

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

WILLIAM LACY LANE

SALVAÇÃO INTEGRAL: UMA ANÁLISE SÊMIO-DISCURSIVA
DE ISAÍAS 65.17-25

São Leopoldo

2011

WILLIAM LACY LANE

SALVAÇÃO INTEGRAL: UMA ANÁLISE SÊMIO-DISCURSIVA
DE ISAÍAS 65.17-25

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Bíblia

Orientador: Júlio Paulo Tavares Zabatiero

São Leopoldo

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L266s Lane, William Lacy
Salvação integral: uma análise sêmio-discursiva de
Isaias 65.17-25 / William Lacy Lane; orientador Júlio
Paulo Tavares Zabatiero. – São Leopoldo : EST/PPG,
2011.
238 f.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.
Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia.
São Leopoldo, 2011.

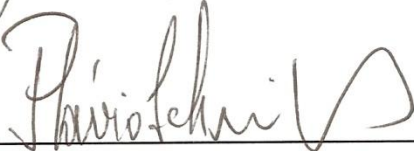
1. Bíblia. A.T. Isaías 65 – Crítica, interpretação, etc..
2. Salvação – Ensino bíblico. 3. Semiótica. I. Zabatiero,
Júlio Paulo Tavares. II. Título.

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: _____


Prof. Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero (Presidente)


2º Examinador: _____


Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST - PPG)

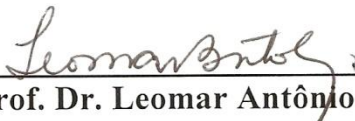
3º Examinador: _____


Prof. Dr. Carlos Arthur Dreher (EST - PPG)

4º Examinador: _____


Prof. Dr. Erico João Hammes (PUC-RS)

5º Examinador: _____


Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin (PUC-RS)

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Julio Paulo Tavares Zabatiero

À Comissão de Pós-graduação da EST,
sua coordenadoria, corpo docente e corpo de funcionários

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico (CNPq)

À Igreja Presbiteriana de Castro e seu Conselho

à minha família

DEDICATÓRIA

*À Jenni Lynn,
minha esposa e companheira.*

*Aos meus filhos
Julia, William, Daniel, Samuel e Christina*

RESUMO

A pesquisa investiga o texto profético de Isaías 65.17-25 por meio da análise semiótica discursiva aplicada à exegese bíblica para mostrar como a salvação é imaginada e concebida nesse anúncio. Basicamente, procura observar como o texto caracteriza o sujeito, o tempo e o espaço da salvação. O que se verifica é que a salvação descrita no texto reflete uma integração do ser humano com Deus, com seu meio de vida e ambiente, e reflete uma fusão de realidade cósmica e local. A partir da identificação do texto como um anúncio de salvação por meio da análise do gênero literário, a análise do texto procura contribuir com a reflexão teológica sobre o conceito de salvação do movimento da Missão Integral no contexto da teologia evangélica protestante da América Latina.

O primeiro capítulo examina a história da interpretação desse texto desde o uso pelos autores do Novo Testamento até os desenvolvimentos recentes da exegese bíblica. O segundo capítulo investiga as diversas problemáticas em torno da busca do sentido nas ciências hermenêuticas, linguísticas e exegéticas, e apresenta o referencial teórico e a metodologia para a análise do texto. Seguindo o critério semiótico discursivo o texto é analisado primeiramente no seu plano de expressão, no capítulo três, e em seguida no seu plano de conteúdo, no capítulo quatro.

Palavras-chave: anúncio de salvação, semiótica, Isaías, missão integral.

ABSTRACT

This thesis examines the prophetic text of Isaiah 65.17-25 through a semiotic discursive analysis applied to biblical exegesis to demonstrate how this text characterizes the persons, time and space of salvation. It is shown that the salvation described in the text reflect the integration of the human being with God, with the social and life contexts, and it reflects the unity of the local and the cosmic realities. From the identification by form criticism of the literary unit as an oracle of salvation, this analysis seeks to contribute to the theological reflection of the concept of salvation of the Integral Mission movement in the context of the protestant evangelical theology of Latin America.

The first chapter examines the history of interpretation of the text, starting with its use by the New Testament writers to the recent developments of biblical exegesis. The second chapter investigates several issues concerning the search for meaning in the hermeneutics, linguistics and exegetical studies. It also presents the theoretical and methodological references for the analysis. Following a semiotic discursive criteria for the analysis of a text, chapter three analyzes the expression of the text and, chapter four, the content.

Keywords: salvation oracles, semiotic, Isaiah, holistic mission

ABREVIATURAS

A21	Bíblia Almeida Século 21
BHQ	Bíblia Hebraica Quinta
BHS	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
BJ	Bíblia de Jerusalém
BSV	Bíblia Sagrada Vozes
EP	Bíblia Edição Pastoral
KJV	Bíblia King James Version
LB	Bíblia Luther Bibel
LXX	Septuaginta
NVI	Bíblia Nova Versão Internacional
RA	Bíblia Almeida Revista e Atualizada
TEB	Tradução Ecumênica Brasileira
TM	Texto Massorético

INDICE DE FIGURAS

Figura 1: Estrutura fundamental da Harmonia.....	227
Figura 2: Estrutura fundamental da Vida	227
Figura 3: Estrutura fundamental do trabalho.....	228
Figura 4: Estrutura fundamental da Comunhão.....	229
Figura 5: Estrutura fundamental da Convivência	229

SUMÁRIO

ABREVIATURAS.....	8
INDICE DE FIGURAS	9
INTRODUÇÃO	12
1 REVISÃO DA LITERATURA	25
1.1 Interpretação Apostólica.....	25
1.1.1 Interpretação apostólica de Isaías	26
1.1.2 Interpretação apocalíptica.....	28
1.2 Interpretação patrística de Isaías (100-600 d.C.)	32
1.2.1 Justino Mártir	34
1.2.2 Irineu.....	35
1.2.3 Orígenes	37
1.2.4 Eusébio de Cesareia.....	38
1.2.5 Jerônimo	39
1.2.6 Cirilo de Alexandria.....	40
1.2.7 Teodoro de Cirro.....	41
1.2.8 Agostinho de Hipona.....	42
1.3 Interpretação Medieval (600-1500 d.C.).....	44
1.4 Interpretação na Reforma (1500-1700 d.C.)	48
1.4.1 Martinho Lutero e as três partes de Isaías.....	48
1.4.2 João Calvino e as promessas do reino de Cristo à igreja	51
1.5 Interpretação iluminista e moderna (1700 d.C. até o presente)	53
1.5.1 A exegese de Isaías nos séculos XVIII e XIX	54
1.5.2 A exegese de Isaías no século XX	58
1.6 Relação dessas abordagens para a presente pesquisa	83
2 REFERENCIAL TEÓRICO E ABORDAGEM METODOLÓGICA	84
2.1 Questões exegéticas a análise de Isaías 65.17-25.....	86
2.1.1 Delimitação da unidade literária.....	87
2.1.2 Interpretação do referente dos sujeitos.....	93
2.1.3 Interpretação do referencial temporal	96
2.1.4 Interpretação do referencial espacial	99
2.1.5 Síntese.....	101
2.2 O significado de um texto e a composição de Isaías	103
2.2.1 Desenvolvimento das ciências hermenêuticas	104
2.2.2 Desenvolvimento das ciências da linguagem	111
2.2.3 Desenvolvimento das ciências bíblicas.....	118
2.3 Elementos teóricos norteadores da presente pesquisa	124

2.4	Explicitação do método	128
3	O PLANO DA EXPRESSÃO: O TEXTO	132
3.1	Delimitação do texto.....	133
3.1.1	História da composição.....	134
3.1.2	Delimitação	144
3.2	Tradução do texto hebraico.....	149
3.2.1	Versículo 17	149
3.2.2	Versículo 18.....	151
3.2.3	Versículo 19.....	153
3.2.4	Versículo 20.....	154
3.2.5	Versículo 21	156
3.2.6	Versículo 22.....	157
3.2.7	Versículo 23.....	158
3.2.8	Versículo 24.....	159
3.2.9	Versículo 25.....	161
3.3	Características do texto	163
3.3.1	Aspectos gramático-sintáticos	163
3.3.2	Gênero literário	164
3.3.3	Segmentação e estrutura retórica	165
3.4	Síntese.....	168
4	ANÁLISE DO TEXTO: O PLANO DO CONTEÚDO	169
4.1	Identificação e caracterização de pessoas, tempo e espaço	169
4.1.1	As pessoas	170
4.1.2	Espacialidade	174
4.1.3	Temporalidade.....	176
4.2	Intertextualidade e interdiscursividade	179
4.2.1	Análise da intertextualidade.....	179
4.2.2	Análise da interdiscursividade	202
4.2.3	Síntese da intertextualidade e interdiscursividade de Is.65.17s	207
4.3	Narratividade: Sociedade e cultura	208
4.3.1	Percurso narrativo.....	209
4.4	Nível fundamental	226
4.5	Síntese.....	230
	Conclusão	231

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa investiga o conceito de salvação do texto profético de Isaías 65.17-25. Essa unidade literária pode ser identificada como um oráculo ou anúncio de salvação que faz parte de uma tradição e gênero literário de oráculos de salvação. Esse tipo de oráculo é caracterizado por uma proclamação não tanto de uma libertação de um estado opressivo, mas da proclamação de um bem-estar e uma estabilidade duradoura, cuja realização pode ser interpretada dentro do plano histórico ou na perspectiva escatológica¹ e apocalíptica. No plano histórico, o cumprimento da profecia está associado aos acontecimentos históricos do período pós-exílico.² Como escatologia, reporta-se fundamentalmente ao evento de Cristo, e como apocalíptica, à transformação cósmica.

Por meio da análise sêmio-discursiva aplicada à exegese bíblica, a pesquisa pretende examinar como a salvação é imaginada e concebida nesse anúncio. Dentre as diversas propostas exegéticas e hermenêuticas sobre a sua realização histórica, escatológica ou apocalíptica, a pergunta que a pesquisa suscita é como a salvação é pensada e entendida. Em outros termos, a pesquisa procura responder quais são os elementos fundamentais dessa salvação, seja ela entendida como realização histórica, escatológica ou apocalíptica. O que se verifica é que a salvação expressa ali reflete uma estrutura fundamental de integralidade. Há uma integração do ser humano com Deus, com seu meio de vida e ambiente, assim como uma fusão de realidade cósmica e local.

São duas as motivações da pesquisa. A primeira visa aplicar a metodologia sêmio-discursiva ao estudo do anúncio de salvação dos profetas com objetivo de analisar mais profundamente o sujeito, o espaço e o tempo da salvação. Na realidade, a abordagem investiga como as noções de sujeito, espaço e tempo são construídas e imaginadas no texto. Por isso, não se trata de identificar a realização empírica da salvação, isto é, não se pretende responder a pergunta sobre onde e quando a salvação se cumprirá e quem estará presente. Porém, pretende sugerir que, quer entendamos a salvação como uma realização histórica no presente ou no

¹ STAM, J. **Profecia Bíblica e Missão da Igreja**. S. Leopoldo: Sinodal e CLAI, 2003, p. 85-87.

² NAKANOSE, S. Novos céus e nova terra (Is 65,17 – 66,4). In: GARMUS, L. (org.). **Apocalíptica**. Estudos Bíblicos, v. 65, 2000, p. 48-61.

futuro próximo, quer como uma utopia que desperta esperança, quer na perspectiva cristológica como uma realização já manifestada, mas que ainda está para se cumprir plenamente em um futuro próximo ou distante, como transformação da realidade histórica ou como transformação cósmica, quer na perspectiva da apocalíptica; enfim, a despeito da interpretação que se dê, a pesquisa quer identificar o que é salvação e quais são os elementos constitutivos fundamentais dessa salvação.

O estudo dos anúncios de salvação tem sido dominado nas últimas décadas pela análise formal,³ tendo como um dos principais expoentes da atualidade o alemão Claus Westermann.⁴ A partir da análise e da constatação de que a forma e o conteúdo dos oráculos dos diversos livros proféticos possuem muitas semelhanças entre si, Westermann supõe que eles pertençam à mesma tradição profética e, por isso, devem ser estudados como um todo. A sua abordagem, na verdade, é uma reação à crítica literária que deu demasiada ênfase sobre autoria e autenticidade de uma passagem, portanto, a ênfase principal dessa abordagem é identificar as principais “personalidades” envolvidas.⁵

Em sua análise comparativa da forma e do conteúdo dos anúncios de salvação, Westermann identifica quatro grupos de oráculos ou anúncios de salvação.⁶ O primeiro grupo é caracterizado por um anúncio de uma situação futura de bem-estar. Esse anúncio tem duas formas. A primeira consiste de anúncio de libertação seguido de anúncio de bem-estar. A segunda, típica do período após a queda de Jerusalém em 587 a. C., consiste de uma proclamação de restauração de um estado de bem-estar. Basicamente, há uma distinção entre o “ato de libertação” e o “estado de bem-estar”. O segundo grupo é composto de anúncios que proclamam a destruição dos inimigos de Israel e, conseqüentemente, a salvação ou libertação de Israel. Esses anúncios, posteriormente tiveram outros desenvolvimentos que marcaram a transição para a apocalíptica. O terceiro grupo é composto por promessas condicionais de salvação e, segundo Westermann, são

³ Uma análise mais detalhada sobre a história da interpretação dos profetas é apresentada por Clements que se reporta a cem anos de estudos do AT e, particularmente dos profetas. Ele destaca principalmente a influência da análise literária das fontes e das tradições na interpretação dos textos proféticos (CLEMENTS, R. E. **One Hundred Years of Old Testament Interpretation**. Philadelphia: Westminster Press, 1976, p. 51-95).

⁴ Cf. WESTERMANN, C. **Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991, p. 187, 189.

⁵ WESTERMANN, 1991, p. 12.

⁶ Westermann usa a expressão “oráculo” e “proclamação” de salvação (1991, p. 16).

derivados de parêneses deuteronomistas. Por fim, o quarto grupo é composto por anúncio de salvação em combinação com a piedade da literatura sapiencial.⁷

O anúncio de Isaías 65.17-25, de acordo com a classificação de Westermann, pertence ao grupo um e compartilha as características de outros oráculos do Terceiro Isaías, os quais se assemelham aos de Ezequiel. Nesse subgrupo, o anúncio de libertação se transforma em anúncio de bem-estar geral, seguido de anúncio de riqueza, esplendor e de uma grandeza muito além de uma simples restauração. Assim, os vv. 17-25 caracterizam-se por um anúncio, semelhante aos cânticos de louvor do Dêutero-Isaías (vv. 16b, 18-19a), e uma descrição das circunstâncias da salvação (vv. 19b-24). Essa descrição substitui o “acontecimento” da salvação. O anúncio e a descrição, por sua vez, são agrupados em torno de uma estrutura apocalíptica com os vv. 17 e 25.⁸

A pesquisa exaustiva de Westermann dos anúncios de salvação, sem dúvida alguma, serve de referencial para o estudo dessa literatura. Além da análise e agrupamento de cada um dos anúncios de salvação, ela possibilita a compreensão do teor da salvação a partir da análise da forma e do conteúdo. Entretanto, há de se observar que o seu estudo é eminentemente formal e literário, isto é, está interessado na caracterização da literatura e na aproximação com uma situação vivencial. Apesar de explorar ocasionalmente as temáticas do anúncio, o objeto de seu estudo é a descrição, classificação e explicação da literatura propriamente. Por outro lado, por meio da catalogação dos diversos anúncios, particularmente de Isaías 65.17-25, é possível compreender de início a característica desse anúncio como promessa de restauração a um estado de bem-estar, diferentemente, de um anúncio de libertação e livramento. Isso, em si, já é um qualificativo importante para uma primeira leitura do texto. Naturalmente, a investigação histórica irá aprofundar os elementos de contexto e de realidade da comunidade, enquanto a análise semiótica-discursiva irá aprofundar os efeitos de sentido dessa proclamação.

No contexto latino-americano a abordagem sociológica tem produzido importantes estudos da literatura profética especialmente em função das temáticas

⁷ WESTERMANN, 1991, p. 16-18.

⁸ WESTERMANN, 1991, p. 187, 189.

relacionadas à justiça social desenvolvidas pelos profetas.⁹ Nesse contexto se destacam as releituras dos anúncios de juízo contra os poderes religiosos, políticos, econômicos e sociais. Essas leituras têm nos ajudado a compreender e aplicar a mensagem dos profetas para a situação social contemporânea, principalmente, a partir da analogia entre o contexto social da atualidade e o contexto social das comunidades históricas referidas no texto profético. Contudo, não apenas os anúncios de juízo, como também os anúncios de salvação têm sido objeto de estudo nessa perspectiva. Através de seus instrumentos metodológicos a análise sociológica procura reconstruir a situação de comunidades em conflitos sociais e políticos, particularmente, comunidades que estavam sob dominação de nação estrangeira quer em outra terra quer em sua própria, como também comunidades que viviam sob o controle de classes dominantes de seu próprio povo, as quais defendiam interesses religiosos, políticos e econômicos de alguns setores da sociedade.¹⁰ Assim, essas análises, possibilitam compreender a realidade histórica por trás do texto, realidade essa que motiva o anúncio profético.

Entretanto, a contribuição tanto da análise de gênero literário quanto a análise sociológica nos servem de subsídio para indagar e investigar como o anúncio de salvação, seja como descrição de uma realidade esperada e passível de se concretizar ou de uma utopia ou escatologia, reflete a noção de integralidade ao contemplar a ausência de barreiras entre céu, terra e Jerusalém, barreiras temporais (vv. 17, 20, 24), barreiras da relação trabalho-produto (vv. 21-22), e a ausência de antagonismos (vv. 18-19) e hostilidades (v. 25).¹¹

⁹ Cf. ZABATIERO, J. P. T. **Liberdade e Paixão**. Londrina: Descoberta, 2000, p. 21-84; PORATH, R. Grupos dominantes e o conjunto da sociedade na mira da crítica de Isaías de Jerusalém. **Novos rumos da teologia bíblica**. Estudos Bíblicos, 24. Petrópolis: Vozes, S. Leopoldo: Sinodal, S. Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1989, p. 41-51; SILVA, A. J. Arrancar e destruir, construir e plantar. A vocação de Jeremias. **Crises e saídas**. Estudos Bíblicos, 15. Petrópolis: Vozes, 1987; SOARES, S. A. G., *et al.* **Profetas: ontem e hoje**. Estudos Bíblicos, 4. Petrópolis: Vozes, 1987. No contexto norte-americano, Walter Brueggemann se destaca com contribuições de abordagem histórica e sociológica e em diversas de suas publicações percebe-se a influência da crítica das formas de Westermann. Algumas de suas contribuições no campo específico da análise da profecia foram organizadas em um volume (**A Social Reading of the Old Testament: prophetic approaches to Israel's communal life**. Patrick D. Miller (ed.). Minneapolis: Fortress Press, 1994).

¹⁰ GARIN, Norberto C. A re-criação como realização da plenitude escatológica em Isaías 65,17-25. In: NEUENFELDT, Elaine G. (org.). **Escatologia: morte e vida na Bíblia**. Estudos Bíblicos, v. 93. Petrópolis: Vozes, 2007; HAHN, N. B. Vozes Proféticas em Dêutero-Isaías: a recriação da identidade de um povo. In: MENDES, J. T., NEUENFELDT, Elaine G. (Orgs.). **Mundo urbano**. Estudos Bíblicos, v. 103. Petrópolis: Vozes, 2009.

¹¹ Brueggemann considera esse texto uma das indicações de que na Bíblia “a ordem da vida pública da aliança de Deus prevalecerá sobre todos sistemas exploradores, opressivos e desiguais” (BRUEGGEMANN, 1994 p. 66, 67).

Observa-se que a descrição da salvação em Isaías 65.17-25 está repleta de figuras em oposição: alegria–choro, regozijo–clamor, passado–perpetuidade, criança–velho, poucos dias–cem anos, filhos para calamidade–semente bendita do Senhor, lobo–cordeiro, leão–boi. Algumas figuras pressupõem separação de trabalho e gozo do trabalho: edificar–habitar, plantar–comer. E há figuras de simultaneidade de ações consideradas sequenciais: clamar–responder, falar–ouvir. A salvação descrita nesses versículos vislumbra uma superação das oposições, sugerindo um conteúdo da mensagem essencialmente de integração do ser humano e superação das relações de oposição e sequencialidade.

Essas figuras evocam o *motivo* da Criação como idealização da salvação. Elas podem ter mero efeito retórico ou podem ser utilizadas para representarem conflitos existentes na comunidade dos leitores originais/intencionados. Seja como for, é possível discernir através da linguagem empregada, além do reflexo dos sujeitos sociais ou de uma realidade pretendida, também a estrutura conceitual da salvação como integradora do ser humano com Deus criador, com o trabalho, a moradia, e a longevidade.

Entretanto, percebe-se de modo geral que a questão que tem interessado os exegetas é o ‘lugar’, o ‘tempo’ e as ‘pessoas’ envolvidas nessa salvação. Westermann, por exemplo, entende que ‘novos céus e nova terra’ representa uma hipérbole isolada aqui, provavelmente também isolada de seu contexto original, mas acrescentada aqui (juntamente com v. 25) para dar um sentido apocalíptico à restauração de Jerusalém.¹²

Croatto, assim como Westermann, observa a mudança do enfoque sobre os céus e a terra para Jerusalém, porém, ao contrário de Westermann, Croatto não considera isso uma inconsistência, mas uma transição que

produz-se elegantemente um deslizamento de sentido, da criação de céus e terra à criação *de Jerusalém e seu povo*, de tal modo que o verdadeiro tema do oráculo não é a recriação cósmica, mas *a da cidade* [...]¹³

¹² WESTERMANN, C. **Isaiah 40-66: A Commentary**. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster Press, 1969, p. 408-409, 410. Cf. opinião contrária em BLENKINSOPP, J. **Isaiah 56-66: a new translation with introduction and commentary**. The Anchor Bible, v. 19B. New York: Doubleday, 2003, p. 285.

¹³ Ênfase do autor. CROATTO, J. Severino. **Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica**. V. III:56-66. A utopia da nova Criação. Comentário Bíblico do AT. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 341.

Croatto entende as figuras e expressões como “simbólicas e utópicas”, por isso, ele interpreta a passagem numa perspectiva histórica-utópica, embora acredite que fosse usada posteriormente por autores apocalípticos. Ele interpreta a expressão “novos céus e nova terra” como referência à “transformação da realidade *histórica*”.¹⁴

Ao contrário de procurar definir o referente histórico ou empírico dessa linguagem, e numa perspectiva semiótica discursiva, a presente pesquisa argumenta que os temas, figuras, símbolos e ações manifestados no texto produzem efeito de sentido que revelam uma estrutura conceitual onde ‘lugar’, ‘tempo’ e ‘pessoas’ são concebidas não em termos de livramento e distanciamento temporal ou físico da situação de oposição, mas de inserção e superação de situações conflituosas.

