mais do que uma expressão explícita. As referências aos tais «grandes textos» da esperança (*Jb* 16,18-22; 17,2-3; 19,25-27) ajudaram-nos a afirmar isso. Nestes textos, encontrámos momentos fortíssimos de diálogo de Job com Deus, assim como uma demonstração da sua esperança no concreto. Eles sublinham também a dimensão dialógica da esperança, que se realiza no âmbito da proximidade. Assim, pode-se assentar que a realização da esperança de Job acontece no seu reencontro com Deus, pois no fundo, o que Job desejava era a proximidade de Deus mais que qualquer outra coisa.

Além disso, os estudos sobre a dinâmica da esperança nas «três vidas» de Job foi um dos aspetos mais reveladoras neste estudo. Quem diria que tanto na «primeira vida» como «terceira vida» de Job existe uma noção da esperança? Na continuidade do acento na atitude de Job, o estudo demonstrou a presença de uma dinâmica da esperança, embora de maneiras diferentes, nestas duas fases da vida de Job. Estas fases marcadas pela tranquilidade, harmonia e prosperidade são imbuídas de esperança. A esperança expressa entra na dinâmica de uma esperança em relação ao outro: especificamente, a esperança de Job em Deus em relação à sua família e aos seus amigos. Resumindo, este capítulo veio para reforçar a ideia de que, quanto à noção da esperança no AT, o Livro de Job não pode ser excluído. É precisamente isso que os estudos recentes sobre a esperança no livro, assim como a nossa tese procuraram afirmar.

No último capítulo deste trabalho, verifica-se ainda o contributo da exegese moderna em consolidar a noção da esperança no Livro de Job. Isto vai em continuidade com o que já foi sublinhado nos primeiros dois capítulos. Abordámos as razões da esperança de Job referindo-nos à imaginação da esperança e o papel irrevogável dos vários testemunhos que se oferecem como fundamento da esperança bíblica na qual a esperança de Job deve encaixar. A grande questão, muitas vezes colocada pelos estudiosos neste campo de estudo, é se, de facto, é uma atitude sábia para Job esperar em Deus? Na resposta a essa pergunta, invocámos dados desde a História Sagrada à vida presente de Job, várias razões e testemunhos que se oferecem como

fundamento da esperança bíblica. Na História Sagrada, a personagem de Abraão destaca-se como figura central, sobre a qual a esperança das gerações sucessivas se fundamenta. Ele apresenta-se como o símbolo da fidelidade de Deus para com o seu povo. Outros testemunhos como a própria criação, a doutrina dos antepassados e a história e vida presente de Job salientam a mesma perspectiva e deve ser um fundamento para a esperança de Job.

No entanto, a receção e interpretação destes testemunhos influencia a forma como as gerações posteriores se interpretam situações trágicas de sofrimento e do mal como aconteceu a Job. A situação de Job é uma reminiscência da situação de exílio e de sofrimento do povo judeu. Mas, como bem sabemos, a questão do sofrimento do inocente, Job, não é única na tradição bíblica. O sofrimento pode ser apresentado como meio da purificação, de instrução, de conversão, entre outras (cf. *Is* 1,25; 48,10; *Zc* 13,9; *Sl* 105,19; 119,67; *Dt* 8,2; *Sab* 12,2; *Os* 2,8ss; etc). Job, porém, não vê o seu sofrimento nesta lógica de expiação nem na lógica da retribuição pregada pelos seus amigos. As testemunhas, portanto, oferecem bases suficientes para Job reinterpretar os seus sofrimentos e encontra neles razões para esperar em Deus. Ele precisava também de superar as várias imaginações que a esperança propõe para chegar ao ponto mais culminante da sua esperança: a proximidade de Deus. No fim, é esta proximidade que Job atingiu. Ele emerge transcendendo qualquer objeto esperado. Ele não esperava quaisquer bens futuros, nem tão pouco os imaginou. Para ele, o Deus esperado não se reduz de alguma forma ao mediador e distribuidor de bens. Pelo contrário, ele é o Deus da relação e é esta relação que Job pede a Deus. Uma relação marcada pela proximidade e amizade de Deus. Esta é a esperança de Job e deve ser a esperança de cada um de nós.