A segunda motivação para a pesquisa é de procurar resgatar para o contexto protestante evangélico brasileiro o valor conceitual e teológico da mensagem de salvação dos profetas. Os profetas do Antigo Testamento, particularmente Isaías, são lembrados na teologia bíblica evangélica no que diz respeito às promessas do Messias e sua relação com o cumprimento delas no Novo Testamento na pessoa de Jesus Cristo. São lembrados também por sua alusão às nações da terra como beneficiárias das promessas de salvação e, por isso, servem de inspiração para a articulação teológica da missão. Por fim, o leitor evangélico contemporâneo volta aos profetas do AT em busca de uma compreensão sobre a escatologia, sobre as promessas das últimas coisas. Alguns textos de cunho escatológico e apocalíptico dos profetas são tomados como descritivos dos últimos acontecimentos. Contudo, explora-se pouco ou quase nada da mensagem de salvação desses profetas na perspectiva histórica e literária. Dá-se a impressão de que o grande mérito desses profetas é de já terem avisado séculos antes os acontecimentos que se sucederiam com Jesus e os que se sucederão no fim dos tempos. Conseqüentemente, os profetas são utilizados como fundamento da escatologia cristã e da obra missionária. Entretanto, por mais que esses profetas, de fato, anunciassem esperança, restauração e plenitude de vida a todas as nações, e ainda que sirvam de força motivadora e inspiradora para a ação da igreja hoje, os elementos conceituais e estruturais dessa salvação não são devidamente articulados. Pelo contrário, pressupõe-se que o conteúdo da salvação dos profetas constitui-se essencialmente do mesmo conteúdo da salvação dos apóstolos e de

¹⁴ Ênfase do autor. CROATTO, 2002, p. 342.

Jesus. Implicitamente, isso sugere que a salvação anunciada pelos profetas não é outra além daquela anunciada pelos autores do NT. Portanto, a pesquisa pretende contribuir para a reflexão teológica da salvação no contexto protestante evangélico, particularmente, a partir da teologia do evangelho integral na América Latina e, especificamente, no Brasil.

O movimento da Missão Integral surgiu na América Latina no final da década de 1960 e início da de 1970 entre teólogos influenciados pelo movimento evangélico norte-americano, os quais, contudo, viam a necessidade de articular uma teologia e missão que desse conta da realidade latino-americano. Em pesquisa recente sobre a identidade do movimento, Ricardo Gondim, citando o missiólogo David Bosch, identifica o início do movimento nos seguintes termos:

A Missão Integral, portanto, nasceu ainda na década de 1960, quando teólogos e pastores latino-americanos perceberam que necessitavam “de uma interpretação de salvação que opere dentro de um quadro cristológico abrangente, que torne o *totus Cristus* – sua encarnação, vida terrena, morte, ressurreição e parúsia – indispensável para a igreja e a teologia”.¹⁵

Gondim ainda caracteriza o movimento como um distanciamento do movimento evangélico norte-americano por teólogos latino-americanos que propunham uma teologia de caráter holístico “que unisse no conceito de evangelização tanto a proclamação como a responsabilidade social”. Para isso, esses teólogos “dialogavam com as ciências humanas, citavam a Teologia da Libertação como referencial teórico de vários textos e não temiam falar em contextualização. A teologia tinha de ser feita ‘de baixo’, a partir das realidades do povo”.¹⁶

Apesar de inicialmente o movimento ter sido capaz de se articular e de influenciar o direcionamento teológico e estratégico do *Pacto de Lausanne*, o documento final do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, a relação entre a evangelização e a responsabilidade social, após mais de 40 anos de

¹⁵ GONDIM, R. **Missão Integral**: em busca de uma identidade evangélica. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 67. O Movimento está associado à trajetória dos Congressos Latino Americano de Evangelização (CLADE I, II, III, IV) e do Congresso Mundial de Evangelização de Lausanne. Luiz Longuini Neto faz importante levantamento histórico desse movimento em contra-ponto com o movimento ecumênico (LONGUINI NETO, L. **O Novo Rosto da Missão**: os movimentos ecumênicos e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa, MG: Ultimato, 2002).

¹⁶ GONDIM, 2010, p. 25-26. Zabatiero caracteriza a hermenêutica do movimento como “contextual”, baseada na metodologia histórico-gramatical “a partir da nova noção de *contexto* e pluralizada em função de distintos enfoques de leitura, como os de gênero, de raça, sociólogo, etc” (ZABATIERO, J. P. T. *Hermenêuticas da Bíblia no mundo evangelical*. In: REIMER, H., da SILVA, V. (Orgs.) **Hermenêuticas Bíblicas**. Contribuições ao I Congresso Brasileira de Pesquisa Bíblica. S. Leopoldo: Oikos, Goiânia: UCG, 2006, p. 71-72).

articulações, conferências, debates, publicações, constitui ainda um desafio hermenêutico e epistemológico crucial do movimento.¹⁷

No entanto, fica claro que o movimento não quer abdicar da prioridade e superioridade da pregação do evangelho para a salvação da alma em favor de um engajamento social. Fica evidente a tensão epistemológica. Como falar de um evangelho que prega uma salvação *desse* mundo, ou *para fora desse* mundo, portanto, de ruptura, e, ao mesmo tempo, insistir numa práxis, numa missão, *para* esse mundo, para e com vista à transformação da realidade social e humana? Nesse sentido, o evangelho integral precisa pregar duas conversões. A primeira é a de ruptura desse mundo e a segunda é a de engajamento com esse mundo.

Apesar de o Pacto de Lausanne declarar no parágrafo 5º sobre a Responsabilidade Social Cristã que “A mensagem da salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação [...]”, e ainda, “A salvação que alegamos possuir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é morta”, no parágrafo 6º sobre A Igreja e a Evangelização o mesmo Pacto declara que “Na missão de serviço sacrificial da igreja a evangelização é primordial”. Ainda que o Pacto defina essa evangelização como tarefa da “igreja inteira” de levar “o evangelho integral ao mundo todo”,¹⁸ a tensão dessa relação e a tentativa de procurar resguardar a prioridade da evangelização têm reflexos até hoje no movimento.

Como Ricardo Gondim constata,

A Missão Integral simplesmente não conseguiu equacionar adequadamente a polarização da evangelização e da ação social. Mesmo com todo o esforço dos latino-americanos, os evangélicos continuaram a considerar o anúncio verbal, a proclamação dos conteúdos da fé sua prioridade. Enquanto os evangélicos insistiam na metáfora de duas asas necessárias para o pássaro voar, os anglo-saxões queriam ganhar ‘almas’¹⁹

¹⁷ Em 1982 a Comissão de Lausanne para a Evangelização Mundial (CLEM) promoveu uma consulta para discutir a relação entre evangelização e responsabilidade social. Os resultados dessa consulta estão em COMISSÃO LAUSANNE PARA A EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL. **Evangelização e Responsabilidade Social**. Série Lausanne, 2. São Paulo: ABU Editora, Belo Horizonte, Visão Mundial, 1983.

¹⁸ COMISSÃO LAUSANNE DE EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL. **John Stott Comenta o Pacto de Lausanne**. Série 4. São Paulo: ABU Editora, Belo Horizonte: Visão Mundial, 1983, p. 27, 31.

¹⁹ GONDIM, 2010, p. 111-112.

Gondim vê nessa polêmica uma disputa ideológica entre representantes anglo-saxões e latino-americanos do evangelicalismo, ou a diferença dos movimentos evangélicos entre os que se aproximaram do fundamentalismo evangélico norte-americano e os que tenderam a uma visão progressista dos evangélicos latino-americanos. No centro dessa polêmica está a tensão entre diferentes perspectivas conceituais de salvação:

O conceito de salvação para o evangélico permaneceu a-histórico, apesar de toda influência de teólogos latino-americanos envolvidos com a Missão Integral. Devido à busca da fé voltada para o 'a-histórico', John Stott afirmou que 'a salvação espiritual e eterna de uma pessoa é mais importante do que o seu bem-estar temporal e material'.²⁰

Talvez a grande dificuldade de se chegar a um consenso é o fato de que o conceito de salvação e de proclamação é definido a partir da atuação da igreja. A discussão, portanto, se concentra no que e como a igreja deve atuar, portanto, envolve aspectos de estratégia e de práxis eclesial. Na tentativa de solucionar essa dificuldade, formula-se a ideia de que à igreja cabe a proclamação do evangelho para a salvação da alma e às entidades denominadas paraeclesiais, à ação social.²¹

Mas a discussão não poderá permanecer no nível da operacionalidade dos conceitos. É preciso que se discuta o próprio sentido de salvação. Em outro contexto teológico, porém, tratando da esperança cristã da vida após a morte e da realidade da vida presente, o teólogo britânico N. T. Wright observa:

É realmente estimulante, surpreendente, e talvez até um pouco assustador pensar que atingimos um ponto em que somos forçados a repensar o próprio conceito de 'salvação'. Para a grande maioria dos cristãos ocidentais, 'salvação' é praticamente a mesma coisa que 'ir para o céu quando morrer'. [...] 'Salvação' significa, é claro, 'resgate'. Mas precisamos ser resgatados de quê? A resposta óbvia é: da 'morte'. Porém, se quando morremos nossos corpos se decompõem e nossas almas (ou qualquer outra palavra que queiramos usar para designar a continuação de nossa existência) vão para outro lugar, isso não significa que fomos *resgatados da morte*. Significa apenas que morreremos.²²

²⁰ STOTT, 1985, p. 23 *apud* GONDIM, 2010, p. 125.

²¹ Veja a discussão em outra pesquisa recente que aborda a problemática da relação entre evangelização e responsabilidade social, RAMOS, L., CAMARGO, M., AMORIM, R. **Fé Cristã e Cultura Contemporânea**: cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral. Viçosa, MG: Ultimato, 2009, p. 24-26.

²² WRIGHT, N. T. **Surpreendido pela Esperança**. Viçosa: Ultimato, 2009, p. 210.

A evidência de que a questão de definição da relação entre evangelização e responsabilidade social não é meramente operacional ou estratégica é corroborada pelo missiólogo argentino René Padilla, um dos principais expoentes da Missão Integral e protagonista de uma das vozes críticas latino-americanas ao Congresso de Lausanne em 1974. Em visita recente ao Brasil, Padilla qualificou a problemática não só como uma questão teológica, isto é, não apenas como problema de definição da tarefa da igreja, mas também qualificou como problema conceitual da soteriologia:

Encontramos pessoas que pensam que porque falamos de Missão Integral, estamos colocando de lado a proclamação oral do evangelho. Isso não está certo. Não seria integral. A missão integral inclui a proclamação oral de Jesus Cristo como Senhor e Salvador. O mesmo acontece quanto à soteriologia. Pelo fato de colocarmos ênfase na responsabilidade social e política da igreja, não estamos colocando de lado a salvação em Cristo Jesus para toda a eternidade em sua presença. Estamos dizendo que não basta falar da salvação da alma como algo futuro, [mas de] que cremos na salvação da pessoa em sua integridade – alma, corpo, espírito, tudo que a pessoa é. Assim falamos de salvação integral.²³

Grande parte do esforço de conciliação do aspecto da proclamação da salvação da alma com a responsabilidade para com o corpo se limita à práxis eclesial ou ao *modus operandi* da missão, tendo a igreja como comunidade e instituição que ocupa o centro do debate. Apesar de a teologia da Missão Integral aprofundar nas discussões sobre o reino de Deus, a ação da igreja continua no centro da discussão sobre a mediação da salvação da humanidade.²⁴ Entretanto, como também fica evidente, missiólogos e teólogos do próprio Movimento já têm apontado para o fato de que é preciso aprofundar o elemento conceitual. Semelhantemente, o sul-africano David Bosch reconhece a necessidade de se prosseguir para uma definição daquilo que ele chama de “salvação abrangente”:

Para compreender a salvação, o primeiro modelo – o da missão da patrística grega - estava voltado para a *origem* e o *início* da vida de Jesus – para sua preexistência e encarnação. A missão ocidental orientava-se para o *fim* da vida de Jesus – sua morte na cruz [...] Em ambos os casos, colocou-se a salvação nas extremidades da vida de Jesus. O terceiro modelo, i.é, a interpretação ética da salvação, concentrava-se na *vida*

²³ PADILLA, R. **Teologia e Vida na América Latina**. Águas de Lindóia, 26 mar. 2010. 7º Congresso Brasileiro de Teologia Vida Nova. Mesa redonda com os palestrantes moderada por Israel Belo de Azevedo. Gravação em DVD.

²⁴ O próprio René Padilla desenvolve em seus escritos uma teologia do reino. Uma de suas primeiras obras que já se constitui um clássico da literatura sobre o assunto evidencia isso (PADILLA, R. **Mision Integral**: ensayos sobre el Reino e la iglesia. Buenos Aires: Nueva Creacion; Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

terrena e no ministério de Jesus. Ele introduziu reconhecidamente um elemento mais dinâmico em nossa compreensão da salvação, mas de tal forma que, em última análise, tornou o próprio Cristo redundante. [...] Por isso, faz sentido que, hoje, em círculos missionários, mas também alhures, a mediação de uma salvação ‘abrangente’, ‘integral’, ‘total’ ou ‘universal’ seja cada vez mais identificada como o propósito da missão, superando, assim, o dualismo inerente aos modelos tradicionais e aos mais recentes [...] A literatura missionária, mas também a prática missionária, enfatiza que deveríamos encontrar um caminho *para além* de toda posição esquizofrênica e assistir as pessoas em sua necessidade *global*, que deveríamos envolver o indivíduo e a sociedade, a alma e o corpo, o presente e o futuro em nosso ministério de salvação.” (grifo do autor)²⁵

Diante dessas considerações, a motivação da presente pesquisa é propor que a discussão conceitual sobre essa relação entre evangelização e a responsabilidade social precisa voltar aos anúncios proféticos de salvação do AT e explorar como os profetas, que também lidavam com tensões de visão de reino e salvação na perspectiva da tradição política da aliança de Israel e da visão de um novo reino futuro e permanente da comunidade dos remanescentes, articularam e manifestaram sua concepção de salvação.

O texto de Isaías 65.17-25 ocupou papel importante nessa caminhada teológica da Missão Integral em uma exposição de Juan Stam no III Congresso Latino Americano de Evangelização (CLADE III) em Quito, Equador, em 1992, sob o tema *El evangelio de la nueva creación*.²⁶ Para Stam, a tradição evangélica deu grande importância à regeneração do indivíduo, contudo, há uma dimensão esquecida da regeneração que é justamente “sua relação direta com a nova criação de Isaías 65 e Apocalipse 21”. E ao relacionar esses textos com 2Coríntios 5.17,²⁷ ele propõe que “Paulo está dizendo que através do novo nascimento mediante a fé em Cristo, a ‘nova criação’ já começa em nós, seu corpo. Nossa regeneração é o ‘já’ da nova criação, cuja plena realização virá no fim dos tempos.”²⁸

Essa tensão se dá, naturalmente, porque a essência da mensagem do evangelho como tem sido historicamente entendida pelo movimento evangélico é

²⁵ BOSCH, D. J. **Missão Transformadora**: mudanças de paradigma na teologia da missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 478.

²⁶ Detalhes sobre sua exposição de Is 65.17-25 serão investigados no próximo capítulo (STAM, J. *El evangelio de la nueva creación*. In: CLADE III: Todo el Evangelho para todos los pueblos desde América Latina. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1993).

²⁷ “Portanto, se alguém está em Cristo, é nova criação. As coisas antigas já passaram; eis que surgiram coisas novas” (2Co 5.17, NVI).

²⁸ *Su relación directa con la nueva creación de Isaías 65 y Apocalipsis 21. [...] Pablo está diciendo que por el nuevo nacimiento mediante la fe en Cristo, la ‘nueva creación’ ya comienza en nosotros, su cuerpo. Nuestra regeneración es el ‘ya’ de la nueva creación, cuya plena realización vendrá al fin de los tiempos.* (STAM, 1993, p. 241).

uma mensagem de ruptura do mundo terreno e de aguardo até a realização de um novo mundo, enquanto que missão implica o envolvimento ativo na transformação deste mundo histórico. Parece-me que a busca por uma superação dessa tensão²⁹ não pode restringir-se a rever o caminho do movimento evangélico e as bases históricas de um evangelho social, é preciso refletir sobre o próprio conceito de salvação.

Esta pesquisa se insere nessa discussão, porém, não na busca de uma conciliação entre a pregação de salvação eterna e a necessidade de um engajamento terreno de transformação. Não pretende responder se a salvação consiste de libertação sócio-política-econômica ou de libertação de opressão espiritual. Mas procura compreender a partir do texto de Isaías como a salvação é caracterizada e descrita; como se deve entender a salvação, seja ela realidade presente e/ou futura, como transformação histórica e/ou escatológica, como restauração social e/ou cósmica. A análise semiótica discursiva nos possibilita aprofundar na estrutura discursiva, narrativa e fundamental das ações e do objeto-valor dos sujeitos narrativos para podermos entender o efeito de sentido da salvação que se proclama e aguarda em Isaías.

O primeiro capítulo faz um levantamento da interpretação de Isaías 65.17-25 através da história cristã, desde a citação e alusões dos autores do Novo Testamento, passando por citações dos pais da igreja até a era moderna e os desenvolvimentos mais recentes no estudo e interpretação dessa passagem. Essa análise mostrará não só as variadas interpretações, como também as diversas abordagens e metodologias empregadas no estudo dessa passagem.

O capítulo 2 ocupa-se com o referencial teórico e a abordagem metodológica utilizada na análise do texto bíblico. Em preparação para a explicitação desses referenciais, apresentamos uma discussão sobre o estado atual da pesquisa no que se refere à busca do significado nas ciências hermenêuticas, linguísticas e exegéticas. Essa discussão permitirá compreender a necessidade de uma abordagem que abranja o sentido não de palavras, frases e sentenças, mas que dê conta do sentido da ação do sujeito no tempo e no espaço.

Seguindo a proposta metodológica da análise do texto em dois momentos distintos, primeiro no plano da expressão e depois no plano de conteúdo, o capítulo

²⁹ Bosch chama essa tensão de a distinção entre “dois mandatos” (BOSCH, 2002, p. 483).

3 concentra-se na análise do plano de expressão. Em se tratando de um texto da Bíblia Hebraica, estabelecemos os limites da passagem, a definição textual, a tradução e os aspectos retóricos e estilísticos.

O último capítulo é dedicado à análise do plano de conteúdo. Nesse capítulo, a perícopé é analisada em seu nível discursivo, narrativo e fundamental, conforme a proposta metodológica. No nível discursivo, procura-se caracterizar os sujeitos, tempo e espaço referidos no texto e em seguida observar as relações intertextuais e interdiscursivas das expressões, temas e ideias. Em seguida, o texto é analisado em seu percurso narrativo e em sua estrutural fundamental.

Finalmente, à parte dos elementos teóricos que servem de base da presente pesquisa, cabe mencionar dois outros importantes pressupostos que norteiam a pesquisa. O primeiro diz respeito à atitude em relação ao Antigo Testamento na pesquisa. Aborda-se o texto na perspectiva da leitura cristã do AT, isto é, a tradição escriturística do AT se estende ao NT, por isso, interpretamos o AT a partir da tradição e da teologia cristã. Isso não significa necessariamente que adotamos como chave de leitura um princípio dogmático da teologia cristã protestante, porém, também não significa que se entenda que o sentido do AT se encerra nele próprio como literatura e como movimento histórico profético.

O segundo pressuposto é que o objeto da pesquisa é Escritura sagrada, pertence à comunidade da fé. Como Escritura, sua pesquisa e exposição visam à reflexão teológica para a comunidade da fé. Ela serve de inspiração, instrução e norma para a práxis cristã no contexto da teologia protestante evangélica. Portanto, essa investigação pretende contribuir não só com o estudo da Bíblia e, particularmente, dos profetas e dos oráculos de salvação, para a pesquisa da exegese bíblica, mas também para a leitura, estudo e interpretação da Bíblia na comunidade de fé e da reflexão teológica sobre a missão da igreja no mundo hoje.

Ainda que adotemos instrumentos de análise da hermenêutica, da semiótica, da linguística e da história, a pesquisa se dá a partir da experiência de um teólogo, um exegeta biblista e um pastor, e não a partir de um filósofo, um semioticista, um linguista ou um historiador. Não que haja qualquer demérito na leitura destes, pelo contrário, suas contribuições à exegese bíblica enriquecem a pesquisa exegética, entretanto, tanto o ponto de partida quanto à finalidade da pesquisa é exegético, teológico e pastoral.

1 REVISÃO DA LITERATURA

O livro do profeta Isaías, assim como os demais livros bíblicos, tem sido objeto de intensos estudos e interpretações no decorrer da história do cristianismo. Ler um texto de Isaías requer necessariamente estar atento à longa tradição de interpretação, assim como às questões críticas envolvendo a formação do livro, como também estar atento aos desenvolvimentos mais recentes da pesquisa de Isaías. O propósito deste capítulo é mostrar como o livro de Isaías e particularmente o capítulo 65.17-25 tem sido lido e interpretado no decorrer da história de sua leitura. Apresentaremos uma síntese da interpretação de vários autores no decorrer da história cristã. Não explicitaremos as posições de cada autor no que diz respeito à autoria, organização, delimitação de Isaías, mas nos restringiremos ao modo como esses autores interpretaram o texto de Isaías 65.17-25 através de exposições bíblicas ou citações e alusões ao seu conteúdo temático e teológico.

O ponto de partida serão os autores do Novo Testamento, passando por citações dos pais da igreja, da era Medieval, da Reforma, dos desenvolvimentos da exegese clássica e crítica e, por fim, das novas abordagens sobre a leitura e a unidade do livro de Isaías.³⁰

1.1 Interpretação Apostólica

A maneira como autores do NT citaram e aplicaram textos do AT evidencia o modo como as “Escrituras” foram compreendidas pelos apóstolos e a igreja primitiva.³¹ Acima de tudo, fica evidente a visão de uma continuidade entre a “Lei e

³⁰ Adotamos uma periodização simples da história da hermenêutica formada pela interpretação Apostólica (Séc. I), Patrística (100-600 d.C.), Medieval (600-1500 d.C.), Reforma e pós-Reforma (1500-1800 d.C.) e Iluminista e Moderna (1800 d.C. até o presente). Sobre o referencial dos períodos, ver VIRKLER, H. A. **Hermenêutica: Princípios e processos de interpretação bíblica**. São Paulo: Editora Vida, 1987, p. 35-56; GILBERT, P. **Pequena História da Exegese Bíblica**. Petropolis: Vozes, 1995; BROMILEY, G.W. (Ed.). **The International Standard Bible Encyclopedia**. V. 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982, p. 864-874; TILLICH, P. **História do Pensamento Cristão**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2000; FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. V. 3. 4ª ed. New York: Doubleday, 1996, p. 426-428; TERRY, M. S. **Biblical Hermeneutics: a treatise on the interpretation of the Old and New Testaments**. Michigan: Zondervan, [s.d.], p. 637ss.

³¹ De acordo com Innocenzo Gargano, “a origem da chamada ‘exegese patrística’ encontra-se obviamente no Novo Testamento. A era patrística só fez dar sequência e desenvolver métodos já presentes nos escritos da era apostólica [...]” (GARGANO, I. A metodologia exegética dos Padres. In: SIMIAN-YOFRE, H., et al. **Metodologia do Antigo Testamento**. Bíblica Loyola, 28. São Paulo: Loyola, 2002, p. 171.

os Profetas”, de um lado, e os ensinamentos e acontecimentos da vida de Cristo, de outro. Percebe-se que os autores viam no advento de Cristo a chave para a compreensão das promessas do AT. O apóstolo Paulo sugere que é o advento de Cristo que permite a plena compreensão da “antiga aliança”, ou do “Antigo Testamento”, como ele declara em 2Coríntios 3.12-14:

¹² De posse de tal esperança, procedemos com plena franqueza. ¹³ Não fazemos como Moisés, que cobria o rosto com um véu para que os israelitas não vissem o fim da glória que se desvanecia. ¹⁴ Em conseqüência, a inteligência deles permaneceu obscurecida. Ainda agora, quando lêem o Antigo Testamento, esse mesmo véu permanece cerrado, porque só em Cristo é que deve ser aberto. (BSV)

Gilbert vê nessa afirmação não uma oposição entre uma nova tradição e uma antiga, mas uma preocupação de se compreender a antiga tradição à luz dos acontecimentos recentes.³² Nesse sentido, a interpretação dos apóstolos e autores do NT das promessas e leis do AT acontece não apenas na perspectiva da realidade da experiência com Cristo e da compreensão histórica do acontecimento de Cristo. Mas, como se pode perceber, as próprias promessas e leis do AT foram vistas como palavras que apontavam para Cristo, como que se a partir de Cristo o sentido primário do AT fosse desvendado e, conseqüentemente, o verdadeiro significado das Escrituras fosse conhecido.³³ Isso pode ser constatado na maneira como textos do profeta Isaías são lidos e interpretados pelos autores do NT. Particularmente, no que se refere às alusões do NT ao texto de Isaías 65.17-25, é possível dizer que a promessa é entendida na perspectiva do advento de Cristo e das promessas do próprio Jesus sobre os acontecimentos futuros.

1.1.1 Interpretação apostólica de Isaías

Craig A. Evans sugere que há cerca de 400 casos de citação, alusão ou paráfrase de alguma passagem de Isaías no NT. Dos 66 capítulos de Isaías, 56 são

³² GILBERT, 1995, p. 65-67. Ver discussão em ELLIS, E. E. **The Old Testament in Early Christianity**: Canon and interpretation in the light of modern research. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1992, p. 79ss; DODD, C. H. **Segundo as Escrituras**: estrutura fundamental do Novo Testamento. Biblioteca de Estudos Bíblicos. 2ª Ed. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 48-49; HALL, C. A. **Lendo as Escrituras com os pais da igreja**. Viçosa, MG: Ultimato, 2000, p. 126-130.

³³ Gunneweg argumenta que a compreensão da unidade do AT e o NT foi uma tentativa de responder uma problemática teológica não explicitamente formulada pela comunidade cristã de como o “antigo” poderia ter validade para a nova comunidade. (GUNNEWEG, A. H. **Hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal / EST, 2003, p. 22).

citados no NT. Os únicos livros do NT que não citam Isaías são as epístolas pastorais e 2 e 3João, apesar de que essas epístolas de João não citam nenhum livro do AT e as pastorais raramente o fazem.³⁴ Entretanto, não há consenso sobre o número de alusões e paráfrases. Muitas vezes é uma palavra ou simplesmente uma ideia que é tomada do AT, por isso é difícil determinar se houve uma intenção explícita de fazê-lo. Diante disso, alguns autores preferem limitar o número a citações específicas e literais. E. Earle Ellis considera que há cerca de 250 citações do AT no NT, mas se forem consideradas as alusões, chegam a 2.500.³⁵ Outros preferem calcular o número de passagens do AT que são citados no NT. Neste caso, não passam de 160 passagens do AT citadas no NT, sendo que 38 são de Isaías.³⁶

Há cinco alusões claras de Isaías 65.17-25 no NT, duas com referência à expressão “novos céus e nova terra” (v. 17), outra com referência ao não trabalhar em vão (v. 23), outra com referência as “coisas passadas” e à “nova terra” (v. 17) e outra à ausência do choro (v. 19). Através da análise desses textos é possível discernir como os autores do NT leram e interpretaram a passagem de Isaías.

1.1.1.1 Midraxa em 2Pedro 3.3-13

Ellis identifica uma alusão a Isaías 65.17 na expressão “novos céus e nova terra” de 2Pedro 3.13: “Todavia, de acordo com a sua promessa, esperamos *novos céus e nova terra*, onde habita a justiça” (NVI). Ele classifica como um *midraxa* explícito cuja estrutura consiste de: a) um texto, geralmente do Pentateuco; b) um segundo texto, um prefácio ou introdução ao discurso; c) exposição, incluindo outras citações, ilustrações e comentários; d) um texto final fazendo referência ao texto inicial; completando, às vezes, com um comentário final.³⁷

Neste caso 2Pedro 3.3-13 se estrutura da seguinte maneira:

- 3.3-7 texto inicial: Gn 1-6
- 3.8 texto suplementar: Sl 90.4
- 3.10 exposição e citações de extratos de textos (*florilegium*):

³⁴ EVANS, C. A. From Gospel to Gospel. The Function of Isaiah in the New Testament. In: BROYLES, C. C., EVANS, C. A. (Eds.). **Writing and reading the scroll of Isaiah**: Studies of an Interpretive Tradition. V. 2. Leiden: Brill, 1997, p. 651.

³⁵ ELLIS, 1992, p. 53.

³⁶ SWEETE, H. B. In: ELLIS, 1992, p. 53.

³⁷ ELLIS, 1992, p. 96-97, 99.

ligado aos vv. 9-12
 - 3.13 texto final e aplicação: Is 65.17

A alusão aos “novos céus e nova terra” ao final de uma exortação que recapitula ensinamentos do Antigo Testamento parece interpretar e aplicar a expressão como clímax da história, quando no “Dia do Senhor” tudo será desfeito (2Pe 3.10,11) e quando reinará a justiça. Essa visão sugere um fim da história, destruição do céu e da terra existentes e uma nova realidade à qual o cristão deve aguardar em perseverança. Essa nova realidade está marcada não só pelo cessar do tempo presente, mas é, sobretudo, caracterizada pela presença da “justiça”.

Nessa breve alusão, percebe-se que a compreensão do “novo céu e nova terra” é de uma realidade escatológica e uma renovação completa do cosmos. Admitindo-se como um midrax, verifica-se a atualização e aplicação das palavras do profeta à realidade da igreja e dos cristãos perseguidos do século I.

1.1.2 Interpretação apocalíptica

Dois textos de Apocalipse fazem alusão a expressões de Isaías 65.17-25. O primeiro, Apocalipse 21.1,³⁸ refere-se ao “novo céu e nova terra”, o segundo, Apocalipse 21.4,³⁹ faz alusão a ausência do choro e da lágrima.

Apocalipse 21.1 é muito semelhante a Isaías 65.17 não só na expressão “novo céu e nova terra”, mas também na linguagem e na temática. Assim como em Isaías as “primeiras coisas” (LXX: τῶν προτέρων) não serão lembradas (lit. “levadas ao coração”, LXX: ἐπέλθη), em Apocalipse o “primeiro céu” (πρῶτος οὐρανός) e “a primeira terra” se passaram (ἀπῆλθαν). Enquanto o texto de Isaías sugere o rompimento com fatos e realidades passadas, Apocalipse sugere um rompimento com a realidade cósmica anterior. Neste caso, não são apenas as lembranças que se passarão, mas a própria terra e o próprio céu. Naturalmente, isso evidencia uma interpretação influenciada pela apocalíptica judaica que entende o fim desta história e o início de uma realidade totalmente nova e restaurada.

³⁸ “Vi novo céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe.” (RA)

³⁹ “E lhes enxugará dos olhos toda lágrima, e a morte já não existirá, já não haverá luto, nem pranto, nem dor, porque as primeiras coisas passaram.” (RA)

Não obstante essas diferenças, assim como Isaías 65.18, Apocalipse 21.2 também menciona Jerusalém. Entretanto, embora em Isaías essa Jerusalém pareça estar em tensão com o novo céu e a nova terra – fato que leva os intérpretes a entenderem o texto de Isaías ou como promessa de uma restauração cósmica ou como restauração da Jerusalém histórica pós-exílica – na passagem de Apocalipse, Jerusalém vem do alto. É uma realidade histórica totalmente transformada, algo completamente novo e modificado. Como afirma Prigent, “não se trata de uma glorificação, nem mesmo ideal, de uma realidade humana. Como o mundo da nova criação, a cidade é também verdadeiramente nova”.⁴⁰

A citação do novo céu e da nova terra na visão final de Apocalipse mostra como o texto de Isaías foi recebido como promessa para a comunidade cristã do primeiro século, e como essa comunidade entendeu que a promessa seria cumprida nos acontecimentos apocalípticos finais de uma restauração cósmica.⁴¹

Apocalipse 21.4 faz referência à lágrima, ao pranto e à dor (δάκρυον [...] οὔτε πένθος οὔτε κραυγή οὔτε πόνος), que sugere uma alusão a Isaías 65.19b. Neste versículo o profeta anuncia o fim do choro em Jerusalém. Ali não se ouvirá mais som de choro e de clamor (μη ἀκουσθῆ ἔν αὐτῇ φωνὴ κλαυθμοῦ οὐδὲ φωνὴ κραυγῆς). Além disso, a mesma expressão usada em Apocalipse 21.1 – “as primeiras coisas passaram” (τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν) – é usada também no v. 4 para sinalizar a ruptura entre os acontecimentos anteriores e a nova realidade.

Como em Isaías, Apocalipse também idealiza uma realidade sem choro e sofrimento, diferente de tudo que houve anteriormente. Contudo, Apocalipse elimina definitivamente a morte, ao contrário de Isaías que dá a entender a presença da morte, embora não precocemente.

Nessa alusão a Isaías, o livro de Apocalipse, como é de se esperar do gênero apocalíptico, interpreta a promessa do profeta como destinada à comunidade cristã para se referir aos acontecimentos finais. Além disso, entende a promessa como o início de uma nova realidade cósmica marcada pela extinção daquilo que existe e por um novo começo.

⁴⁰ PRIGENT, P. **O Apocalipse**. Bíblica Loyola, 8. Loyola, 1993, p. 384.

⁴¹ Com respeito à influência da apocalíptica judaica, ver MOUNCE, R. H. **The Book of Revelation**. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977, p. 369; AUNE, D. E. **Revelation 17-22**. Word Biblical Commentary. V. 52C. Dallas: Word, 2002, p. 1117.

1.1.2.1 Nova criação/criatura: 2Coríntios 5.17

O texto de 2Coríntios 5.17 possui uma linguagem que se aproxima muito da linguagem de Isaías 65.17. O texto diz: “Portanto, se alguém está em Cristo, é nova criação. As coisas antigas já passaram; eis que surgiram coisas novas” (NVI). Primeiro, a expressão “nova criação” (καινή κτίσις) lembra a expressão “nova terra” (γῆ καινή) de Isaías 65.17. Depois, as expressões “coisas antigas já passaram” (τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν) podem ser uma alusão a “coisas passadas” (τῶν προτέρων) de Isaías 65.17. Apesar de serem termos gregos distintos, a semântica é a mesma: nova criação, coisas velhas passaram.⁴²

Essa alusão interpreta a promessa de uma nova criação no sentido de uma transformação a partir do indivíduo. E como os versículos seguintes denotam (2Co 5.18,19), a restauração do indivíduo tem amplitude e dimensão cósmica. Algumas versões bíblicas em português acertadamente traduziram a expressão grega καινή κτίσις como “nova criação” (NVI, A21) ao contrário de outras que traduzem por “criatura” (BJ, RA, BSV, TEB, EP). Esta tradução favorece uma interpretação individualista da transformação provocada a partir do encontro com Cristo.

1.1.2.2 Não trabalhar em vão: Filipenses 2.16

Nesse texto do NT já não há consenso quanto à existência de uma alusão a Isaías 65 e, mesmo que se admita, a ligação com Isaías 65 não é tão óbvia e nítida como nos outros casos. Apesar disso, essa passagem deve ser considerada e analisada por se aproximar de algumas palavras e temas do texto de Isaías.

Em Filipenses 2.16,⁴³ o apóstolo Paulo exorta os cristãos de Filipos a guardarem fielmente a palavra para que no “dia de Cristo” ele pudesse se gloriar de não ter “corrido” (ἔδραμον) nem se “esforçado” (ἐκοπίασα) em vão. Essa exortação é entendida por alguns como simples metáfora da carreira militar ou do esforço do

⁴² STAM, 1993, p. 242.

⁴³ “preservando a palavra da vida, para que, no Dia de Cristo, eu me glorie de que não corri em vão, nem me esforcei inutilmente.” (RA)

atleta e, talvez, até da própria profissão de Paulo como artesão.⁴⁴ Outros, porém, interpretam essa linguagem como alusão a Isaías 49.4 ou a 65.23.⁴⁵

Textualmente há forte razão para relacionar a expressão “esforcei inutilmente” de Filipenses 2.16 a Isaías 49.4,⁴⁶ pois Paulo usa a expressão κενὸν ἐκοπίασα e a tradução grega do texto de Isaías usa Κενῶς ἐκοπίασα. A única diferença está na troca do advérbio Κενῶς pelo adjetivo κενὸν.⁴⁷

Contudo, Filipenses 2.16 também tem uma proximidade textual com a tradução grega de Isaías 65.23. Neste texto, a mesma raiz verbal é utilizada, porém na forma futura e na terceira pessoa plural (κοπιήσουσιν εἰς κενὸν), enquanto que Filipenses usa a primeira pessoa singular do aoristo. A ligação mais óbvia é com Isaías 49.4, porém, a linguagem do trabalho em vão sugere uma alusão também ao texto de Isaías 65.23. Supondo que essa alusão é proposital, como entender essa interpretação da promessa de Isaías 65.23?

Se no texto de Isaías a ausência do “trabalho vão” está relacionada à realidade da nova sociedade criada por Deus, e está associada a “semente bendita de Deus” (σπέρμα ἠὺλογημένον ὑπὸ θεοῦ), em Paulo ela está relacionada à vivência dos cristãos que são “filhos de Deus” (τέκνα θεοῦ) que vivem no meio de uma geração pervertida (μέσον γενεᾶς σκολιᾶς, Fp 2.15). O trabalho árduo de Paulo em favor dessa nova comunidade, por mais penoso que seja (v. 17) lhe traz alegria (χαίρετε καὶ συγχαίρετέ), tema que também está presente na nova sociedade de Isaías, a alegria (εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα).

Essa alusão a Isaías interpreta a “semente bendita” e a nova criação de Isaías 65 como o estabelecimento de uma comunidade em torno da obediência e da imitação de Cristo. A nova sociedade está “em meio de uma geração pervertida”, porém, se forma como uma nova comunidade onde se experimenta o serviço e a alegria. A comunidade dos cristãos, a nova sociedade do reino, vindicará, no dia de Cristo, o esforço de Paulo e esse fato produz em Paulo a alegria.

⁴⁴ HAWTHORNE, G. F. **Philippians**. Word Biblical Commentary, v. 43. Dallas, TX: Word Book, 2004, p. 147.

⁴⁵ NICOLL, W.R. (Ed.). **The Expositor's Greek Testament**. V. III. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980, p. 442-443. Veja também a relação entre Is 65.22 e Fp 2.16 em JONES, D. A. **Old Testament Quotations and Allusions in the New Testament**. Bellingham, WA: Logos Research System, 2009.

⁴⁶ “Eu mesmo disse: de balde tenho trabalhado, inútil e vãmente gastei as minhas forças; todavia, o meu direito está perante o SENHOR, a minha recompensa, perante o meu Deus” (RA)

⁴⁷ Is 49.4 está em um dos “cânticos do Servo”, que fornece um contexto favorável para a exortação e justificativa do apóstolo em Fp 2.16.

Essas citações e alusões dos autores do NT a frases e ideias de Isaías 65.17-25 revelam não só o modo específico como os autores aplicaram as palavras do profeta, mas, de modo geral, a disposição dos autores do NT em fundamentar a compreensão de Cristo na perspectiva do AT. Na opinião de Gunneweg:

[...] a comunidade primitiva se reportava ao AT como Escritura (ou “Escrituras”) e não como uma história, [...] Inclusive onde o NT fala da “plenitude do tempo” ou do “momento” (*kairos*) que se cumpriu (Gl 4.4; Mc 1.15; Ef 1.10), não existe a ideia de uma história evolutiva, de uma história de uma salvação que se desenvolveria aos poucos, ou de um processo que progrediria da promessa ao cumprimento. O que se tem em mente é, pelo contrário [...] o momento decisivo, escatológico, o tempo escatológico preenchido com a salvação de Cristo. (ênfase do autor)⁴⁸

Com isso em mente, é possível apreciar a compreensão dos autores do NT sobre a salvação quando citam ou fazem alusão ao texto de Isaías. Mas Gunneweg vai além dizendo que “quem se afasta do consenso dos que interpretam o AT como livro histórico sai de um círculo bastante respeitado, mas fica na companhia ainda melhor das testemunhas neotestamentárias.”⁴⁹

Isso significa que a interpretação de autores do NT de passagens do AT deva ser considerada normativa? Gunneweg faz uma importante ressalva:

No entanto, o modo como a Igreja primitiva recebeu o AT e lidou com a Escritura não pode ser determinante e normativo para todos os tempos sem uma análise crítica; tanto menos quanto ele próprio é tudo menos uniforme e porque, em parte, é pouco refletido em termos teologicamente claros.⁵⁰

De todo modo, a citação e alusão de textos de Isaías 65.17-25 evidenciam essa compreensão mais teológica que histórica dos autores do NT. Essa interpretação foi seguida até certo ponto pela interpretação patrística, porém, no decorrer do tempo, ela desenvolveu o seu próprio modo de interpretar os textos bíblicos. É a essa interpretação que dedicaremos a atenção agora.

1.2 Interpretação patrística de Isaías (100-600 d.C.)

Os pais da igreja produziram muitas exposições exegéticas sobre diversos livros do Antigo Testamento, mas Isaías recebeu atenção especial por ser

⁴⁸ GUNNEWEG, 2003, p. 176-177.

⁴⁹ GUNNEWEG, 2003, p. 177.

⁵⁰ GUNNEWEG, 2003, p. 177.

considerado um livro sem igual em termos das promessas da vinda de Cristo.⁵¹ Apesar de haver poucos comentários dos pais da igreja sobre o livro de Isaías, suas profecias são citadas e aludidas em inúmeros escritos dos pais, pois para estes, as profecias de Isaías contêm predições vigorosas da glória futura de Cristo e de seus atos de salvação. O profeta foi considerado por Jerônimo um evangelista e apóstolo pelo testemunho que deu sobre o reino de Cristo.⁵²

O tema da restauração de Jerusalém e da criação de um novo céu e uma nova terra aparece em alguns dos escritos dos pais principalmente em sua defesa da ressurreição e do reino de Cristo. Nesta seção, apresentaremos interpretações de alguns dos pais que citam o texto de Isaías ou a promessa do novo céu e da nova terra em sua exposição de Isaías e na sua argumentação ou controvérsia contra falsas doutrinas. O objetivo é perceber como eles leram o texto e se apropriaram da sua mensagem para a realidade em que viviam e para as questões teológicas e doutrinárias que enfrentavam.

Há cinco autores patrísticos, de que se tem notícia, que escreveram um comentário de Isaías: Eusébio de Cesaréia, João Crisóstomo, Jerônimo, Ciro de Alexandria e Teodoreto de Ciro. Orígenes escreveu um comentário dos primeiros trinta capítulos, entretanto, apenas nove sermões foram preservados.⁵³ Além desses, muitos citam Isaías 65.17-25 em seus escritos, dentre eles, destacaremos Justino Mártir, Irineu e Agostinho de Hipona.

Em linhas gerais, pode-se dizer que os pais da igreja compreendiam que o Antigo e o Novo Testamento formavam um texto integrado, por isso, deveriam ser interpretados à luz da revelação de Deus em Cristo e através da obra de Cristo. Ainda que houvesse diferenças e divergências entre eles, é possível afirmar que para os pais da igreja o Antigo Testamento possuía, primeiramente, um significado literal ou histórico e, em segundo lugar, um significado mais profundo, ao qual chamavam de sentido espiritual. É notável, contudo, o esforço dos pais em

⁵¹ McKINION, S.A. **Isaiah 1-39**. Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament. V. X. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004, p. xviii.

⁵² CASSEL, J. David. Patristic Interpretation of Isaiah. In: TULL, P. K., McGINNIS, C. M. (Eds.). **'As Those Who Are Taught'**: The Interpretation of Isaiah from LXX to SBL. Symposium Series, 27. Atlanta: Society of Biblical Literature, Leiden: Brill, 2006, p. 145-146.