Resumindo, podemos assentar que na origem do Livro de Job está uma resposta, ou crítica, à doutrina da retribuição da época, em Israel. Os sábios, portanto, rasgam essa noção enfatizando a importância da esperança em Deus, do qual parte toda a sabedoria. O Livro de Job, no fundo, pode ser considerado como um livro sobre a esperança. O sofrimento é apenas a superfície do texto que, de facto, apresenta uma profundidade enorme a partir da questão sobre o sentido da vida. Este, aponta para uma esperança em processo como foi demonstrado pela esperança de Job. A esperança é como uma denúncia da crise e por ela olhamos para Deus na linha da gratuidade, amando-O pelo que Ele é e não tanto pelo que Ele nos dá. Esta esperança de Job (juntamente com a doutrina da retribuição) abre-lhe a possibilidade da transformação, em contraposição com a doutrina da retribuição pregada pelos seus amigos. Job mantém a sua esperança em Deus porque sentiu que Deus não o podia deixar ou ignorar.

Numa última palavra e de uma forma mais pessoal, pode-se dizer que o grito de Job, perante a realidade da incompreensibilidade da vida, não se refere apenas à sua situação, mas à

de todos os que sofrem. O método histórico-crítico ajuda-nos a descobrir o facto de que o grito de Job representa o grito de Israel perante o desastre do exílio. Na ausência da figura do rei neste período, a sabedoria assume a missão de colmatar essa ausência, procurando ajudar à unidade do povo pela reflexão teológica da realidade, com diversas leituras. Num sentido mais abrangente, o que está em causa aqui não é apenas a questão de Job ou de Israel, mas de toda a humanidade. O mundo atual também se encontra numa espécie de “exílio”. Entre muitas situações semelhantes à situação de Job é o momento que vivemos com a pandemia Covid-19. Perante esta situação, a esperança de Job oferece-nos uma leitura. Devemos continuar a esperar em Deus e a procurar sempre a sua proximidade mais que qualquer outra coisa.

BIBLIOGRAFIA GERAL

1. FONTES

1.1 Bíblicas

Bíblia Sagrada, Alves, H. (ed.), Difusora Bíblica. Lisboa: 2015.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia, Elliger, K. et Rudolph, W., Leningrad Hebrew Old Testament (WTT version). Stuttgart: 1990.

Bíblia Hebraica Stuttgartensia, Elliger, K. et Rudolph, W., Editio Funditus Renovata, 1977.

Bíblia Vulgata, Colunga, Alberto, R.P. et Turrado, Laurentio, Nova Editio. Matriti: Edittorial Católica, 1951.

Septuaginta, A. Rahlfs (ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

The Septuagint Version of the Old Testament, L. C. L. Brenton (ed.). London: Samuel Baster and Sons, 1879.

1.2 Clássicas

Hesíodo, *Trabalhos e Dias*. Traduzido por José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

Teógnis De Mégara, *Elegias*, em Theognis, *The Elegies of Theognis*, Traduzido por T. Hudson – Williams. G. Bells and Sons, 1910.

2. INSTRUMENTOS DE TRABALHO

Bible Works – Version 10.0.4.114. Copyright © 2015, BibleWorks, LLC.

Greenberg, Moshe, Jonas C. Greenfiel, e Nahum M. Sarna. *The Book of Job, A New Translation According to the Traditional Hebrew Text*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1980.

Jenni, Ernst e Westermann Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

Lambdin, Thomas O. *Introducción al Hebreo Bíblico*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2001.

Léon-Dufour. *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris: Cerf, 1995.

Pikaza, Xabier. *Diccionario de la Biblia: Historia y Palabra*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007.