⁵³ WILKEN, R. L. (Ed.). **Isaiah**: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators. The Church's Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. xxv.

desvendar esse sentido espiritual a ponto de boa parte da tarefa e do empreendimento exegético deles estar voltado à busca desse sentido.⁵⁴

1.2.1 *Justino Mártir*

Os escritos de Justino Mártir (110 – 165 d.C.) são considerados entre os mais importantes escritos do século II que chegaram até nós. Apesar de não ser o único nem o primeiro a escrever uma defesa da fé cristã, sua *Apologia* é a mais antiga que existe até hoje. Através de seus escritos é possível perceber as relações existentes entre os cristãos e os pagãos. Em *Diálogo com Trifão*, ele faz uma exposição sobre os motivos por que Cristo é o Messias do Antigo Testamento. Neste escrito, também encontra-se a primeira exposição sobre o erro dos judeus em não aceitar o cristianismo.⁵⁵

Embora ele não tenha escrito uma exposição ou comentário de Isaías, no diálogo com Trifão ele recorre ao texto de Isaías 65.17-25 para explicar e defender a ressurreição dos mortos e o reino de Cristo por mil anos. A pergunta de Trifão foi se Justino, de fato, acreditava que essa Jerusalém seria reconstruída e o povo cristão juntamente com os patriarcas e os profetas se congregariam em torno de Cristo. A isso Justino responde que crê que haverá a ressurreição e mil anos em Jerusalém, que será reconstruída e adornada, conforme anunciaram os profetas Isaías e Ezequiel. Em seguida, ele cita na íntegra o texto de Isaías 65.17-25 e argumenta que o v. 22b (“Pois o meu povo terá vida longa como as árvores; os meus escolhidos esbanjarão o fruto do seu trabalho”, NVI) prediz, ainda que de modo obscuro, os mil anos do reino de Cristo na terra. Ele se apoia nas declarações do apóstolo João que profetizou “que aqueles que cressem em nosso Cristo habitariam mil anos em Jerusalém e, depois disso, a ressurreição geral e, em suma, eterna, e o julgamento de todos os homens também aconteceriam”. (tradução nossa)⁵⁶

Essa breve referência ao texto de Isaías para justificar a ressurreição dos mortos e o reino de Cristo por mil anos em Jerusalém é indicativo de como o texto era lido e interpretado no cristianismo primitivo. A restauração de Jerusalém foi vista

⁵⁴ CASSEL, 2006, p. 147, 150.

⁵⁵ COX, A. C. (Ed.). **The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus**. Anti-Nicene Fathers, v. 1. Peabody, MA: Hendrickson, 1994, p. 160.

⁵⁶ *That those who believed in our Christ would dwell a thousand years in Jerusalem; and that thereafter the general, and, in short, the eternal resurrection and judgement of all men would likewise take place.* (COX, 1994, p. 239-240).

no sentido escatológico e histórico. A Jerusalém da era cristã, também dominada, seria o centro da restauração do reino de Cristo. Além do mais, já se percebe como se tratava a relação do AT com os escritos apostólicos. Passagens do NT que tratassem de temas ou ideias do AT eram tidas como confirmação do anúncio profético e permitiam interpretar com clareza as promessas proféticas do AT.

1.2.2 Irineu

Irineu (120 – 202 d.C.), bispo de Lion, teve um importante papel no combate contra ensinamentos gnósticos, opondo-se veementemente contra Valentino e Ptolemeu, entre outros, e produziu a importante obra *Contra Heresias*. Em seu quinto e último livro dessa obra, Irineu argumenta em favor de um reino temporal e terreno dos cristãos após a ressurreição, baseado em vários textos de Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel. Ele cita Isaías 65.18-22 para argumentar que a promessa não foi apenas aos profetas, mas também à igreja. Assim, o texto se refere à celebração da criação no reino dos justos e a de Cristo reinando em Jerusalém.⁵⁷ Ele defende que não se deve alegorizar profecias como essa, e cita diversas passagens de Isaías,⁵⁸ incluindo 65.22, para dizer que essas promessas se referem inquestionavelmente à “ressurreição dos justos, que acontecerá depois da vinda do anticristo, e à destruição de todas as nações sob o seu domínio; quando os justos reinarão na terra, tornando-se mais fortes diante do Senhor”. (tradução nossa)⁵⁹

As profecias referentes à Jerusalém e Sião são aplicadas à igreja à luz de Cristo e das profecias do NT, particularmente de Apocalipse. Contudo, para Irineu essas profecias não devem ser entendidas em referência “às questões supercelestiais”, mas referem-se a realizações na terra. Ainda que as coisas terrenas se desfarão, a nova Jerusalém vem do alto para se estabelecer na terra.⁶⁰

Fica evidente seu combate ao gnosticismo e a preocupação de fazer sentido da promessa sem que isso apontasse para uma realidade e uma experiência de

⁵⁷ COX, 1994, p. 564-565.

⁵⁸ Is 6.11, 12; 13.9; 26.10.

⁵⁹ *The resurrection of the just, which takes place after the coming of the Antichrist, and the destruction of all nations under his rule; in [the times of] which [resurrection] the righteous shall reign in the earth, waxing stronger by the sight of the Lord.* (COX, 1994, p. 565).

⁶⁰ COX, 1994, p. 566.

salvação fora da vida do povo de Deus e da igreja de Cristo no mundo, ainda que isso esteja para se concretizar no futuro. Isso fica mais evidente na afirmação:

Pois, uma vez que existem homens reais, então, deve haver também um estabelecimento real, para que eles não desapareçam entre coisas inexistentes, mas progredam entre os que tenham existência de fato. Pois, nem a substância nem a essência da criação é aniquilada [...] mas 'a aparência do mundo passará', isto é, aquelas coisas dentre as quais houve transgressão [...] Mas quando essa aparência [presente das coisas] passar, e o homem for renovado, e surgir em um estado incorruptível, a ponto de não poder mais envelhecer, [então] haverá o novo céu e a nova terra, onde o novo homem permanecerá [continuamente], sempre mantendo nova conversa com Deus. (tradução nossa)⁶¹

Irineu prossegue afirmando que haverá diversas mansões para os homens, as quais serão distribuídas de acordo com o mérito de cada um, e todas as coisas estarão sujeitas a Deus.

Em sua argumentação, Irineu destaca que a primeira Jerusalém é uma figura ou imagem da nova Jerusalém, mas que não significa que isso deva ser entendido de modo alegórico, pois todas as coisas são verdadeiras em sua essência, portanto, não se pode falar da ressurreição de modo alegórico, mas de acontecimento real, quando tudo será renovado e o cristão habitará na cidade de Deus.

Na busca por entender as promessas dos profetas e dos apóstolos sobre a nova vida em Cristo, Irineu encontra na interpretação figurada e literal o caminho para fazer sentido da passagem de Isaías e das passagens dos apóstolos. Como se percebe também em outros escritos dos pais, há um intercâmbio de passagens do AT e do NT para interpretar as promessas. Embora, eles não usassem o termo intertextualidade, de fato, esse recurso estava presente em sua exegese. A bem da verdade, eles também entendiam que havia uma unidade entre os textos, por isso, consideravam todos eles como testemunho do mesmo Espírito e, provavelmente, não viam um distanciamento teológico entre os autores bíblicos.

⁶¹ *For since there are real men, so must there also be a real establishment (plantationem), that they vanish not away among non-existent things, but progress among those which have an actual existence. For neither is the substance nor the essence of the creation annihilated [...], but "the fashion of the world passeth away;" [...] But when this [present] fashion [of things] passes away, and man has been renewed, and flourishes in an incorruptible state, so as to preclude the possibility of becoming old, [then] there shall be the new heaven and the new earth, in which the new man shall remain [continually], always holding fresh converse with God. (COX, 1994, p. 566).*

1.2.3 Orígenes

Orígenes (185-253 d.C.), considerado o mais importante e notável exegeta da época, destacou-se por um estudo “científico-filológico em sua exegese, à base de cuidadosa crítica textual e pesquisas enciclopédicas”, entretanto, Orígenes não se interessou pelo assim chamado sentido literal das Escrituras e, sim, pelo sentido espiritual. Ainda que criticado por adversários, ele sustentava sua abordagem por um princípio ontológico. Ele argumentava que assim como o ser humano é formado de corpo, alma e espírito, o sentido do texto envolve sentidos literal, moral e espiritual.⁶²

Especificamente sobre o texto de Isaías 65.17-25, Orígenes interpretou a criação de “novo céu e nova terra” como a transformação do mundo material em algo que somente Deus podia saber, porém, Orígenes não acreditava que o aspecto físico e material da natureza deixaria de existir.

Orígenes faz menção ao texto de Isaías quando discute o fim ou a consumação da história em *De Principiis* (Livro I, cap. VI: Sobre o Fim ou a Consumação).⁶³ Ele argumenta que o fim de todas as coisas acontecerá quando tudo estiver sujeito a Cristo e todos receberem a devida recompensa por seus pecados e diz,

“de tudo isso, sou da opinião, até onde posso entender, que essa ordem da raça humana foi estabelecida para que no mundo futuro, ou na era vindoura, quando houver novo céu e nova terra, anunciados por Isaías, essa ordem será restaurada àquela unidade prometida pelo Senhor Jesus em sua oração a Deus Pai em favor de seus discípulos” (tradução nossa).⁶⁴

Nesse mesmo capítulo, Orígenes reflete sobre o sentido da afirmação do apóstolo Paulo de que há coisas que são visíveis e temporais e, outras, invisíveis e eternas, e indaga se essas coisas são visíveis e temporais porque deixarão de existir no mundo futuro ou porque a forma deixará de existir, embora a essência de sua natureza permaneça. Em resposta a essa pergunta, Orígenes cita o próprio

⁶² GUNNEWEG, 2003, p. 38-39.

⁶³ SCHAFF, P. **Fathers of the Third Century: Tertullian**, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second. The Anti-Nicene Fathers, v. 4. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2006, p.458.

⁶⁴ *From all which I am of opinion, so far as I can see, that this order of the human race has been appointed in order that in the future world, or in ages to come, when there shall be the new heavens and new earth, spoken of by Isaiah, it may be restored to that unity promised by the Lord Jesus in His prayer to God the Father on behalf of His disciples* (SCHAFF, 2006, p. 458).

Paulo (“porque a forma presente deste mundo está passando”, 1Co 7.31. NVI), os Salmos (“Eles perecerão, mas tu permanecerás; envelhecerão como vestimentas. Como roupa tu os trocarás e serão jogados fora”, Sl 102.26, NVI) e Isaías:

Pois se os céus se transformarão, certamente aquilo que será transformado não perecerá, e se a aparência do mundo passará, não significa que será uma aniquilação ou destruição da substância material que se mostra que vai acontecer, mas haverá um tipo de mudança de qualidade e transformação de aparência. Ao declarar profeticamente que haverá um novo céu e uma nova terra, Isaías está certamente sugerindo algo parecido. [...] Pois, essa renovação do céu e da terra, e essa transmutação da forma do mundo presente e a transformação dos céus será indubitavelmente preparada para aqueles que estão andando ao longo daquele caminho do qual falamos acima, e que estão buscando aquele objetivo de felicidade a respeito do qual se diz que até os próprios inimigos estarão sujeitos e no qual se diz que Deus é “tudo em todos”. (tradução nossa)⁶⁵

Orígenes elabora sua interpretação procurando fazer distinção entre a transformação física do universo e a transformação da essência. Mas é notável sua compreensão de que a promessa de Isaías anuncia uma transformação na qualidade e na aparência.

1.2.4 Eusébio de Cesareia

Eusébio de Cesareia (265 – 339 d.C.) foi bispo em Cesareia da Palestina, ficou conhecido por suas obras de história, particularmente, a primeira história da igreja, que lhe rendeu o título de pai da história da igreja. Porém, foi também responsável por muitos escritos teológicos e apologéticos e diversos escritos de exposição bíblica, incluindo um comentário do livro do profeta Isaías. Ele introduz seu comentário de Isaías dizendo que o Espírito revelou ao profeta Isaías de modo tão claro a mensagem que não há necessidade de interpretação alegórica, pois o significado comum já basta para compreender a mensagem. Entretanto, ele admite que é preciso distinguir entre a fala literal da simbólica ou metafórica do profeta. De

⁶⁵ *For if the heavens are to be changed, assuredly that which is changed does not perish, and if the fashion of the world passes away, it is by no means an annihilation or destruction of their material substance that is shown to take place, but a kind of change of quality and transformation of appearance. Isaiah also, in declaring prophetically that there will be a new heaven and a new earth, undoubtedly suggests a similar view [...] For this renewal of heaven and earth, and this transmutation of the form of the present world, and this changing of the heavens will undoubtedly be prepared for those who are walking along that way which we have pointed out above, and are tending to that goal of happiness to which, it is said, even enemies themselves are to be subjected, and in which God is said to be “all and in all.” (SCHAFF, 2006, p. 460).*

acordo com Eusébio, às vezes, Isaías emprega palavras cujo o sentido é evidente e outras vezes ele emprega figuras que exigem interpretação metafórica ou espiritual.⁶⁶

1.2.5 Jerônimo

Jerônimo (347-420 d.C.), conhecido principalmente por sua contribuição para a revisão de antigas versões latinas da Bíblia e por produzir sua própria versão em latim, a Vulgata, texto que se tornou tradução oficial da igreja cristã por muitos séculos, é tido por alguns como o mais eminente erudito dentre os pais da igreja. Estudou grego e hebraico em Roma e, apesar das críticas quanto à qualidade de sua tradução do AT, é tido como o único dos pais que tinha conhecimento do hebraico. Jerônimo também se destacou na escrita de alguns comentários bíblicos, dentre eles, contribuições na exposição de Isaías. Além disso, muitas de suas cartas foram preservadas, dentre elas algumas endereçadas ao papa Dâmaso I, as quais contêm mais um comentário sobre Isaías 6 do que propriamente uma comunicação pessoal. Nessas cartas é possível identificar algumas de suas características hermenêuticas. Como representante dos pais do Ocidente, fica evidente sua interpretação não meramente alegórica, mas o seu esforço por compreender o sentido literal, moral e alegórico do texto.⁶⁷

Com respeito a Isaías 65.17-25, Jerônimo procura interpretar o “novo céu e nova terra” no sentido de uma transformação da realidade presente para melhor. Apesar de considerar que isso represente um novo começo, quando as coisas passadas serão totalmente esquecidas, Jerônimo não entende que a promessa feita nesse texto de Isaías signifique uma aniquilação do que existe. Ele usa a ilustração de uma criança que passa para a idade da adolescência, depois para idade adulta, etc. A cada nova fase da vida, as coisas passadas ficam para trás e muitas experiências mudam, mas a pessoa é a mesma. Assim, também é a nova criação.⁶⁸

Naturalmente Jerônimo, assim como os pais da igreja, entendia que o centro do testemunho e da mensagem do profeta era a salvação e o anúncio da vinda de Cristo. Por isso, para Jerônimo, Isaías era um “evangelista e um apóstolo, assim

⁶⁶ WILKEN, 2007, p. 4, 540.

⁶⁷ HALL, 2000, p. 106-109.

⁶⁸ ELLIOT, Mark W. **Isaiah 40-66**. Ancient Christian Commentary on Scripture. V. XI. Thomas C. ODEN (Ed.). Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007, p. 273.

como um profeta” que proclamou os mistérios do Senhor e o retratou como o Emanuel nascido da virgem.⁶⁹

1.2.6 Cirilo de Alexandria

Cirilo de Alexandria (375 – 444 d.C.) era o patriarca de Alexandria e foi um influente teólogo que teve importante papel na formulação da doutrina sobre a pessoa de Cristo. Suas obras são principalmente de caráter teológico e apologético, mas, dentre seus muitos escritos, há um importante comentário de todo o livro de Isaías.⁷⁰

Em seu artigo sobre a interpretação patrística do livro de Isaías, J. David Cassel analisa os métodos de análise textual e de interpretação de Cirilo de Alexandria em seu comentário de Isaías para demonstrar as características da exegese patrística. O autor demonstra como Cirilo segue, de um lado, a tradição greco-romana clássica de análise textual e, de outro, a tradição patrística de interpretar o sentido literal e espiritual do texto à luz da revelação de Cristo. A influência clássica faz com que Cirilo se preocupe, em primeiro lugar, em estabelecer o sentido literal por meio de uma análise do contexto, da linguagem e da forma literária, para depois extrair o sentido espiritual. Contudo, percebe-se na sua interpretação a forte preocupação com o sentido espiritual, particularmente no que se refere às promessas referentes à igreja e a Cristo.⁷¹

No seu comentário de Isaías 65.18-19, particularmente na expressão “eles encontrarão alegria e júbilo nela”,⁷² Cirilo de Alexandria pergunta, “a quem ‘nela’ se refere?” Em resposta a essa pergunta, ele é incisivo ao afirmar que se refere à igreja de Cristo. Ele reconhece, contudo, que alguns intérpretes, incluindo os apóstolos (2Pe 3.10,13), atribuíram o cumprimento dessa profecia não à vida terrena, mas ao período que virá depois dessa era presente, quando essa criação tiver sido transformada e renovada. Mas Cirilo deixa para o leitor a opção de interpretação que melhor lhe agrade.⁷³

⁶⁹ WILKEN, 2007, p. 6.

⁷⁰ WILKEN, 2007, p. 539.

⁷¹ CASSEL, 2006, p. 154ss.

⁷² Não está claro se essa é uma tradução própria do autor ou se é apenas uma alusão aos termos do versículo, pois apesar de se aproximar da versão grega, é diferente dela.

⁷³ ELLIOT, 2007, p. 274, WILKEN, 2007, p. 520.

Há de se notar a preocupação em interpretar o referente espacial da promessa e sua compreensão de que ela se concretiza na vida da igreja. Percebe-se uma interpretação que via a continuidade histórica e teológica entre Antigo e Novo Testamento, de modo que as promessas anunciadas pelo profeta eram aplicadas indistintamente à igreja.

1.2.7 Teodoreto de Cirro

Teodoreto de Cirro (c. 393 – 466 d.C.) foi bispo de Cirro, na Síria, e importante figura na polêmica nestoriana ao partilhar da visão de Nestório, arcebispo de Constantinopla, contra Cirilo de Alexandria. Foi forte defensor da cristologia antioquina, apesar de intensas críticas. Dentre suas contribuições, escreveu comentário sobre diversos livros do Antigo Testamento, inclusive de Isaías.

Em seu comentário de Isaías, Teodoreto de Cirro interpreta o novo céu e a nova terra de maneira subjetiva, dizendo que a terra e o céu se tornaram novos para aqueles que atribuíam a eles força divina, mas a partir do momento em que reconhecem o Criador do céu e da terra e descobrem que estes não são deuses, mas criação de Deus, essas pessoas são renovadas, tornam-se jovens. À medida que as pessoas se afastam de seu erro, elas percebem com clareza a criação como ela é e o seu criador como ele é.⁷⁴

Sobre a interpretação da expressão “como os dias da árvore”, Teodoreto de Cirro lê de acordo com a Septuaginta “árvore da vida” e diz que para nós a cruz salvadora é a árvore da vida, por meio da qual o corpo, como o fruto da árvore da vida, oferece vida a todos que estendem sua mão para tomar do fruto.⁷⁵

Quanto à figura do v. 25 do lobo e do cordeiro comendo juntos e do leão comendo palha como o boi, Teodoreto de Cirro vê nesses animais representações sociais. O cordeiro representa aqueles que vivem com moderação, enquanto o lobo representa os que têm grandes ambições. O leão representa os que se exaltam ao status de realeza e o boi, os que são dignos do sacerdócio. Esse anúncio do profeta à respeito do tempo em que todos partilharão o mesmo alimento se cumpre quando

⁷⁴ ELLIOT, 2007, p. 275.

⁷⁵ ELLIOT, 2007, p. 276.

reis e servos, sábios e tolos partilham do mesmo alimento, isto é, da instrução do Espírito Santo.⁷⁶

1.2.8 Agostinho de Hipona

Agostinho de Hipona (354 – 430 d.C.) foi, sem dúvida alguma, o mais importante teólogo da igreja patrística. Escreveu inúmeras obras no campo da teologia, filosofia, exegese bíblica e dos assuntos pertinentes aos problemas que a igreja enfrentava. Escreveu diversas exposições das Escrituras em forma de comentário ou de sermão, incluindo comentários de Gênesis, Salmos, o Evangelho de João e a Epístola aos Gálatas, porém, não de Isaías. Mesmo assim, em sua obra **Cidade de Deus**, considerada juntamente com **Confissões**, a principal obra de Agostinho, ele faz diversas referências à Jerusalém e ao novo céu e à nova terra, e a passagens específicas do profeta Isaías. A obra como um todo é um clássico da problemática da tensão entre a cidade de Deus, as promessas de uma nova sociedade e um novo reino, e a cidade dos homens, a realidade social e política onde a igreja se insere.⁷⁷ É uma defesa do cristianismo diante do paganismo dominante que ameaçava a civilização greco-romana e responsabilizava os cristãos pela queda de Roma. Ao tentar fazer sentido disso e em defesa do ideal cristão, Agostinho desenvolve praticamente o que vem a ser uma filosofia da história e um referencial teológico indispensável para a compreensão da tensão existente entre o aspecto terreno, histórico e físico da vida cristã e o celestial, escatológico e espiritual. A obra é muito ampla e faz diversas digressões, porém, vale salientar alguns pontos e, principalmente, destacar aquelas passagens em que Agostinho cita o profeta Isaías. Através da sua argumentação, é possível perceber também alguns elementos de sua regra hermenêutica.

É verdade que o texto de Isaías 65 e outras passagens desse profeta não ocupam lugar central em sua argumentação. Pelo contrário, são mencionados em discussões secundárias. Isto é, esses textos não são norteadores de seu pensamento sobre a visão da história. Antes, são usados como subsídio para tratar de assuntos como a ressurreição dos mortos e o juízo de Deus. Em outra

⁷⁶ ELLIOT, 2007, p. 276.

⁷⁷ WILKEN, 2007, p. 538.

passagem, Agostinho cita Isaías no contexto da discussão sobre os sacrifícios que os santos devem oferecer a Deus.⁷⁸

Ao tratar da ressurreição dos mortos e do juízo, Agostinho cita, dentre outras passagens de Isaías, o capítulo 65.17-19.⁷⁹ Ele está argumentando que as promessas não são apenas espirituais e que a ressurreição envolve a restauração do corpo. Ao citar esse texto, faz a importante observação de que:

na linguagem da profecia, expressões figuradas e literais estão misturadas, para que a mente bem intencionada, por meio de esforço sadio e eficaz, chegue ao sentido espiritual; mas a preguiça carnal, ou a lerdeza de uma mente despreparada e indisciplinada, se prende à superficialidade da letra, e acha que não há nada a buscar sob a letra. (tradução nossa)⁸⁰

Em seguida, prossegue para afirmar como a ressurreição implicará também na separação entre os verdadeiros adoradores e os que desprezam a Deus.

É sabido que Agostinho não tinha profundo ou quase nenhum conhecimento do grego e do hebraico, por isso, sua interpretação se baseava na velha tradução latina e é evidente que ele não se aprofunda na análise do texto. Pelo contrário, cita muitos textos bíblicos, parafraseando alguns, citando literalmente outros, em que se percebe que o foco não é o texto, e, sim, o raciocínio lógico e a coerência. O modo pelo qual ele apoia seus argumentos em diversos textos indistintamente de autores e época em que foram escritos mostra, em primeiro lugar, a prática muito comum que perdurou pelo menos até o iluminismo de citar ‘textos-prova’ para fundamentar um argumento teológico. Em segundo lugar, percebe-se a sua compreensão da Bíblia como uma unidade de revelação em que um texto serve de apoio para o outro, sem a preocupação de desenvolver um raciocínio histórico teológico e contextual dos escritos bíblicos.

Outra passagem em que Agostinho cita explicitamente Isaías 65 é na discussão sobre o sacrifício que os santos devem oferecer a Deus. Em sua argumentação, ele procura mostrar como os sacrifícios dos levitas eram figuras do sacrifício que todos os cristãos devem oferecer a Deus, e procura esclarecer qual o

⁷⁸ Cf. Livro XX, Cap. 21, e Cap. 26.

⁷⁹ AUGUSTINE, **The City of God**. Book XX, Chapter 21. In: SCHAFF, P. **St. Augustine's City of God and Christian Doctrine**. Nicene and Post-Nicene Fathers. V. 01-02. New York: The Christian Literature Pub., 1890, p. 441.

⁸⁰ *For, in the manner of prophecy, figurative and literal expressions are mingled, so that a serious mind may, by useful and salutary effort, reach the spiritual sense; but carnal sluggishness, or the slowness of an uneducated and undisciplined mind, rests in the superficial letter, and thinks there is nothing beneath to be looked for.* (SCHAFF, 1890, p. 441).

papel dos sacrifícios na restauração dos tempos passados. Ele faz menção à criação do novo céu e da nova terra e associa os “dias da árvore da vida” (Is 65.22)⁸¹ ao “paraíso” da criação, de onde nossos “primeiros pais” foram expulsos e impedidos de terem acesso à árvore da vida. Agostinho admite que “os dias da árvore da vida” podem ser aplicados ao tempo presente da igreja de Cristo, baseado, entre outros argumentos, no fato de Cristo, segundo ele, ser chamado profeticamente por Salomão de árvore da vida (Pv 3.18).⁸² Contudo, ele não aprofunda a discussão e propõe outro sentido para essa promessa de Isaías. De acordo com sua interpretação, a promessa não sugere a restauração dos dias primitivos nem da prática dos sacrifícios, pois a própria vida dos santos é o sacrifício e, apenas após o juízo final, que eles estarão completamente sem mácula. Nesse sentido, Agostinho procura entender essa promessa de Isaías na perspectiva do juízo final. Entretanto, deixa em aberto a possibilidade de entender que a promessa do novo céu e da nova terra se cumpre na igreja de Cristo.

Naturalmente, essa obra de Agostinho e a influência no pensamento teológico ocidental é muito mais significativa e abrangente do que essa breve análise representa. Porém, ela permite perceber como o texto de Isaías 65 foi tratado por esse importante expositor e teólogo cristão e, ainda que de modo sucinto, reconhecer sua característica hermenêutica.

1.3 Interpretação Medieval (600-1500 d.C.)

Esse período, no que concerne ao estudo e à exposição bíblica, é marcado por um confinamento da Bíblia nos mosteiros, instituições que se tornaram centro de aprendizado, de estudo, e o contexto propício para manter viva a reflexão e a investigação da Bíblia. Somente a partir do século XII é que as escolas ligadas às catedrais passam a ter um papel mais significativo como centro de conhecimento.⁸³ Por isso, muito do que se preservou em forma de exposição bíblica está associado, de um lado, à mística da espiritualidade medieval e, de outro, às preocupações teológicas da igreja. Portanto, tratar da exposição bíblica da Idade Média, principalmente, quando se tem em mente um texto específico, é uma tarefa árdua e

⁸¹ O termo “vida” não está no hebraico, mas na versão grega e latina.

⁸² AUGUSTINE. In: SCHAFF, 1890, p. 447.

⁸³ FREEDMAN, 1996, p. 427.

penosa, pois, como se sabe, poucos comentários bíblicos foram produzidos e preservados, apesar dos praticamente mil anos desse período.

Além do mais, o período da Patrística produziu obras e reflexões que serviram de fundamento e moldaram séculos do pensamento cristão ocidental. Por isso, muito do que se desenvolveu no período Medieval em termos de estudos bíblicos, às vezes, não passou de citações, transcrições ou reflexões sobre as obras dos pais do período da Patrística. Pode-se dizer que autores dessa época eram compiladores de obras e exposições bíblicas dos antigos.⁸⁴ Suas compilações transcreviam ou se baseavam fundamentalmente nos escritos da era Patrística. Por isso também, em boa parte dessa época, não há grandes novidades nos métodos hermenêuticos exceto talvez, a leitura monástica que produziu seu próprio modo de ler e interpretar a Escritura. O misticismo, a superstição e a forte tendência ascética propiciada pela leitura nos mosteiros favoreceram ainda mais uma leitura alegórica, individualizada e espiritualizada, as quais marcaram essa época.⁸⁵

Essa época também foi marcada pela busca por uma compreensão do papel da lei mosaica na vida da igreja, particularmente, no que se referia à estrutura do sistema de culto e sua correspondência com as práticas da Era Medieval, tendo em vista a preocupação em legitimar o sistema hierárquico que a igreja desenvolvia na Idade Média. Consequentemente, a exposição bíblica e a articulação teológica se voltaram para essas preocupações.⁸⁶

É verdade que nos últimos séculos desse período, provavelmente a partir do final do século XII, surge um interesse nos textos e nas línguas antigas, particularmente, no hebraico. É atribuída à escola de S. Victor em Paris o retorno à lei e ao estudo do hebraico, o qual resultou em uma tendência para uma interpretação literal e histórica do AT. De acordo com alguns de seus expoentes, as profecias do AT não deveriam ser aplicadas direta e exclusivamente a Cristo. Assim, Isaías 53, por exemplo, não era visto como profecia sobre Cristo, mas referia-se ao sofrimento dos judeus na Babilônia. Contudo, esses primeiros passos só seriam sentidos posteriormente nas obras dos pré-reformadores e reformadores.⁸⁷

⁸⁴ Essas compilações foram conhecidas pela expressão *Catena Aurea*. ou 'cadeia de ouro'.

⁸⁵ Cf. TERRY, [s.d.], p. 661-662.

⁸⁶ FREEDMAN, 1996, p. 427.

⁸⁷ FREEDMAN, 1996, p. 427-428.

Dessa época, Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.), que se destaca como principal pensador e teólogo, deixou sua contribuição não tanto como expositor bíblico, mas como compilador de comentários dos antigos. Seus escritos sobre os Evangelhos e as Epístolas de Paulo reuniram comentários de Agostinho e de outros importantes predecessores seus. Na opinião de Milton S. Terry, com Tomás de Aquino a filosofia escolástica alcançou o seu auge, porém a exegese não avançou em nada.⁸⁸ Não obstante, percebe-se um esforço de conciliação do sentido literal e do espiritual, principalmente, no que diz respeito à interpretação da Lei.

O que se pode compreender sobre a abordagem de Tomás de Aquino aos textos bíblicos, de modo geral, e de Isaías, em particular, é que o sentido literal da Escritura era o único pelo qual se podia basear uma doutrina, ainda que na sua compreensão, o sentido literal incluísse o reconhecimento de figuras, metáforas e tipologia aplicadas a Cristo e à igreja.⁸⁹

Em sua *Summa Theologica*, numa importante discussão sobre a qualidade do mundo após o juízo final, Tomás de Aquino cita Isaías 65.17 juntamente com Apocalipse 21.1, e outros textos bíblicos, para responder às objeções sobre a renovação do mundo. Não é só a citação do texto que é significativa, pois para fundamentar sua argumentação ele cita, ainda que de forma marginal, diversos versículos de Isaías 65 e de outros autores. Mas, sobretudo, a sua compreensão sobre o estado do mundo após o juízo é que é significativa. Na descrição desse estado, ele apresenta três tópicos: a qualidade e o estado do mundo, o estado dos fiéis, e o estado dos ímpios. Dentro do primeiro tópico, Tomás de Aquino suscita cinco questões, a primeira das quais é justamente “se o mundo será renovado”⁹⁰

Seguindo o seu estilo de responder a essas questões, Aquino inicialmente levanta cinco objeções à renovação do mundo dizendo, que, a julgar por afirmações de Eclesiastes 1.9 e outros textos, pode parecer que o universo não será renovado, pois isso exigiria inserir um elemento não natural àquilo que desde a Criação constitui a natureza do mundo. Em seguida, ele contrapõe as objeções argumentando, justamente a partir de Isaías 65.17 e Apocalipse 21.1, que o mundo

⁸⁸ TERRY, [s.d.], p. 666.

⁸⁹ MCGINNIS, C. M., TULL. P. K. Remembering the Former Things: the history of interpretation and critical scholarship. In: MCGINNIS, TULL, 2006, p. 23.

⁹⁰ AQUINAS, T. **Summa Theologica**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, [s.d.], p. 4346ss. Essa exposição encontra-se na Pergunta 91 do Tratado sobre as Últimas Coisas.

foi feito para ser habitado pelo ser humano e para o bem dele e dela, portanto, se o ser humano é renovado, certamente também o mundo o será. Ele afirma ainda:

Cremos que todas as coisas corpóreas foram feitas por causa do ser humano, razão pela qual se diz que todas as coisas lhe estão sujeitas [Sl 8.5ss.]. Portanto, elas servem ao ser humano de duas maneiras, primeiro, como sustento para o seu corpo, segundo, como forma de ajudá-lo a conhecer a Deus, conquanto o homem vê as coisas invisíveis de Deus pelas visíveis que foram criadas (Rm 1.20). (tradução nossa)⁹¹

Assim, o ser humano glorificado não precisará mais desses dois “serviços” do mundo criado, o sustento do corpo e a compreensão de Deus, pois o ser humano verá a Deus em sua essência. Isso significa que haverá a necessidade de um maior influxo da bondade divina do que a recebida atualmente, entretanto, não a ponto de transformar completamente a espécie humana, mas como forma de acrescentar uma perfeição de glória. Tomás de Aquino conclui, então, que nisso consistirá a renovação do universo.

Na sua compreensão, não só a existência do mundo, mas a sua própria renovação está sujeita ao propósito da restauração e da glorificação do ser humano. É verdade que Tomás de Aquino não procura responder questões específicas da realidade física do universo, tão pouco tenta definir se a profecia se cumpre historicamente ou de forma apocalíptica. Porém, nessa breve exposição, percebe-se que o texto, juntamente com a referência a Apocalipse, é interpretado no sentido da renovação do universo após o juízo final. Em outros trechos de sua obra, como no Tratado sobre a Ressurreição, Tomás de Aquino procura responder indagações sobre o estado da vida humana após a ressurreição e o juízo. Essas respostas evidenciam, naturalmente, o caráter especulativo de sua teologia, que se ocupou em dar respostas a anseios sobre a vida após a morte. Por outro lado, procurou descrever a eternidade não como uma ausência, eliminação e destruição do corpo e do mundo físico, mas como uma continuação “glorificada” da vida corpórea.⁹²

Essa exposição de Tomás de Aquino não mostra apenas uma compreensão sobre o modo de exposição bíblica da Era Medieval, sobre os elementos

⁹¹ *We believe all corporeal things to have been made for man's sake, wherefore all things are stated to be subject to him [Ps. 8:5, seqq.]. Now they serve man in two ways, first, as sustenance to his bodily life, secondly, as helping him to know God, inasmuch as man sees the invisible things of God by the things that are made (Rm. 1:20).* (AQUINAS, [s.d.], p. 4347).

⁹² Veja p. ex., QQ. 80, 81, 83 do Tratado sobre a Ressurreição em que trata sobre questões, p. ex., se os corpos glorificados terão cabelo e unhas, a sexualidade, a estatura e idade dos corpos restaurados (AQUINAS, [s.d.], p. 4263ss.).

hermenêuticos ex-plícitos em sua interpretação ou mesmo sobre como ele compreendeu as profecias, mas ela evidencia como os textos bíblicos não eram objeto de intensa investigação no seu aspecto literal e histórico, servindo apenas ao propósito de substanciar respostas às indagações especulativas da teologia escolástica da época. Prevalciam, de um lado, preocupações de sustentação das afirmações teológicas e, de outro, a influência da teologia filosófica que buscava articular racional, lógica e coerentemente as doutrinas fundamentais da igreja sem necessariamente partir de uma exposição bíblica cautelosa. Quando uma exposição bíblica era elaborada, dificilmente se pode dizer que havia uma busca pelo significado dos textos, pois este estava necessariamente condicionado às formulações teológicas da igreja.

1.4 Interpretação na Reforma (1500-1700 d.C.)

O século XVI manifesta uma nova disposição para com os escritos antigos e, naturalmente, para com o texto bíblico, fato que provoca, como se sabe, um rompimento significativo com o obscurantismo e misticismo da Idade Média. Pode-se dizer que as transformações teológicas resultantes do movimento reformado, iniciado por Martinho Lutero, foram resultado do espírito da época e, particularmente no que diz respeito à atitude para com o texto bíblico, foi a concretização de interesses, preocupações e disposições já iniciadas por John Huss, John Wycliff, de um lado, e John Reuchlin e Desiderius Erasmus, ou Erasmo de Roterdã, de outro.⁹³

O movimento da Reforma, além de produzir diversas e significativas exposições bíblicas, marca uma nova disposição hermenêutica, um novo modo de tratar os textos. Consequentemente, desencadeia um espírito de investigação e interpretação bíblica do qual a exegese moderna é grande devedora. Dessa época, destacamos particularmente Martinho Lutero e João Calvino, grandes expositores bíblicos da Reforma.

1.4.1 Martinho Lutero e as três partes de Isaías

Martinho Lutero (1483 – 1546) em seu **Prefácio ao Profeta Isaías**, ao tratar do assunto do livro de Isaías, já havia observado que era preciso dividir o profeta

⁹³ TERRY, [s.d.], p. 670-677.

Isaías em três partes. Ele observa como na primeira parte Isaías “prega muito a seu povo e censura seus muitos pecados”,⁹⁴ na segunda parte ele trata especificamente do império assírio e do imperador Senaqueribe e, na terceira parte, trata de como a Babilônia destruiria Jerusalém como castigo pelo pecado do povo de Israel. Porém, ao mesmo tempo em que o profeta anuncia o juízo, ele o faz com palavras de consolo e esperança, anunciando como a Babilônia seria destruída e os judeus voltariam para Jerusalém.

Para ele [Isaías] tudo está relacionado com o Cristo, com o fato de que a vinda do mesmo e o Reino prometido, de graça e bem-aventurança, não sejam desprezados ou perdidos por causa da descrença do povo e frente a seu grande infortúnio e impaciência, ou ainda, vãos, no caso de não quererem esperar por aquela vinda e Reino e crer com segurança nesse fato futuro.⁹⁵

Outra importante observação de Lutero sobre o livro de Isaías é quanto a sua organização e sua composição. Ele observa que, mesmo tratando de juízo e promessa para tempos distintos, Isaías “não estabelece a ordem de escrever cada coisa em seu lugar próprio e com capítulos e páginas próprias”, mas mescla o material introduzindo elementos da primeira parte no lugar da segunda e terceira, ou trata de questões relativas à terceira parte antes da primeira, e assim por diante. Lutero atribui isso a um processo de composição do livro realizado ou por aquele “que leu a profecia [de Isaías] em seu conjunto e a redigiu” ou pelo próprio profeta que “dispôs as coisas dessa forma, de acordo com a época, as causas e as pessoas que iam sucedendo.”⁹⁶

Se pudermos dizer que Lutero busca uma chave de leitura para Isaías, esta é a compreensão da ordem estabelecida pelo profeta, de repreender o pecado e anunciar a Cristo. Para Lutero, as promessas de Isaías visam justamente animar os judeus a não deixarem de confiar na promessa da vinda do Cristo “como se toda profecia fosse falsa e perdida”.⁹⁷ Na verdade ele diz que o principal e dominante tema de todos os profetas é o seu objetivo de manter o povo em ansioso aguardo da vinda de Cristo.⁹⁸

⁹⁴ LUTERO, M. **Obras Seleccionadas**. V. 8: Interpretação bíblica, Princípios. São Leopoldo: Sinodal e Porto Alegre: Concórdia, 2003, p. 47.

⁹⁵ LUTERO, 2003, p. 49.

⁹⁶ LUTERO, 2003, p. 49.

⁹⁷ LUTERO, 2003, p. 48.

⁹⁸ LUTHER, M. **Lectures on Isaiah**. Chapters 1-39. Luther's Works, vol 16. J. Pelikan (Ed.). Saint Louis: Concordia Pub. House, 1969, p. 3.

Mas, para compreender o profeta Isaías, Lutero recomenda atenção a dois elementos:

A primeira é um conhecimento da gramática, e provavelmente seja a que tenha maior peso. A segunda é ainda mais necessária, a saber, um conhecimento do contexto histórico, não apenas para compreensão dos acontecimentos propriamente, expressos em letras e sílabas, mas ao mesmo tempo, abrangendo a retórica e a dialética, para que as figuras de linguagem e as circunstâncias possam ser atentamente observadas. Portanto, tendo o domínio, primeiramente, da gramática você pode logo prosseguir para as histórias, a saber, o que os reis sob quem Isaías profetizou fizeram; e essas questões precisam ser cuidadosamente examinadas e rigorosamente estudadas.(tradução nossa)⁹⁹

Isso pode ser visto claramente na sua exposição de Isaías. Lutero tem tanto uma preocupação em compreender a linguagem e os acontecimentos históricos do texto, quanto o interesse em relacionar a mensagem do profeta à situação de vida da igreja. Na exposição de Isaías 65, Lutero mostra como, depois de o profeta retratar o cativo babilônico (cap. 64), ele fala da calamidade futura no tempo de Cristo. Nessa exposição, Lutero não se limita a essa aplicação cristã, antes, vai mais adiante e relaciona essa passagem aos conflitos de sua época com os turcos.¹⁰⁰ Basicamente, ele está constantemente usando da analogia da fé para aplicar o texto à realidade de seus ouvintes.

Na interpretação da expressão “novo céu e nova terra”, Lutero destaca que não se trata apenas do céu espiritual, mas Deus está fazendo todas as coisas novas, as “espirituais e as físicas”. Entretanto, ele reconhece que ainda que não enxerguemos um novo céu nem um novo corpo em nós, devemos, contudo, crer nisso.¹⁰¹

Quanto à profecia do v. 18, “Eis que crio para Jerusalém alegria e para seu povo, regozijo” (RA), Lutero entende que se trata de linguagem abstrata colocada

⁹⁹ *The first is a knowledge of grammar, and this may be regarded as having the greatest weight. The second is more necessary, namely, a knowledge of the historical background, not only as an understanding of the events themselves as expressed in letters and syllables but as at the same time embracing rhetoric and dialectic, so that the figures of speech and the circumstances may be carefully heeded. Therefore, having command of the grammar in the first place, you must quickly move on to the histories, namely, what those kings under whom Isaiah prophesied did; and these matters must be carefully examined and thoroughly studied* (LUTHER, 1969, p. 3).

¹⁰⁰ LUTHER, M. **Lectures on Isaiah**. Chapters 40-66. Luther's Works, vol 17. J. Pelikan (ed.). Saint Louis: Concordia Pub. House, 1972, p. 375.

¹⁰¹ LUTHER, 1972, p. 388.

em termos concretos. Isto é, Cristo é a alegria abundante, porém, não sentimos isso nessa vida, pois essa alegria deve ser pura, objetiva e formal.¹⁰²

O que se pode notar, em geral, na interpretação de Lutero dessa passagem do profeta Isaías é uma leitura que atualiza a mensagem por analogia ao contexto da igreja na perspectiva da vinda de Cristo, da realidade futura e dos acontecimentos correntes. Lutero se distanciou da interpretação medieval que buscava múltiplos sentidos do texto e entendia que as profecias deveriam ser aplicadas à realidade presente dos reinos da terra e à expectativa do reino futuro de Cristo. Na verdade, na interpretação de Lutero, provavelmente, o tema central da compreensão das profecias e do Antigo Testamento era justamente o reino futuro de Cristo.¹⁰³

1.4.2 João Calvino e as promessas do reino de Cristo à igreja

João Calvino (1509 – 1564 d.C.) entendia que os profetas, de modo geral, e Isaías, em particular, deveriam ser interpretados à luz da Lei. Assim como a Lei consistiu, segundo Calvino, de três partes, a saber, a doutrina da vida, as ameaças e promessas, e a aliança da graça que está fundamentada em Cristo, os profetas trataram e explicaram a doutrina apresentada nas tábuas da Lei, apresentaram as ameaças e promessas contidas nessa Lei e, por fim, expressaram mais claramente o que Moisés disse obscuramente sobre Cristo e sua graça.¹⁰⁴ Isso sugere, conforme argumenta Calvino, que os profetas não trouxeram nada novo, pelo contrário, eles explicaram as partes da Lei que haviam sido mal-compreendidas.¹⁰⁵

Com respeito à vida e ao ministério do profeta Isaías, Calvino o considera de linhagem real, filho de Amoz, supostamente irmão do rei Azarias (ou Uzias), de Judá. Conforme o sobredito do livro indica, Isaías profetizou no período dos reis de Judá ali indicados: Uzias, Jotão, Acaz e Ezequias, portanto, profetizou cerca de 64 anos. Calvino alega ainda que há grande probabilidade de que ele tenha profetizado por mais dez anos além do que é indicado no texto, contudo, como essa

¹⁰² LUTHER, 1972, p. 389.

¹⁰³ MCGINNIS, TULL, 2006, p. 24.

¹⁰⁴ CALVIN, J. **Commentary on the book of the Prophet Isaiah**. V. 1. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1850, p. xxvi.