Wilson, W. *New Wilson's Old Testament Word Studies*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1987.

3. ESTUDOS

Andersen, Francis I. «The Problem of Suffering in the Book of Job». Em *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, editado por Zuck, Roy B, 181-188. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1992.

Alonso, Luis Schöckel e Sicre, J. Luis. *Job, Comentario teológico e literario* (NBE). Madrid: 1983.

Alonso, Luis Schökel. *Job, Los Libros Sagrados, Volumen VIII, 2*. Madrid: Ediciones Cristiandade, 1971.

Barth, Ch., כחכ. Em *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*. Ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren. vol. 4: 359-363, (1980).

Beauchamp, Paul. *L' un et l' autre Testament II, Accomplir Les Écritures (Parole de Dieu)*. Paris: Seuil, 1990.

Birt, Theodor, *Elpides*. Eine Studie zur Geschichte der griechischen Poesie. Marburgo, 1881.

Boorer, Suzanne. «Job's Hope: A Reading of the Book of Job from the Perspective of Hope». *Colloquium* 30/2, (1998): 101-122.

Borgonovo, Gianantonio. *La Notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro de Giobbe. Analisi simbolica*. (AnBib, 135). Rome: PIB, 1995.

Bovati, Pietro. *Ristabilire la giustizia, Procedure, Vocabolario, orientamenti* (AnBib, 110). Rome: Biblical Institute Press, 1986.

Canevaro, L.-G. *Hesiod's Works and Days: An Interpretative Commentary*. Durham: Durham University, 2012.

Curtis, John B. «On Job's Witness in Heaven». *JBL* 102 (1983): 459-562.

De Vaux. *Les Institutions d' Ancien Testament*, t. 1. Paris: Cerf, 1997 (1958).

Eisenberg, Josy e Élie Wiesel. *Job ou Dieu dans la tempête*. Paris: Fayard - Verdier, 1986.

- Estes, Daniel J. *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*. Michigan: Baker Academic, 2010.
- Esteves, Quadro Tiago de. *Uma Esperança para além de Qualquer Esperança: Leitura Hermenêutica da Esperança na Carta aos Romanos*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019.
- Farmer, William R., Armando J. Levoratti, Sean McEvenue e David L. Dungan. *Comentário Bíblico Internacional*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1999.
- Gadamer, Hans G. *Vérité et Méthode*, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduzido por E. Sacré e Paul Riceour. Paris: Seuil, 1976.
- Gault, Brian. P. «Job's Hope: Redeemer or Retribution?» *Bibliotheca Sacra*, 173. (April-June 2016): 147-165.
- Gilbert, Maurice. *Cinq livres des sages*, (LB, 129). Paris: Cerf, 2003.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira. «Esperança, a Dinâmica da História». *Communio* 13 6 (1996): 485-493.
- Gordis, Robert. *Book of Job, Commentary, New Translation and Special Studies*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1978.
- Guijarro, Santiago Oporto e Miguel Salvador García. *Comentario al Antiguo Testamento II: 555-592*. Estella (Navarra): La Casa de la Bíblia, 1997.
- Gullet, J. *Thèmes Bibliques*. Aubier, 1954.
- Habel, Norman C. *The Book of Job: A Commentary*, Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1985.
- Harris, Laird R., «The Book of Job and It's Doctrine of God». *Grace Journal* 13 (Fall 1972): 3-33.
- Hartley, John E. *The Book of Job: The New International Commentary on the Old Testament*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- Heidegger, Martin, *L'être et le temps*, (BP). Traduzido por R. Boehm e A. de Waelhens, PRIS, NRF Gallimard, 1964.
- Jepsen, Alfred. *ⲙⲗⲘ*. Em *Theological Dictionary of the Old Testament (TDOT)*. Ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren. vol. 1: 293-323, (1977).