¹⁰⁵ CALVIN, 1850, p. xxviii.

afirmação não se fundamenta em comprovação histórica, Calvino prefere não aprofundar a questão.¹⁰⁶

Embora Calvino reconhecesse que o livro continha palavras autênticas do profeta Isaías – como naturalmente se esperava de uma época quando ainda não haviam suscitado questões críticas sobre a autoria dos livros bíblicos – ele levanta a questão sobre a autoria dos sobrescritos do livro (Is 1.1; 2.1); ele indaga se foi mesmo Isaías quem escreveu essas palavras. Sobre essa questão Calvino desenvolve a hipótese de que os profetas proclamavam publicamente a sua mensagem ao povo, em seguida elaboravam uma síntese de sua pregação, registravam-na por escrito e afixavam o texto escrito nas portas do templo para que todos pudessem ler e compreender melhor a mensagem. Depois de um período, os ministros do templo retiravam os escritos da porta e guardavam no tesouro do templo como registro permanente. Por isso, segundo Calvino, é provável que os livros dos profetas tivessem sido compilados por sacerdotes e escribas do templo que tinham sido encarregados de preservar os escritos. Os textos de Habacuque 2.2¹⁰⁷ e Isaías 8.1¹⁰⁸ seriam evidências disso. A esse processo Calvino também reconhece a extraordinária providência de Deus, pois mostra como os escritos proféticos chegaram até nós por intermédio de sacerdotes, que muitas vezes eram inimigos ferrenhos dos profetas.¹⁰⁹

Em relação ao texto de Isaías 65.17-25, Calvino considera a expressão “Eis que crio novos céus e nova terra” como “modo de expressão exagerado”¹¹⁰ para comunicar como Deus tem o desejo e a força de restaurar a igreja de tal maneira que ela tenha nova vida em um novo mundo. A promessa, portanto, refere-se à vinda de Cristo, tanto em sua encarnação quanto em sua segunda vinda, para estabelecer definitivamente o seu reino. As promessas contidas nessa perícopé são destinadas à igreja na perspectiva do reino de Cristo e, ainda que não se cumpram

¹⁰⁶ CALVIN, 1850, p. xxxi.

¹⁰⁷ “O SENHOR me respondeu e disse: Escreve a visão, grava-a sobre tábuas, para que a possa ler até quem passa correndo.” (RA).

¹⁰⁸ “Disse-me também o SENHOR: Toma uma ardósia grande e escreve nela de maneira inteligível: Rápido-Despojo-Presa-Segura” (RA).

¹⁰⁹ CALVIN, 1850, p. xxxii.

¹¹⁰ A expressão da tradução inglesa é “exaggerated modes of expression” (CALVIN, J. **Commentary on the book of the Prophet Isaiah**. V. 4. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1853, p. 397).

plenamente na vida presente da igreja, elas se cumprirão no reino definitivo de Cristo.¹¹¹

Apesar de Calvino não explorar formas literárias, estrutura retórica da passagem ou aspectos semânticos, ele reflete uma preocupação em discernir o sentido de figuras ou metáforas no texto e estabelecer um sentido para o leitor/ouvinte na perspectiva da salvação em Cristo.

1.5 Interpretação iluminista e moderna (1700 d.C. até o presente)

O fim do século XVII e início do século XVIII foram marcados por grandes transformações do pensamento ocidental, período conhecido como Iluminismo. Uma das mais notáveis contribuições dessa época para os estudos literários e, particularmente, para o estudo bíblico, foi o interesse pela compreensão histórica. Se o período da Reforma já havia suscitado o interesse pelas fontes antigas, e o pensamento histórico e a razão já tinham deixado suas marcas na visão reformada de tratar os textos antigos, no século XVII a ciência, a história e a filosofia tornaram-se disciplinas autônomas livres não só da tradição da igreja, como também da própria autoridade bíblica.¹¹²

Ainda que o Iluminismo tenha tido desenvolvimentos e reações diferentes na Inglaterra, França e Alemanha, a razão e a história passaram a ser elementos essenciais em qualquer estudo teológico e bíblico. Concebia-se a ideia de que para se chegar à verdade, mesmo teológica, era preciso fundamentar-se na razão e na história. Isso, naturalmente, teve reflexos para a interpretação bíblica e para o modo como a Escritura Sagrada foi tratada. A Bíblia passa a ser estudada não só como texto inspirado, como uma revelação especial, mas passa a ser analisada como as demais obras históricas. Por isso, questões sobre autoria, contexto histórico, formação da literatura tornaram-se elementos primários de interpretação do texto.

Diante desse contexto, as pesquisas de Isaías também caminharam para um aprofundamento histórico. Nesse período, dois nomes são lembrados como tendo

¹¹¹ CALVIN, 1853, p. 399-406.

¹¹² KRENTZ, E. **The Historical-Critical Method**. Guides to Biblical Scholarship. Gene M. Tucker (Ed.). Philadelphia: Fortress Press, 1975, p. 8,12.

influenciado os estudos posteriores de Isaías: Johann C. Döderlein e Johann G. Eichhorn.¹¹³

1.5.1 A exegese de Isaías nos séculos XVIII e XIX

1.5.1.1 Johann Cristoph Döderlein

Johann Cristoph Döderlein (1745-1792 d.C.) publicou em 1775 uma tradução latina de Isaías com notas e ficou conhecido como o primeiro na era crítica a contestar que o profeta Isaías do século VIII a.C. fosse o autor de todos os 66 capítulos do livro de Isaías.¹¹⁴ Ele argumentava que os capítulos 40-66 eram obra de um profeta exílico, talvez de mesmo nome, Isaías ben Amoz.¹¹⁵

Esse argumento se baseou no fato de que os capítulos 40-66 sugerem um contexto exílico que retrata Jerusalém destruída e o povo cativo; de que havia diferenças de linguagem, estilo e conceitos entre a primeira e a segunda parte de Isaías; e de que não havia analogia no Antigo Testamento de um profeta que se dirigisse aos problemas de uma comunidade 150 anos depois de seu tempo de vida.¹¹⁶

De fato, a sensibilidade histórica de Döderlein e as razões pelas quais ele defendia sua posição influenciaram o modo como o livro de Isaías passou a ser estudado e interpretado. Nessa perspectiva, Isaías 65 se enquadraria no contexto do exílio, quando o povo estava cativo e o templo em ruínas.

1.5.1.2 Johann Gottfried Eichhorn

Johann G. Eichhorn (1753-1827 d.C.) ficou conhecido para os estudos de Isaías com a publicação, entre 1780 e 1783, de uma introdução ao Antigo

¹¹³ Outros nomes são também mencionados por SWEENEY, M. A. *On the Road to Duhm: Nineteenth Century Critical Scholarship*. In: MCGINNIS, TULL, 2006, p. 245.

¹¹⁴ Entretanto, entre os judeus uma tradição talmúdica, *Baba Bathra*, já havia sugerido que “Ezequias e seus companheiros” escreveram Isaías e outros livros. No século XII, Moses ben Samuel Ibn Gekatilla também sugeriu que partes dos capítulos finais de Isaías foram escritas na época do segundo templo. Essa visão foi sustentada também por Ibn Ezra que dizia que os caps. 40-66 não tinham sido escritos pelo profeta do século VIII (HARRISON, R. K. **Introduction to the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991, p. 765; SWEENEY, 2006, p. 244).

¹¹⁵ SWEENEY, 2006, p. 246.

¹¹⁶ CHILDS, B. S. **Introduction to the Old Testament as Scriptures**. Philadelphia: Fortress Press, 1979, p. 316-317.

Testamento em que analisou atentamente a questão de Isaías. Em sua análise, procurou identificar os oráculos autênticos do profeta Isaías, os quais, segundo ele, foram organizados cronologicamente e serviram de núcleo das várias coleções definidas por ele. Ele argumentou que oráculos anônimos do período do exílio e pós-exílio foram agregados a essas coleções. O critério de definição de um oráculo autêntico foi o grau de conformidade dos acontecimentos anunciados com o período de vida do profeta Isaías do século VIII.

1.5.1.3 Franz Delitzsch

Diante dos avanços histórico-críticos dos estudos de Isaías, alguns expositores procuraram defender e preservar a unidade de Isaías, ainda que eles mesmos estivessem sendo influenciados por abordagens históricas. Franz Delitzsch (1813 – 1890 d.C.) foi um desses expositores, cuja importância para a exegese bíblica se dá por seu estudo comparativo das línguas e a preocupação com o contexto histórico da passagem.¹¹⁷ É justamente com essa sensibilidade histórica que ele inicia seu comentário de Isaías, propondo como “pré-requisito” para a compreensão da mensagem de Isaías conhecer o período e as diferentes épocas do ministério do profeta. Encontramos aqui uma preocupação em segmentar a atuação de Isaías em diferentes períodos. O primeiro período foi na época dos reinados de Uzias (811 – 759 a.C.) e de Jotão (759 – 743 a.C.), o segundo se estende desde o início do reinado de Acaz até o início do de Ezequias, o terceiro foi desde a ascensão de Ezequias até o décimo quinto ano de seu reinado. Depois disso, Isaías não tomou parte nas questões da vida pública da nação, mas viveu até o início do reinado de Manassés.¹¹⁸

O segundo passo do estudo de Delitzsch foi apresentar um panorama da organização e da divisão do livro de Isaías. Delitzsch considera que a coleção dos 66 capítulos foi agrupada e editada pelo próprio profeta que utilizou dois critérios, o

¹¹⁷ Delitzsch, contudo, foi ferrenho crítico do método histórico-crítico. Uma importante análise do papel de F. Delitzsch na crítica bíblica alemã do século XIX é apresentado em J. ROGERSON. **Old Testament Criticism in the Nineteenth Century England and Germany**. Philadelphia: Fortress Press, 1985, p. 112ss. Entretanto, Delitzsch é conhecido por ter mudado de opinião sobre Isaías na quarta edição de seu comentário (SWEENEY, 2006, p. 245).

¹¹⁸ DELITZSCH, F. **Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah**. V. I. Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p. 31-36.

de assuntos e o da ordem cronológica.¹¹⁹ Do ponto de vista cronológico, o livro está dividido de acordo com as épocas do ministério de Isaías. Os capítulos 1 a 6 refletem o ministério de Isaías durante os reinados de Uzias e Jotão; os capítulos 7 a 39, durante o ministério de Acaz até o décimo quinto ano do reinado de Ezequias. Por fim, os capítulos 40 a 66, “supondo sua autenticidade”, (tradução nossa)¹²⁰ foram “as últimas produções da mais profunda vida interior, e foram registradas diretamente em escrito.”¹²¹ Às vezes a ordem cronológica é interrompida para dar maior importância ao assunto que o profeta está tratando.

O livro como um todo, em sua forma atual, é dividido por Delitzsch em duas partes, capítulos 1 a 39 e 40 a 60, sendo que a primeira é dividida em sete partes e a segunda em três. A primeira ele chama de Assíria e a segunda de Babilônia, embora admita que a primeira parte não trate exclusivamente da Assíria, mas contenha elementos referentes à Babilônia.¹²²

Apesar de as primeiras questões críticas em relação à autenticidade dos escritos de Isaías já tivessem surgido na época em que Delitzsch escreveu seu comentário, ele defende a autoria de Isaías baseado principalmente em sua organização e harmonia. Em sua opinião, se alguns capítulos fossem considerados de outro autor ou os relatos históricos dos capítulos 36 a 39 tivessem sido tirados de 2Reis, então, o livro tornaria um “confuso *quodlibet*”¹²³

No que se refere a Isaías 65.17-25, Delitzsch interpreta a passagem como cumprimento de promessas feitas anteriormente (Is 51.16)¹²⁴ sobre o novo céu e a nova terra.¹²⁵ E ao refletir sobre a historicidade das promessas feitas nesse texto, ele indaga sobre a quê situação na vida da igreja o cumprimento dessas profecias seriam atribuídas. Ele responde que elas se cumprem no milênio e argumenta que essas promessas não se referem à vida após a morte, mas à vida na terra no período do milênio, pois, o texto não fala da destruição da morte, e, sim, de sua limitação. Além disso, a promessa ainda contempla a convivência do ímpio com os justos. Para Delitzsch, os profetas do AT não tinham a mesma compreensão que os

¹¹⁹ DELITZSCH, 1954, p. 53.

¹²⁰ *Assuming their authenticity.* (DELITZSCH, 1954, p. 54).

¹²¹ *Were the latest productions of the deepest inner-life, and were committed directly to writing.* (DELITZSCH, 1954, p. 54).

¹²² DELITZSCH, 1954, p. 55.

¹²³ DELITZSCH, 1954, p. 56-57.

¹²⁴ “Ponho as minhas palavras na tua boca e te protejo com a sombra da minha mão, para que eu estenda novos céus, funde nova terra e diga a Sião: Tu és o meu povo.” (Is 51.16, RA).

¹²⁵ DELITZSCH, 1954, p. 487.

autores do NT tiveram. Por isso, quando se referem ao novo céu e à nova terra, os profetas os concebem como um estado de paz aqui na terra, pois não tinham uma compreensão de um estado de paz além dessa vida. Somente no NT é que a nova criação é descrita como uma realidade além da morte e que a nova Jerusalém é concebida como uma realidade totalmente nova.¹²⁶

A contribuição de Delitzsch é importante pela tentativa de lidar com questões de segmentação histórica e da organização do livro de Isaías. Além disso, seus conhecimentos das línguas orientais possibilitaram aprofundamento em questões etimológicas, filológicas e semânticas que contribuíram para a compreensão do texto bíblico. Contudo, a introdução do conceito do cumprimento da profecia na época do milênio sugere tanto uma leitura a partir de conceitos do Apocalipse quanto uma acentuada preocupação escatológica que despreza a realidade da igreja no Novo Testamento.

1.5.1.4 Bernhard Duhm

A contribuição de Bernhard Duhm (1847 – 1928 d.C.) marca, sem dúvida, um divisor de águas nos estudos dos estudos de Isaías. Embora ele não tenha sido o primeiro a contestar a autoria de Isaías, Duhm ficou conhecido como o que propagou a visão de que o livro de Isaías foi composto por três coleções de profecias escritas por três diferentes indivíduos. Ele também foi responsável por identificar os “cânticos do Servo” de Isaías. Muitos estudiosos consideram seu comentário como fundamento da pesquisa moderna sobre Isaías e tomam suas propostas como pressupostos para a análise e a exegese de Isaías. Mas provavelmente, a aceitação das hipóteses de Duhm se deve ao fato de que ele apresentou uma perspectiva que já estava se tornando consenso nos estudos críticos do século XIX.¹²⁷

Duhm considerou que o autor de Isaías 56-66 era um “Terceiro-Isaías” que viveu no início do período de Esdras e Neemias e tinha maior afinidade às questões legais e sacrificiais do que o Dêutero-Isaías. Porém, de acordo com Duhm, o Terceiro-Isaías não era tão exclusivista quanto Esdras e Neemias, pois admitia que estrangeiros congregassem com o povo desde que se conformassem com as

¹²⁶ DELITZSCH, 1954, p. 492-493.

¹²⁷ Esse é o argumento de SWEENEY, 2006, p. 243.

regras. Isaías 65.3s, 11s. e 66.4, 15ss. são textos citados como evidência disso, pois ali encontra-se a distinção entre os adversários dos judeus e o destino dos servos fiéis.¹²⁸

A partir de Duhm, há uma forte aceitação do fato de que Isaías 56-66 é composto, em grande parte, de escritos pós-exílicos que tratam dos problemas da comunidade envolvida na reconstrução do templo. Ainda que esse referencial não seja hoje aceito como consenso, sua proposta não só influenciou estudos posteriores, como também despertou o interesse por um estudo mais atento e detalhado dos capítulos 56 a 66.

1.5.2 A exegese de Isaías no século XX

A exegese de Isaías do século XX, em grande medida, dá continuidade aos estudos históricos do século XIX, porém, em meados do século, algumas reações conservadoras levantaram-se em defesa da unidade de Isaías, tanto do ponto de vista autoral quanto histórico ou temático.¹²⁹ Entretanto, entre os próprios especialistas dos estudos críticos de Isaías surge um interesse por uma síntese e a busca por outros instrumentos de análise do livro de Isaías. A crítica das formas, posteriormente a crítica retórica, e mais recentemente a busca pela unidade procuraram encontrar caminhos para fazer sentido da coletânea de oráculos e entender por que esses textos, escritos por autores diferentes em épocas diferentes, foram agrupados em um único volume e a que propósito retórico ou ideológico eles servem. Como se verá, estudiosos continuam buscando uma resposta para essas questões.

1.5.2.1 James Muilenburg

James Muilenburg, em um comentário da década de 1950, analisa a linguagem, o estilo, a forma, o referencial histórico, a retórica e a teologia de Isaías 40-66, destacando as peculiaridades literárias e históricas dos caps. 56-66. Ele

¹²⁸ DRIVER, S. R. **An Introduction to the Literature of the Old Testament**. New York: The Meridian Library, 1957, p. 245.

¹²⁹ Dois autores que se destacam e são comumente citados são YOUNG, Edward J. **An Introduction to the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1949, YOUNG, Edward J. **Studies in Isaiah**. London: Tyndale Press, 1955, ALLIS, O. T. **The Unity of Isaiah**. London: The Tyndale Press, 1951.

argumenta a favor de tratar esses capítulos como obra distinta dos caps. 40-55, principalmente, pelo que se pode observar da vida e das problemáticas da comunidade desses conjuntos de capítulos. Enquanto o primeiro bloco literário sugere uma comunidade em exílio, o segundo sugere uma comunidade em Jerusalém buscando resgatar os valores e as práticas do culto a Javé.¹³⁰

Muilenburg observa que os caps. 65 e 66 tratam de dois grupos distintos de pessoas na nação. Um é formado por aqueles que misturam práticas pagãs com o culto ao Deus de Israel, o outro, do remanescente fiel. Segundo o autor, até aqui em Isaías, a nação vem sendo tratada como um todo, mas a partir desse momento, encontramos dois grupos.¹³¹

Essa perspectiva influencia a datação do capítulo. Muilenburg diz que há uma tendência de se situar o poema do cap. 65 no período de Esdras e Neemias e explicar a divisão da comunidade pela hostilidade entre os adoradores em Jerusalém e os samaritanos. Porém, visto que o templo ainda não foi reconstruído e a divisão expressa no capítulo diz respeito mais à comunidade e não a uma divisão entre judeus e não judeus, Muilenburg propõe uma data entre 538-520 a.C., sendo assim uma sequência dos capítulos 63.7 – 64.10.¹³²

A interpretação de Muilenburg da expressão “novo céu e nova terra” se apóia no fato de que, em geral, no AT e, particularmente nos profetas, os atos redentores de Deus são expressos em termos do mundo natural. Por isso também, a expressão pode ser entendida não no sentido de que o mundo atual será totalmente destruído e um novo será criado, mas que o mundo será completamente transformado. “O novo relacionamento estabelecido pela nova criação une Jerusalém e Deus em uma alegria comum”. (tradução nossa)¹³³

Com referência aos vv. 20-23 (“Eles não trabalharão em vão”...), Muilenburg observa que a linguagem sugere traços de uma existência idílica no paraíso. Contudo há um realismo que se distingue nitidamente das descrições da escatologia apocalíptica posterior, principalmente no que se refere à produção do solo. Na visão apocalíptica, o solo produz com abundância. Já nesses versículos, o homem, por

¹³⁰ MUILENBURG, J. **Isaiah 40-66**. The Interpreter's Bible. V. V. G. A. BUTTRICK (Ed.). New York: Abingdon Press, 1956, P. 414.

¹³¹ MUILENBURG, 1956, p. 744-745.

¹³² MUILENBURG, 1956, p. 745.

¹³³ *The new relationship established by the new creation unites Jerusalem and God in a common joy* (MUILENBURG, 1956, p. 755).

meio do seu trabalho, faz o solo produzir em abundância. Por isso, Muilenburg prefere entender o texto não na perspectiva da escatologia apocalíptica, mas da promessa da Jerusalém “na era messiânica”.¹³⁴

Na interpretação de Muilenburg, portanto, a promessa se refere à era messiânica, e o novo céu e a nova terra representam a transformação completa da sociedade no futuro. Porém, ele procura distanciar-se de qualquer aplicação apocalíptica do texto.

1.5.2.2 James D. Smart

James D. Smart, em seu comentário de Isaías, como o título indica, atribui os caps. 35 e 56 a 66 ao Dêutero-Isaías, ainda que admita que se trate de uma coleção de anúncios de caráter bem variado.¹³⁵

Na sua interpretação do capítulo 65, Smart dedica uma breve introdução à discussão sobre a relação dos caps. 65 e 66 com 63 e 64, principalmente no que diz respeito à identificação da comunidade de Israel. Apesar de aceitar a proposta de Duhm de que esses capítulos não podem ser considerados respostas aos capítulos 63 e 64, ele defende que o contexto primário para a interpretação de Isaías 65 e 66 não deve ser o livro de Esdras, mas o contexto de Isaías 40-64. Com isso, ele destaca que a característica mais significativa dos capítulos 65 e 66 é a ruptura radical da comunidade, conforme já se viu em outras partes do Dêutero-Isaías. A comunidade é marcada, de um lado, por um grupo que acredita na eficácia dos sacrifícios e dos jejuns, ainda que não se preocupe com questões de justiça social e relações humanas, e, do outro, um pequeno grupo profético que era ridicularizado pelos primeiros.¹³⁶

Isaías 65, portanto, representa uma mudança radical de atitude do Dêutero-Isaías, pois, até o momento, de acordo com Smart, a mensagem de Dêutero-Isaías se destinava a toda a comunidade, apesar da resistência de alguns, mas neste capítulo, ele abandona as esperanças de uma restauração de toda a nação e se concentra no pequeno grupo dos que temem a Deus. Pelo menos, o profeta

¹³⁴ MUILENBURG, 1956, p. 756-757.

¹³⁵ SMART, J. D. **History and Theology in Second Isaiah**: a commentary on Is 35, 40-66. Philadelphia, Westminster Press, 1965, p. 274.

¹³⁶ SMART, 1965, p. 274.

compreende que o plano de Deus para o mundo se cumprirá no futuro, não por Israel como um todo, mas por aqueles que forem fiéis, sejam israelitas ou não.¹³⁷

O foco da interpretação de Smart do texto é a identificação histórica da comunidade dividida e da mudança de ênfase do Dêutero-Isaías em relação à comunidade. Entretanto, há de se notar que o autor não entende essa divisão no contexto da reconstrução do templo, entre um grupo dos que, sob a liderança de Esdras, retornaram do exílio ávidos para restabelecer a prática dos sacrifícios e os que buscavam valorizar princípios e valores para a vida comunitária.