Kierkegaard, Soren. *La Maladie à la morte* [Traité du désespoir]. ID. *CEuvre Complètes*, t. 16, traduzido por P. H. Tisseau e E.M. Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de l'Orante, 1972.

Laurentin, René. *Nouvellas Dimensions de l'Espérance*. Paris: Cerf, 1972.

Lévêque, Jean. *Job et son Dieu, Essai d'exégèse et de théologie biblique* (EB), vol. 2. Paris: Gabalda, (1970): 448-497.

_____. *Job. El Libro y el Mensaje*, 2ª ed. Estella: Editorial Verbo Divino, 1987.

_____. «L' epilogue du livre de Job». F. Mies (éd), *tout la sagesse du monde. Hommage à Maurice Gilbert*. Namur – Bruxelles: CCr 4; LR 7, (1999): 37-55.

_____. «L' argumente de la création dans le livre de Job». Derousseaux (éd.), *La Création dans l'Orient ancien*, Vol. 46, n. 1, (février 1990): 261-299.

Lévinas, Emmanuel. *La mort et le temps*. ID., *Dieu, la mort et le temps* (Figures). Paris: Grasset, 1993.

Linafelt, T. «The Undecidability of בָּרַךְ in the Prologue of Job and Beyond». *BI* 4/2 (1996): 154-172.

Lourenço, João Duarte. *O Sofrimento no Pensamento Bíblico: 'Releituras Hermeneúicas' de Isaías 53*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2006.

_____. «Abraão e a Esperança do Povo Judeu». *Communio*, 13, nº 6 (1996): 510-516.

Marcel, Gabriel, «Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance». ID *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique d'espérance*. Paris: Association Présence Gabriel Marcel, nouv. éd. aug., (1998): 37-86.

Marin, A. R., *Teologia de la Esperanza*, Segunda Edicion, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1970.

Martins, Maria Manuela Brito. «O Conceito d' elpís no Fédon de Platão». *Revista da Faculdade de Letras* 2 23-24 (2006-2007): 163-185.

Mies, Françoise. *L' Espérance de Job*. Leuven – Paris – Dudley: Leuven University Press, 2006.

_____. «Est-il sage d'espérer en Dieu. L'énigme de Job». *Toute la sagesse du monde*. Bruxelles: (FS M. Gilbert), (1999): 385-417.

Moltmann, Jürgen. *Téologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'un eschatologie chrétienne*. Traduzido por F. & J.-P. Thévenaz. Paris: Cerf, 1983.

- Murphy, Roland E. «Job». *Comentário Bíblico Internacional*, editado por W. Farmer, et al. Estella: Editorial Verbo Divino, (1999): 693-712.
- Parsons, Gregory, W., «The Structure and the Purpose of the Book of Job». Em *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, editado por Roy B. Zuck, 17-33. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1992.
- Perdue, Leo. *Metaphorical Theology in the Book of Job*, (JSOT, 112). Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Pope, Marvin. H. *Job. The Anchor Bible*, Vol. 15. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1973.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre* (OP). Paris: Seuil, 1990.
- _____. *Symbolique du mal. ID., Philosophie de la Volonté. II: Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, (1988): 163-488.
- Rose, Martin. *Une herméneutique d' Ancien Testament*, Comprendre – se comprendre – faire comprendre (MB, 6). Genève: Labor et Fides, 2003.
- Shorey, Paul, «Hope (Greek and Roman)». Em *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, J. Hastings (ed.), vol. vi. Edinburgh: T&T Clark, (1914): 780-782.
- Seow C. L. *Job 1–21: Interpretation and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- Sousa, João António de. *A Esperança Cristã e as Esperanças dos Homens*. Lisboa: Livraria Sampedro, 1981.
- Tsevat, Matitiah, «The Meaning of the Book of Job». Em *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*, editado por Roy B. Zuck, 189-218. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1992.
- Van Der Ploeg, Jan. P. M. «L'espérance dans l'Ancien Testament». *RB* 61, (1954): 481-507.
- Van Menxel, François. *Elpis, Espoir, Espérance: Études Sémantiques et Théologiques du Vocabulaire de l'espérance dans l'Hellenisme et le Judaïsme avant le Nouveau Testament*. Frankfurt, New York: Peter Lang, 1983.
- Vaz, Armindo Dos Santos. *Palavra Viva; Escritura Poderosa*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2017.
- Vermeulen, Jacques. «Dieu et ses representations antagonistes dans livre de Job». *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/théologie*. Homage à l'abbé Daniel Coppierters de Gibson (1929-1983) (PFUSL, 33). Bruxelles: FUSL, (1985): 591-611.

Von Rad, Gerhard. *Israel et la Sagesse*. Traduzido por E. de Peyer. Genève: Labor et Fides, 1970.

Walters, L.J. *Elihu's Theology and His View of Suffering*. Bibliotheca Sacra, (1999): 143-159.

Wénin, André. *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament*, (TB). Paris: Cerf, 1995.

Westermann, Claus. «La création dans le psaumes». Derousseaux (éd.), *Création*, Vol. 46, n. 1, (février 1990): 301-321.

Woodard, R. D. *The Cambridge Companion of Greek Mythology*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Wright, N.T. *The Resurrection of the Son of God*. Mineapolis: Fortress Press, 2003.

Zimmerli, Walther. *Man and His Hope in the Old Testament* (SBT, s. 2, 20). Traduzido por G.W. Bowen. Londres: SCM Press, 1971.

Zuck, Roy B. *Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1992.

ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIACÕES	3
INTRODUÇÃO	6
Capítulo 1	
A Semântica da Esperança no AT	9
1.1 A noção geral da esperança no AT	9
1.2 O vocabulário e a semântica do conceito da esperança no AT	10
1.2.1 A esperança no texto hebraico do AT	10
1.2.2 A noção da esperança na tradução grega dos LXX e o seu contexto	29
1.2.2.1 O conceito da esperança (<i>elpís</i>) no pensamento helenístico.....	30
1.2.2.2 A esperança na tradução dos LXX	34
1.3 A especificidade do livro de Job	39
1.3.1 A semântica da esperança no Livro de Job	39
1.3.2 A semântica da esperança na boca das personagens principais no Livro de Job ..	45
Capítulo 2	
A Singularidade do Dinamismo da Esperança nas Palavras de Job	48
2.1 Uma observação literária das palavras de Job, dos amigos, de Eliú e de Deus	48
2.1.1 Referências explícitas à esperança no Livro de Job	49
2.1.1.1 Uma observação literária das palavras de Job	50
2.1.1.2 A dinâmica de esperança no diálogo de Job com os seus amigos (<i>Jb 3-37</i>)..	54
2.1.2 Referências implícitas à esperança no Livro de Job	58
2.2 A esperança de Job: linguagem e esperança (as «três vidas»)	65
2.2.1. A esperança de Job na «Primeira Vida» (<i>Jb 1,1-12</i>).....	66
2.2.2. A esperança de Job na «Segunda Vida» (<i>Jb 2,11-37,24</i>)	68
2.2.3. A esperança de Job na «Terceira Vida» (<i>Jb 42,10-17</i>)	72

Capítulo 3

Job e as Razões da Esperança	75
3.1 Job e a imaginação da esperança	75
3.1.1 Job e a esperança além de seus objetos,.....	75
3.1.2 A interpretação do sofrimento e a imputação do mal	78
3.2 Esperar em Deus: <i>As razões da esperança</i>	81
3.2.1 O Testemunho da História Sagrada	81
3.2.2. O Testemunho da sabedoria dos antepassados e a teoria da retribuição	88
3.2.3. O Testemunho da criação	93
3.2.4. O Testemunho da história pessoal de Job e do presente	97
CONCLUSÃO	100
BIBLIOGRAFIA GERAL	104
ÍNDICE	110