1.5.2.3 Claus Westermann

Claus Westermann tem sido, sem dúvida, um dos mais proeminentes estudiosos do Antigo Testamento do século XX. Seus estudos sobre as formas de anúncio de juízo e salvação dos profetas e, particularmente, seu comentário de Isaías 40-66 são referências para qualquer estudo dos profetas.¹³⁸

Além de sua significativa contribuição para a compreensão dos estágios de redação e composição de Isaías 40-66,¹³⁹ ele se dedica a uma análise minuciosa das formas literárias desse bloco e de seus supostos contextos históricos. Em linhas gerais, ele situa o Terceiro-Isaías no começo do período pós-exílico, antes da reconstrução do templo (entre 537 e 521 a.C.). O profeta tinha a tarefa de resgatar a mensagem de salvação do Dêutero-Isaías para um pequeno grupo de pessoas vivendo numa época de desilusão após o fim do exílio e o retorno para a terra.¹⁴⁰ Porém, ao contrário de Smart, por exemplo, Westermann não considera que a comunidade estivesse dividida. Pelo contrário, diz que

esse é um dos principais pontos de concordância entre a promessa de salvação do Trito-Isaías e a do Dêutero-Isaías. Ambos se destinam a Israel, Israel como unidade [...] Em nenhuma parte do núcleo do Trito-Isaías se diz qualquer coisa com respeito a alguma divisão da nação que denotaria que

¹³⁷ SMART, 1965, p. 274-275.

¹³⁸ WESTERMANN, 1969.

¹³⁹ Aspectos que serão analisados mais adiante nesta obra.

¹⁴⁰ WESTERMANN, 1969, p. 299.

apenas um grupo se beneficiaria da salvação anunciada pelo profeta. (tradução nossa)¹⁴¹

Contudo, ao tratar do capítulo 65.1-16, Westermann entende que há uma divisão na comunidade “na perspectiva puramente cúltica”, o que significa que “a mesma palavra divina não se aplicava mais a todos da mesma maneira”. (tradução nossa)¹⁴²

Essa comunidade é objeto das promessas de salvação contidas nesses capítulos. Para Westermann, a salvação anunciada pelo Terceiro-Isaías é “concebida em termos desse mundo”, isto é, os grandes acontecimentos anunciados estão ligados ao ambiente histórico, “o cenário é a Jerusalém terrena”. (tradução nossa)¹⁴³ Contudo, ele admite que há passagens cuja promessa extrapola o ambiente histórico, dentre elas, Isaías 65.16b-25 que, segundo o autor, pode ser um acréscimo posterior.

Além desses aspectos, a contribuição de Westermann para o estudo da passagem de Isaías 65.17-25 se dá também na identificação da forma literária. Baseado em critérios formais, ele entende que vv. 17-19a anunciam a salvação futura e os vv. 19b-25 a descrevem.¹⁴⁴

Essa salvação futura, que ele considera apocalíptica, se contrasta temporalmente com as “coisas passadas”. Esse contraste se nota também na espacialidade da salvação. Enquanto o v. 17 fala da criação de “novo céu e nova terra”, o v. 18 fala de criar para “Jerusalém” alegria e gozo.¹⁴⁵ Para Westermann, “novo céu e nova terra” constitui linguagem exagerada, isolada aqui, provavelmente também isolada de seu contexto original, mas acrescentada (juntamente com v. 25) para dar um sentido apocalíptico à restauração de Jerusalém.¹⁴⁶

Percebe-se na interpretação de Westermann três elementos que serão objetos da análise desta pesquisa e que cada vez mais se tornam importantes na

¹⁴¹ *This is one of the most important points of agreement between Trito-Isaiah's promise of salvation and that of Deutero-Isaiah. Both are directed to Israel, Israel as a single unit [...] in no part of the nucleus of Trito-Isaiah is anything said of a division within the nation which would mean that only one section of it would benefit by the salvation which the prophet proclaim.* (WESTERMANN, 1969, p. 298).

¹⁴² *A purely cultic standpoint [...] the same divine word can no longer apply to everyone alike.* (WESTERMANN, 1969, p. 303).

¹⁴³ *Conceived in terms of this world [...] Its scene is the earthly Jerusalem.* (WESTERMANN, 1969, p. 298).

¹⁴⁴ É importante observar que Westermann reestrutura os vv. 16b-18 segundo critérios formais. Desse modo, a estrutura seria v. 18a – convite ao regozijo, v. 16b – motivo de alegria, v. 17 – anúncio de salvação, v. 18b – motivo (1969, p. 407-408).

¹⁴⁵ WESTERMANN, 1969, p. 408.

¹⁴⁶ WESTERMANN, 1969, p. 408-409, 410. Cf. opinião contrária em BLENKINSOPP, 2003, p. 285.

interpretação histórica da passagem: a definição dos beneficiários do anúncio de salvação, o referente temporal da promessa e o espaço ou lugar em que se cumprirá a promessa.

1.5.2.4 Paul Hanson

Paul Hanson tem duas obras significativas que abordam Isaías 65. A primeira trata das raízes da escatologia apocalíptica judaica, na qual Hanson apresenta um estudo minucioso da estrutura temática e dos recursos poéticos de Isaías 65. Embora o autor apresente análise formal da prosódia do poema, sua intenção é entender a nova situação dentro da comunidade de Israel no período pós-exílico atestada pela estrutura.¹⁴⁷ Nessa obra, Hanson não elabora uma exegese e interpretação de toda a passagem, pois se interessa no desenvolvimento da apocalíptica. Segundo ele, essa passagem é “de suprema importância para o estudo da transição da escatologia profética para a escatologia apocalíptica”. (tradução nossa)¹⁴⁸ Isaías 65.17-25 reflete o dualismo e a divisão da história em épocas características do Segundo Isaías, porém, vai além da concepção deste, rompendo com a ideia de que a comunidade de Israel sustentava a continuação entre a antiga e a nova era. Para o autor, Isaías 65 mostra como a comunidade achava que a continuidade histórica não seria mais assegurada pela entidade política de Israel, pelo contrário, os tempos atuais eram vistos como maus e o futuro como bom.¹⁴⁹

A segunda obra é um comentário teológico e pastoral de Isaías 40-66,¹⁵⁰ no qual ainda que não discuta as problemáticas históricas e formais, sua breve introdução aos capítulos 40-55 e depois aos capítulos 56-66 expõe sua compreensão sobre o contexto em que esses escritos se originaram. Contudo, posteriormente, seus comentários teológicos refletem o labor da análise histórica do texto.

Para Hanson, os escritos do Terceiro-Isaías surgiram no contexto de graves dificuldades que prevaleciam na comunidade desde a primeira tentativa de

¹⁴⁷ HANSON, P. **The Dawn of Apocalyptic**: The historical and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology. Rev. ed. Philadelphia: Fortress Press, 1979, p. 135.

¹⁴⁸ *Of paramount importance for the study of the development of prophetic eschatology into apocalyptic eschatology.* (HANSON, 1979, p. 155).

¹⁴⁹ HANSON, 1979, p. 158.

¹⁵⁰ HANSON, P. **Isaiah 40-60**: A Bible commentary for teaching and preaching. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1995.

reconstrução do templo, sob a liderança de Sesbazar, até o término do templo com o trabalho de Zorobabel (515 a.C.). Neste período em que, segundo Hanson, havia intensa inimizade entre grupos rivais em Judá, conflitos entre autoridades religiosas e civis, e um exclusivismo que não admitia a participação de indivíduos de outras nações no projeto de reconstrução e salvação. É justamente esse referencial histórico que norteia a interpretação de Hanson.¹⁵¹

De acordo com Hanson, Isaías 65 como unidade originalmente separada de Isaías 63-64 foi escrita como anúncio de salvação e juízo altamente polêmico, destinado a condenar aqueles que se afastavam de Deus e a oferecer esperança ao grupo dentro da comunidade considerado obediente a Deus. Mas quando esse capítulo foi colocado na sequência do lamento dos capítulos 63 e 64, a passagem teve outro propósito, isto é, responder às queixas do lamento em que Deus chama a comunidade à responsabilidade pessoal.¹⁵²

No entanto, outro elemento notável da interpretação de Hanson parte justamente da tensão do texto entre a visão apocalíptica da salvação e a realidade da comunidade. Hanson diz que:

A coleção de escritos do Terceiro-Isaías marca uma encruzilhada importante na história da religião bíblica, uma vez que equilibra o chamado profético para manifestar o reino de Deus no contexto da vida cotidiana com o convite para se voltar a atenção a Deus que chega para salvar o justo da situação em que “não havia quem ajudasse” (59.16). (tradução nossa)¹⁵³

De acordo com essa interpretação, o anúncio da criação de “novo céu e nova terra” e de “Jerusalém” sugere que a nação não deve se alienar num escapismo da esperança de salvação futura sem se envolver com as questões sociais iminentes, nem, por outro lado, entender a salvação estritamente como ação pragmática no momento presente, sem a perspectiva da esperança da ação divina.¹⁵⁴

Essa interpretação retrata bem a tensão que o texto provoca na compreensão dos referentes de espaço, tempo e pessoas envolvidas na promessa. Hanson insiste em que tanto o elemento histórico quanto o apocalíptico estão

¹⁵¹ HANSON, 1995, p. 186, 192.

¹⁵² HANSON, 1995, p. 241.

¹⁵³ *The Third Isaiah corpus marks an important crossroads in the history of biblical religion, since it balances the prophetic call to manifest God's reign within the context of everyday life with the invitation to focus attention on the God who arrives to save the righteous from a situation in which "there was no one to intervene.* (HANSON, 1995, p. 242-243).

¹⁵⁴ HANSON, 1995, p. 245-246.

presentes na mensagem de salvação e que o desafio da comunidade da fé hoje é manter esse equilíbrio.

1.5.2.5 John D. W. Watts

John D. W. Watts se propõe a escrever seu comentário de Isaías voltado ao leitor. Ainda que não despreze a pesquisa histórica e literária, para fins de exposição prefere destacar como a visão de Isaías retrata a visão de Deus da história. Conseqüentemente, ele não aborda o texto como uma fonte para o historiador reconstruir os acontecimentos daquela época. Mesmo assim, Watts reconhece um longo processo de composição do livro e pressupõe a data de 435 a.C. para o término do livro, pois considera essa data

tarde suficiente para incluir todas as referências históricas do livro dentro de uma perspectiva presente ou passada do ‘autor’ e que permite que o próprio texto indique explicitamente os lugares em que Isaías possa ser identificado e ouvido. (tradução nossa)¹⁵⁵

A interpretação de Watts em relação ao livro como um todo é que o Isaías do século VIII a.C. anunciou os propósitos e estratégias de Deus para Israel, Judá e os impérios da época. O livro mostra que os planos não mudaram e continuam válidos em 435 a.C. Esses planos consistem no fato de que Israel/Judá não terão mais o papel da continuidade da dinastia davídica. Pelo contrário, Deus chama os poderes imperiais para cumprir a sua vontade, e Israel/Judá devem contentar-se com a função de Jerusalém como centro de peregrinação para todas as nações.¹⁵⁶

Na sua exposição de Isaías 65, Watts toma os versículos 65.17-66.5 como uma unidade, pois entende que 66.1-5 descreve como a nova cidade será completamente diferente daquilo que os adversários imaginavam – uma cidade sem templo, sem sacerdote, sem sacrifícios.¹⁵⁷ Desse modo, a “visão” de Isaías polemiza com as aspirações de Esdras e de outras famílias sacerdotais que pretendiam restaurar o sacrifício no templo, apoia e vai além de Neemias à medida que

¹⁵⁵ *Which is late enough to include all the historical references in the book within a present or past perspective to the “author” and which lets the text itself explicitly indicate the places where Isaiah is to be identified and heard.* (WATTS, J. D. W. **Isaiah 1-33**. Word Biblical Commentary, v. 24. Waco, TX: Word Books, 1985, p. xxiv).

¹⁵⁶ WATTS, 1985, p. xxiv, xxv.

¹⁵⁷ WATTS, J. D. W. **Isaiah 34-66**. Word Biblical Commentary, v. 25. Waco, TX: Word Books, 1987, p. 351.

compreende que toda a cidade é sagrada e é lugar não só para os judeus, mas também para todos adoradores de Javé.¹⁵⁸

A interpretação de Watts é dominada pela polêmica sobre o templo e o sacerdócio. Ele não aprofunda muito os temas dos vv. 17-25, a não ser na perspectiva de que retratam não uma realidade escatológica distante, mas a nova realidade da Jerusalém que está sendo reconstruída e preparada para peregrinos dos séculos futuros. Ele praticamente ignora a exposição dos vv. 19b-23, limitando-se a apresentar em duas colunas a comparação entre as duas realidades: “nunca mais” e “mas...”.¹⁵⁹ De todo modo, sua interpretação é muito sugestiva, pois foge da interpretação escatológica apocalíptica e procura dialogar seriamente com um provável contexto histórico da passagem. É pertinente sua colocação de que a visão de Isaías quer romper com a centralidade da dinastia e do templo como instrumentos de coesão política e religiosa do povo, propondo a centralidade de Javé e da cidade de Jerusalém como centro de adoração para todos os povos.

1.5.2.6 Luis Alonso Schökel e José L. Sicre-Diaz

A exegese de Luis Alonso Schökel e José L. Sicre-Diaz dessa passagem concentra-se nas questões de composição dos capítulos 65-66 e suas semelhanças com os capítulos 1-2. Os autores relacionam cerca de 26 termos de Isaías 1 e 2 que se repetem nos capítulos 65 e 66. Ainda que muitos desses termos sejam comuns a outros contextos, o que sugere a aproximação temática e literária desse capítulo é a frequência com que alguns termos aparecem e como as formas, principalmente verbais, são empregadas.¹⁶⁰

A partir dessa análise, os autores observam a ausência dos termos מִשְׁפָּט e מִשְׁפָּטָאֵי בְּרִיָּהּ nos capítulos 65 e 66, expressões que são importantes para os primeiros capítulos do livro. Eles sugerem que “o lugar da justiça parece ocupado aqui pelo culto,” ainda que nesses capítulos assumam características diferentes. Observam, ainda, que esses capítulos contêm dois elementos que são comuns às escatologias, que são “um juízo definitivo de separação e a instauração de nova ordem.”¹⁶¹

¹⁵⁸ WATTS, 1987, p. 352-353.

¹⁵⁹ WATTS, 1987, p. 354.

¹⁶⁰ SCHÖKEL, L. A., SICRE-DIAZ, J. L. **Profetas I: Isaías, Jeremias**. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 395.

¹⁶¹ SCHÖKEL, SICRE-DIAZ, 1988, p. 395.

Sem se preocuparem em identificar historicamente a comunidade, Schökel e Sicre-Diaz, contudo, notam uma distinção entre dois grupos, alegando inclusive que os limites desse bloco (Is 65.1-25) são marcados pela distinção entre “o povo que busca e o povo que não busca”. Além disso, observam que as faltas mencionadas e condenadas no texto são da ordem do relacionamento pessoal com Deus. Isso sugere que o grupo salvo é considerado um remanescente de todo o povo.¹⁶²

Schökel e Sicre-Diaz falam constantemente da “nova ordem” que é anunciada nessa passagem, porém, não está claro o que entendem por essa nova ordem. Ainda que interpretem a instauração da nova ordem como outras passagens escatológicas, dão a entender uma nova ordem histórica. Eles qualificam essas promessas com um “terceiro êxodo”. Se o primeiro êxodo foi a retirada do povo de Israel do Egito e o segundo, da Babilônia, esse terceiro “tira uma descendência escolhida, destinada a consumir a salvação”.¹⁶³

1.5.2.7 Juan Stam

Um importante texto para a interpretação teológica de Isaías 65.17-25 é a preleção de Juan Stam no III Congresso Latino-Americano de Evangelização que ocorreu em Quito, Equador, em 1992.¹⁶⁴ Não se trata de um comentário de Isaías, porém, sua importância aqui se deve justamente por ser uma das poucas exposições do tema da salvação nos profetas no contexto do movimento da Missão Integral e, particularmente, por sua ligação com a mensagem evangélica da regeneração.

Na interpretação de Stam, ele destaca como a Bíblia começa e termina com o mesmo tema da criação do céu e da terra. Começa com Gênesis 1.1, passando por Isaías 65.17, e termina com Apocalipse 21.1. Isso sugere, segundo o autor, que a grande ação redentora de Deus consiste em estabelecer o ser humano na sua criação. Portanto, criação e salvação caminham juntas no plano temático da Bíblia.

Mas se Isaías 40-66 sugere que o retorno do exílio será um novo Êxodo e, segundo Stam, o paradigma da mensagem do profeta para os exilados é a libertação do Êxodo, ele vai além do primeiro Êxodo para anunciar uma renovação de

¹⁶² SCHÖKEL, SICRE-DIAZ, 1988, p. 398.

¹⁶³ SCHÖKEL, SICRE-DIAZ, 1988, p. 399-400.

¹⁶⁴ STAM, 1993.

todas as coisas. Para Stam, não se pode isolar as promessas da restauração, do Êxodo, da criação e das futuras esperanças do Servo Sofredor.¹⁶⁵

Como sua preocupação é demonstrar a relação da criação com a redenção, Stam não se atém ao texto de Isaías, apesar de mencionar vários outros textos do profeta e de outras passagens do AT, mas procura apontar a ligação desses textos com textos clássicos do NT que tratam da redenção nesses termos da renovação da criação.

O que nos chama a atenção nessa exposição de Stam é que, ao tratar de um tema muito importante para a tradição evangélica missionária protestante como a regeneração, ele insiste em uma nova compreensão da regeneração a partir do conceito da nova criação. Ele argumenta que há uma dimensão esquecida da regeneração que precisa ser resgatada: “sua relação direta com a nova criação de Isaías 65 e Apocalipse 21” (tradução nossa).¹⁶⁶ Ele ainda faz uma comparação entre esses textos e 2Coríntios 5.17,¹⁶⁷ para concluir que “parece estar claro que Paulo está dizendo que pelo novo nascimento mediante a fé em Cristo, a ‘nova criação’ já começa em nós, seu corpo. Nossa regeneração é o ‘já’ da nova criação, cuja plena realização virá no fim dos tempos”. (tradução nossa)¹⁶⁸

Sua interpretação tem também forte apelo escatológico. Entende a mensagem de Isaías 65.17-25 não só como promessa para a comunidade do exílio babilônico, mas, principalmente, no contexto da igreja hoje e do plano redentor de Deus para a humanidade.

1.5.2.8 Jan Leunis Koole

Entre 1985 e 1995 foram publicados em holandês três volumes do comentário de Jan Leunis Koole de Isaías 40-66 da série *Commentaar op het Oude Testament*. Posteriormente, foram publicados em inglês na série *Historical*

¹⁶⁵ STAM, 1993, p. 229, 230.

¹⁶⁶ *Su relación directa con la nueva creación de Isaías 65 y Apocalipsis 21* (STAM, 1993, p. 241).

¹⁶⁷ “E, assim, se alguém está em Cristo, é nova criatura; as coisas antigas já passaram; eis que se fizeram novas” (2Co 5.17, RA).

¹⁶⁸ *Parece claro que Pablo está diciendo que por el nuevo nacimiento mediante la fe en Cristo, la ‘nueva creación’ ya comienza en nosotros, su cuerpo. Nuestra regeneración ES el ‘ya’ de la nueva creación, cuya plena realización vendrá al fin de los tiempos* (STAM, 1993, p. 242).

Commentary on the Old Testament, entre os anos 1997 e 2001.¹⁶⁹ Além de representar importante pesquisa em Isaías e conseguir apresentar o que havia de mais atualizado sobre os estudos de Isaías na época, não só em termos de métodos, como também em termos de dados arqueológicos e filológicos recentes, a proposta da série evidencia o desafio do estudo de Isaías na atualidade e a complexidade de abordagens e métodos existentes no final do século XX. Como o comentário também visa ao público não especializado no AT, isto é, pregadores, pastores e leigos, ele também concilia toda a pesquisa histórica com uma síntese teológica em forma dos aspectos essenciais da passagem. Há pelo menos três aspectos relevantes a se destacar nessa proposta.

Primeiro, como o título da série já indica, é um comentário histórico, porém, insere-se no contexto dos estudos do século XX em que houve uma tendência para metodologias centradas no leitor. Seus editores estão “comprometidos com uma abordagem que leva a sério a inserção histórica da mensagem do Antigo Testamento”. (tradução nossa)¹⁷⁰ Portanto, é uma pesquisa histórica já como reação às abordagens exegéticas que mudaram o foco do campo histórico para o leitor.

Outro elemento significativo da contribuição desse comentário é a sensibilidade e a consciência que demonstra sobre a complexidade de abordagens metodológicas existentes e a atitude de utilizar toda essa complexidade a serviço da interpretação do texto. O comentário se propõe a investigar

o relacionamento entre a gênese de um texto e sua forma final, entre a história de séculos de exegese de um texto e suas expressões contemporâneas, conforme foram determinadas por uma consciência de fé radicada no Iluminismo, e entre a abordagem histórico-literária clássica e a exegese metodologicamente múltipla da atualidade. (tradução nossa)¹⁷¹

Nessa mesma direção, o terceiro aspecto significativo do comentário é o reconhecimento de que qualquer tarefa exegética de hoje demanda,

¹⁶⁹ KOOLE, J. L. **Isaiah III**. Volume I: Isaiah 40-48. Historical Commentary on the Old Testament. Kampen: Kok Pharos, 1997, KOOLE, J. L. **Isaiah III**. Volume II: Isaiah 49-55. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 1998, KOOLE, J. L. **Isaiah III**. Volume III: Isaiah 56-66. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 2001.

¹⁷⁰ *Are committed to an approach which takes seriously the historical embeddedness of the message of the Old Testament*. (KOOLE, 1997, p. xi).

¹⁷¹ *The relationship between the genesis of a text and its final form, between the centuries-old history of exegesis of a text and its contemporary expressions, determined as they are by a faith awareness rooted in the Enlightenment, and between the classical literary-historical approach and the methodologically multi-faceted exegesis of the present day* (BEUKEN, Willem A. M. **Isaiah II**. Volume II: Isaiah 28-39. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 2000, p. ix).

inevitavelmente, uma discussão hermenêutica e uma justificativa dos métodos exegéticos abordados. Nas palavras de Beuken:

A enorme gama de métodos exegéticos que surgiram nas últimas décadas provocou, em última instância, um exame crítico da própria tarefa de explicar as Escrituras. A hermenêutica é agora um componente necessário e reconhecido para qualquer esforço exegético. Todo comentário das Escrituras está, portanto, obrigado a começar com uma descrição e justificativa da metodologia escolhida se é que pretende evitar endoutrinação. O problema não está no texto, mas nos intérpretes do texto. (tradução nossa)¹⁷²

Há uma conscientização de que a tarefa exegética não envolve apenas a investigação crítica de um texto e sua história, mas que é preciso também que se tenha consciência dos fatores contextuais do leitor moderno que influenciam e determinam a compreensão do texto. As convicções e opiniões do exegeta, “continuam dominando sua explicação do texto e limitando o potencial quase inesgotável das Escrituras”. (tradução nossa)¹⁷³ De fato, o comentário de Isaías dessa série não decepciona o estudioso moderno e mantém sua proposta de análise.

Quanto à exegese propriamente de Jan L. Koole sobre o texto de Isaías, há de se notar que é um comentário minucioso de cada versículo com ênfase na discussão do significado não só linguístico, como histórico das palavras e expressões. Por isso, como sua ênfase está na explicação do texto, ele não traz para primeiro plano de interpretação a realidade da comunidade do profeta. Entretanto, na sua introdução ele sugere um contexto para o Terceiro-Isaías, de maneira geral. Depois de detalhada análise da relação entre Primeiro, Segundo e Terceiro-Isaías, ele sugere que, na verdade, cronologicamente o Terceiro-Isaías pode ter vindo antes do Dêutero-Isaías e propõe o contexto das primeiras décadas após a catástrofe de 587 a.C. para os lamentos dos capítulos 63-64 e, conseqüentemente, para sua resposta a partir do capítulo 65.¹⁷⁴

¹⁷² *The broad gamut of exegetical methods which have emerged in the last decades would ultimately lead to a critical examination of the very occupation of explaining the Scriptures. Hermeneutics is now a recognized and necessary component of any exegetical endeavour. Any commentary of Scriptures is obliged, therefore, to begin with a description and justification of the chosen methodology if it wishes to avoid indoctrination. The problem does not lie with the text but with the interpreters of the text* (BEUKEN, 2000, p. ix).

¹⁷³ *Continue to govern their explanation of the text and to limit the Scriptures' almost limitless potential* (BEUKEN, 2000, p. ix).

¹⁷⁴ KOOLE, 1997, p. 31, 38.

Justamente por não trazer para o primeiro plano o contexto da comunidade, na sua exposição de Isaías 65.17-25, Koole discute a interpretação de “novo céu e nova terra” em paralelo com Jerusalém e conclui que não se trata de expressão apocalíptica nem, por outro lado, de metáfora ou hipérbole. Ele argumenta que se trata da criação de um novo mundo, porém, observa também que a transformação do universo é a continuidade da renovação do povo. Se bem que, ele reconheça que isso não está tão distante do conceito de uma recriação cósmica total do apocalipsismo.¹⁷⁵

Koole não procura reconstruir a situação social e religiosa da comunidade destinatária das promessas, mas a analisa no contexto literário do próprio capítulo, e sugere, como outros autores têm feito, que nesses versículos as nações estão ausentes; a promessa é feita apenas para os servos, “o meu povo”.¹⁷⁶

A obra de Koole sem dúvida é referência para o estudo de Isaías, especialmente, por sua minuciosa explicação do texto. Ainda que ele não aprofunde as questões que envolvem a comunidade que está por trás do texto, sua análise permite compreender o texto em um contexto histórico de desilusão em que o profeta procura resgatar a esperança do povo apontando para um novo agir de Javé de renovação da vida e da sociedade.

1.5.2.9 Peter D. Miscall

A obra de Peter D. Miscall é um breve comentário de Isaías que já reflete desenvolvimentos da crítica retórica e redacional dos últimos 40 anos.¹⁷⁷ Isso se nota na proposta do autor de apresentar um comentário que ofereça ao leitor contemporâneo um modo de leitura do livro de Isaías.

Apesar de Miscall não se preocupar em aprofundar as questões históricas e literárias, ele sugere um contexto para a finalização do livro no período pós-exílico quando a comunidade de Judá se preocupava com sua identidade e buscava uma compreensão dos acontecimentos passados e recentes. Nessas condições, a comunidade se mostra aberta e inclusiva, vivendo numa cidade sem fortificações de pedra e crítica ao templo como símbolo de delimitação e exclusão. Uma comunidade

¹⁷⁵ KOOLE, 2001, p. 451.

¹⁷⁶ KOOLE, 2001, p. 454.

¹⁷⁷ A primeira edição de sua obra foi publicada em 1993 (MISCALL, Peter D. *Isaiah*. Readings. 2nd ed. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006).

que se organiza em torno da paz, da justiça e do cuidado com o pobre e o oprimido.¹⁷⁸

Na exposição do capítulo 65, o autor observa que, mesmo que a comunidade seja inclusiva, há uma distinção entre os servos de Deus e os ímpios. Segundo Miscall, essa não é uma distinção que possa ser identificada com grupos sociais ou nacionais. Essa distinção separa os que seguem os caminhos de Javé dos que seguem seus próprios caminhos. Há uma esperança de que essa separação se efetive e o segundo grupo seja destruído, porém, isso não é uma realidade.¹⁷⁹

Interessante é observar que, para Miscall, as tensões existentes na comunidade não a qualificam como comunidade sectária e exclusivista. Apesar das divisões, segundo o autor, a comunidade é aberta.

Embora Miscall observe que a visão da restauração de Jerusalém dos capítulos 60-62 se tornar elemento central na nova criação, ele não especifica se essa nova criação se constitui como restauração cósmica e futura ou se se refere a um momento histórico específico. Isso sugere que, se a obra de Miscall representa uma tendência na leitura de Isaías, ela aponta para dois aspectos que, em diferentes graus, se percebem também em outros autores. Primeiro, a identificação, ainda que não histórica, da comunidade prevalece sobre a preocupação com a identificação do lugar da salvação. Ele não se preocupa em especificar se Jerusalém é sinônimo de novo céu e nova terra.¹⁸⁰ O segundo aspecto, é que o texto, apesar de suas tensões de estilo, dados históricos e níveis redacionais, é lido no seu conjunto e os elementos históricos são mantidos em segundo plano.

1.5.2.10 P. A. Smith

Nessa mesma tendência da obra de Miscall, encontra-se um texto, também da década de 1990, de P. A. Smith que trata justamente do aspecto retórico e redacional do Terceiro-Isaías.¹⁸¹ Na discussão sobre os capítulos 65 e 66, sua preocupação é demonstrar a relação temática e redacional desses capítulos e sua

¹⁷⁸ MISCALL, 2006, p. 21-22.

¹⁷⁹ MISCALL, 2006, p. 173-174.

¹⁸⁰ Provavelmente, isso indica também uma sensibilidade para questões sociológicas que influenciaram a interpretação bíblica na segunda metade do século XX.

¹⁸¹ SMITH, P. A. **Rhetoric and Redaction in Trito Isaiah**. Leiden: E. J. Brill, 1995.

relação com os capítulos 63 e 64, os quais, segundo o autor, consistem de resposta ao lamento contido nestes capítulos.

Smith também parte da noção de uma comunidade dividida entre aqueles que atentaram para as exortações anteriores (caps. 56-59) e os que continuaram com suas práticas. Embora ele não proponha um contexto histórico específico e não procure reconstruir as problemáticas da comunidade, ele se apoia nas próprias evidências do texto para perceber a existência de dois grupos dentro da comunidade. Nesse contexto, o capítulo 65 promete a restauração para o primeiro grupo e a destruição para o segundo.¹⁸²

Sua interpretação está mais centrada em questões da unidade retórica do capítulo 65 com o 66 e da função deles como resposta ao lamento. Como é característico dessa análise, as questões históricas sobre a identificação da comunidade ficam em um plano secundário. A breve referência que faz à identificação do contexto da comunidade é muito genérico. Smith contesta a alegação de certos autores que situam Isaías 65.16b-25 no período final da atividade do Terceiro-Isaías, dizendo que essa passagem se distingue do Dêutero-Isaías e do Terceiro-Isaías, como também se desenvolve a partir deles. O mais próximo que ele chega de definir um contexto é dizer que o v. 25 não se trata de uma interpretação cósmica, mas da culminância das primeiras descrições do profeta sobre a nova realidade ideal que aguarda os servos fiéis em Jerusalém.¹⁸³

Não obstante, sua análise cuidadosa da redação e da retórica do Terceiro-Isaías permite compreender o texto como resposta a anseios da comunidade expressos nos capítulos anteriores. Em sua resposta, Javé promete um novo começo aos seus servos.

1.5.2.11 B. Schramm

Em uma breve exposição de Isaías 65.16b-25 em sua obra sobre os adversários do Terceiro Isaías, B. Schramm interpreta a expressão “novo céu e nova

¹⁸² Ele contraria, portanto, a opinião de Westermann de que o anúncio de salvação é dirigido a toda a nação (SMITH, 1995, p. 132; 145).

¹⁸³ SMITH, 1995, p. 147, 149.

terra” como designação de Jerusalém e do templo.¹⁸⁴ Baseado na semelhança das palavras dos v. 17a e 18b, diz que a passagem “levanta a intrigante possibilidade de que a criação de novo céu e nova terra seja, na verdade, uma referência à reconstrução da cidade-santuário, Jerusalém.” (tradução nossa)¹⁸⁵ Desse modo, não considera “Jerusalém” do v. 18b como sendo mutuamente excludente de “novo céu e nova terra” do v. 17a. Para Schramm, em Isaías 65.1-25 encontramos uma importante transição da teologia da salvação da Bíblia Hebraica, na qual o conceito de salvação não se limita aos que pertencem à nação de Israel, mas se estende a todos que aderem ao culto a Javé. O restante do capítulo, portanto, descreve o bem-estar utópico do “povo de Javé.”¹⁸⁶

Essa interpretação, como se vê, também é uma tentativa de atribuir elementos da linguagem e dos referentes históricos ao contexto das disputas do povo no período pós-exílico, particularmente, no que diz respeito ao culto e ao templo.

1.5.2.12 Walter Brueggemann

Walter Brueggemann, em seu comentário em dois volumes de Isaías, situa sua interpretação dentro do contexto das novas perspectivas de análise literária e sociológica, características do final do século XX. Se houve a fase que ele denomina “pré-crítica ou tradicional,” depois a fase “crítica,” característica da exegese dos séculos XVIII e XIX, com sua ênfase em questões históricas, no final do século XX surge um movimento em direção às questões canônicas.¹⁸⁷ Mas, como ele observa,

A abordagem canônica não consiste de um retorno à abordagem tradicional. A perspectiva recente procura compreender a forma final do texto complexo como uma afirmação integral apresentada por aqueles que foram

¹⁸⁴ SCHRAMM, B. **The Opponents of Third Isaiah:** reconstructing the cultic history of restoration. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, v. 193. Sheffield: Sheffield Press, 1995, p. 160.

¹⁸⁵ *Raises the intriguing possibility that creating a new heaven and a new earth is actually a reference to the rebuilding of the temple-city, Jerusalem.* Ele se baseia em LEVENSON, **Creation and the Persistence of Evil**, (SCHRAMM, 1995, p. 160).

¹⁸⁶ SCHRAMM, 1995, p. 158, 160.

¹⁸⁷ BRUEGGEMANN, W. **Isaiah 40-66.** Westminster Bible Companion. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, pp, 3, 4.

responsáveis em formar o livro com propósitos teológicos. (tradução nossa)¹⁸⁸

Para ilustrar, Brueggemann cita dois exemplos de uma formação canônica, de um tema que une as partes. A primeira delas trata justamente de Isaías 65.16,17. Ele sugere que o tema que está presente em todas as partes do livro é o das “coisas passadas” e das “coisas novas” (Is 9.1; 43.18-19; 65.16-17). As “coisas antigas” podem ser identificadas com o anúncio de juízo anterior à destruição de Jerusalém, e as “coisas novas” referem-se às promessas de restauração do exílio. Ele reconhece que a questão é muito mais complexa, mas “os temas oferecem um princípio norteador para os intérpretes os quais permitem dar atenção maior não aos supostos contextos históricos, mas à forma da literatura canônica.” (tradução nossa)¹⁸⁹

O segundo exemplo dessa formação canônica diz respeito ao chamado de Isaías (6.1-10), considerado por muitos como referência biográfica do profeta. Na perspectiva canônica, isto é, no lugar que ocupa na organização do livro, a passagem pode ser compreendida como um juízo contra Jerusalém (vv. 9-10), tema que domina os capítulos 1 a 39. Da mesma forma, Isaías 40.1-11, ocupa uma função literária no início do Dêutero-Isaías como anúncio de perdão.

Isso não significa, como diz Brueggemann, assumir uma posição pré-crítica, pelo contrário, ela “baseia-se nas conquistas histórico-críticas e segue adiante para a interpretação teológica.” (tradução nossa)¹⁹⁰ Isso fica claro na exposição de Brueggemann, a qual se aproxima muito da abordagem crítica-formal de Westermann.¹⁹¹ Nela ele reflete a preocupação histórica e sociológica, mas também procura fazer sentido da dinâmica e das tensões do texto. Sua abordagem canônica é sensível, por exemplo, à noção de que “esse relato ‘canônico’ sobre o surgimento do judaísmo é, de certo modo, uma ‘construção social’”, isto é, “as vozes do

¹⁸⁸ *A canonical approach is not a return to a traditional approach. The newer perspective seeks to understand the final form of the complex text as an integral statement offered by the shapers of the book for theological reasons* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 4).

¹⁸⁹ *The themes provide a guiding principle for interpreters that gives primary attention not to apparent historical contexts but to the shape of the canonical literature* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 4).

¹⁹⁰ *Draws upon historical-critical gains but moves beyond them toward theological interpretation.* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 5).

¹⁹¹ As subdivisões propostas por ele para Isaías 65.17-25 se assemelham às de Westermann (BRUEGGEMANN, 1998, p. 248).

judaísmo que foram responsáveis pela formação do cânon expressam a visão de um grupo social dominante.” (tradução nossa)¹⁹²

Em termos gerais, Brueggemann situa a literatura de Isaías 56-66 em algum momento entre a primeira tentativa de reconstrução do templo e a sua finalização em 516 a.C., sugerindo o ano de 520 a.C. Ele reconhece dois elementos de destaque nesses capítulos. O primeiro é o que está no contexto das promessas de retorno dos exilados e a restauração de Jerusalém, conforme os capítulos 40-55. Neste sentido, ele aponta os capítulos 60-62 e 65.17-25 como exemplos de como o Terceiro-Isaías foi influenciado por essa visão. O segundo elemento é a situação de divisão da comunidade.

É nessa perspectiva que Brueggemann interpreta não só o Terceiro-Isaías, mas, particularmente, Isaías 65.17-25. Contudo, ele destaca essa passagem como uma visão que vai de encontro com a situação de divisão da comunidade, dando “uma visão de inovação que contextualiza e talvez supere o conflito”. (tradução nossa)¹⁹³

A contribuição de Brueggemann é significativa, primeiro, porque ele dá um caráter mais sociológico à interpretação e, segundo, porque se orienta por aspectos retóricos e discursivos. Por exemplo, ele segue a mesma segmentação formal do anúncio de salvação de Westermann, qualificando os vv. 17-19a como anúncio e os vv. 19b-25 como descrição da salvação, e ao comentar os vv. 17-19a, diz que “essas qualidades não são simplesmente ideias teológicas, mas condições que prevalecem nas verdadeiras relações sociais.” (tradução nossa)¹⁹⁴

Para Brueggemann, então, Isaías 65.17-25 sugere um novo começo, uma novidade, que rompe com as “coisas passadas” e se move para “novas coisas” para superar os conflitos da comunidade. Isso é provocado pelo próprio Deus que, por isso, tem dimensões cósmicas, mas ao mesmo tempo é específica, trata de Jerusalém. Mas essa novidade não aguarda para se concretizar no fim, ela já começa a se desenrolar.¹⁹⁵

¹⁹² *This “canonical” account of emerging Judaism is in some part “social construction”* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 164).

¹⁹³ *A vision of newness that contextualizes and perhaps overrides the conflict* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 166).

¹⁹⁴ *Such qualities are not simply theological ideas but conditions that prevail in actual social relationships* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 247).

¹⁹⁵ BRUEGGEMANN, 1998, p. 246, 250.

1.5.2.13 J. Severino Croatto

A exegese de Croatto procura destacar a repetição de vários temas da passagem e a sua função para a estruturação do texto. Porém, a orientação inicial para interpretação de todo o capítulo 65 é a observação da “alternância ‘maus/bons/ bons/maus’”.¹⁹⁶ Segundo ele, essa alternância não se refere a momentos históricos distintos, mas a uma relação grupal, isto é, indica uma comunidade em conflitos.

Croatto, assim como Westermann, observa a mudança do enfoque dos céus e a terra para Jerusalém. Porém, ao contrário de Westermann, Croatto não considera isso uma inconsistência, mas uma transição que “produz-se elegantemente um deslizamento de sentido, da criação de céus e terra à criação *de Jerusalém e seu povo*, de tal modo que o verdadeiro tema do oráculo não é a recriação cósmica, mas *a da cidade...*”¹⁹⁷ Croatto entende as figuras e expressões como “simbólicas e utópicas”, por isso, não interpreta a passagem em perspectiva apocalíptica, embora acredite que fosse usada posteriormente por autores apocalípticos. Ele interpreta a expressão “novos céus e nova terra” como referência à “transformação da realidade *histórica*”.¹⁹⁸

Um aspecto importante da análise de Croatto é a sua sensibilidade à discursividade da passagem e sua proposta de “analisar o percurso das ideias”.¹⁹⁹ Também considera que através da descrição imaginária do futuro o texto “está falando precisamente de outra situação oposta *atual*”, ou seja, na linguagem semiótica, quando a passagem descreve um sujeito imaginado, uma realidade futura, há um sujeito social da atualidade que está sendo negado na afirmação sobre o futuro.²⁰⁰ O anúncio não fala de uma realidade “lá”, mas aqui, tão pouco denuncia diretamente os males da sociedade, mas, ao contemplar outra realidade, está contradizendo e contestando a realidade atual.

Outro exemplo dessa sensibilidade é que, ao tratar dos vv. 21-22, Croatto ressalta que a ênfase desses versículos não está no fato em si (casas e vinhas) da

¹⁹⁶ CROATTO, 2002, p. 308.

¹⁹⁷ Ênfase do autor. CROATTO, 2002, p. 341.

¹⁹⁸ Ênfase do autor. CROATTO, 2002, p. 342.

¹⁹⁹ CROATTO, 2002, p. 342.

²⁰⁰ Ênfase do autor. CROATTO, 2002, p. 344. Em estudo semelhante NAKANOSE, PERDO, TOSELI, exploram as denúncias do texto à situação atual (NAKANOSE, Shigeyuki, PEDRO, Enilda de Paula, TOSELI, Cecília. **Como Ler o Terceiro Isaías (56-66):** novo céu e nova terra. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 53).

promessa, mas, sim, na “liberdade e garantia de sua posse”.²⁰¹ Embora isso possa indicar a sensibilidade desse autor ao contexto histórico da passagem, percebe-se também a preocupação em buscar o sentido da passagem não nas meras palavras, mas nos sentidos que elas evocam.

1.5.2.14 Brevard S. Childs

Desde a década de 1970, Breverad S. Childs tem se destacado nos estudos do Antigo Testamento pela defesa de uma abordagem canônica de análise dos textos bíblicos. A sua proposta representa uma tentativa de ler a Bíblia como Escritura e superar alguns dos impasses que, segundo ele, a exegese clássica provocou.²⁰² Apesar de defender a unidade dos 66 capítulos de Isaías, ele não a fundamenta em termos de um único autor. Childs admite a diversidade de material e o fato de que depois do capítulo 39 o profeta Isaías do século VIII a.C. não aparece mais no texto.²⁰³

Childs é contrário às interpretações apocalípticas de Isaías 65.17-25 e argumenta que essa passagem consiste do cumprimento da vontade de Deus que está se formando em todo o livro de Isaías. Mas quanto à citação de Isaías 11.6-9 no v. 25 – cuja ausência do elemento messiânico é notável e, conforme alguns, confirmaria o desinteresse do Terceiro-Isaías na figura do Messias – Childs entende que, na perspectiva canônica a ausência da figura do Messias sugere que o autor ou redator do Terceiro-Isaías quis retratar a nova ordem escatológica citando a passagem messiânica bem conhecida de Isaías 11.²⁰⁴ Desse modo, a nova criação de Isaías 65 é identificada com a esperança messiânica do Primeiro-Isaías e a transformação de Jerusalém, na Sião celestial.

A interpretação de Childs se volta mais para questões internas do livro e explora pouco a perspectiva histórica das promessas de Isaías. Seu interesse é ver como a passagem de Isaías 65, apesar de evidenciar um processo de composição distinto do Primeiro-Isaías, pode ser lida e interpretada em seu conjunto, portanto,

²⁰¹ CROATTO, 2002, p. 344.

²⁰² CHILDS, 1979, p. 72-83, CHILDS, B.S. **Isaiah**. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

²⁰³ CHILDS, 2001, p. 4.

²⁰⁴ CHILDS, 2001, p. 538-539.

procura no próprio texto e nas relações intertextuais (ou, intratextuais) a chave para a interpretação da passagem.

Sua contribuição é significativa pelo fato de buscar uma síntese da análise literária anterior a ele, e por reconhecer a relação do texto com outros textos por meio da análise intertextual.

1.5.2.15 Shigeyuki Nakanose, Enilda de Paula Pedro e C. Toseli

Interpretações recentes no contexto da pesquisa bíblica brasileira refletem uma tendência de ler o texto de Isaías 65.17-25 tanto numa perspectiva histórica quanto escatológica e apocalíptica. Na perspectiva histórica dá-se ênfase aos conflitos sociais e religiosos da comunidade pós-exílica em torno dos esforços de reconstrução da nação e do seu centro religioso. Na perspectiva escatológica, entende-se que surge uma mensagem profética escatológica como alternativa à polêmica de grupos proféticos com grupos sacerdotais que pretendiam reconstruir o templo e manter o controle do culto. Nessa perspectiva, três estudos merecem atenção. Dois são de autoria e coautoria de Shigeyuki Nakanose,²⁰⁵ o terceiro é de Norberto Cunha Garin e será tratado mais adiante.²⁰⁶

O primeiro texto de Nakanose é uma análise de Isaías 65.17 – 66.4 em que o autor combina a análise histórica com uma análise estrutural do texto para mostrar justamente essa característica apocalíptica como resposta à situação histórica da sociedade pós-exílica.

Na opinião do autor, Isaías 65.17-20 é “um dos primeiros esboços da literatura apocalíptica” cuja linguagem “é prenhe de esperança na mudança imediata da realidade por intervenção divina”.²⁰⁷ Ele atribui o surgimento da apocalíptica justamente nesse contexto do início do período pós-exílico (538 a.C.)

quando a elite sacerdotal de Judá assumiu também a tarefa política e cooptou a palavra profética [...]. A partir daí a profecia foi enfraquecendo, pouco a pouco perdeu a sua força e, simultaneamente, a literatura apocalíptica floresceu [...].²⁰⁸

²⁰⁵ NAKANOSE, 2000, p. 48-61. NAKANOSE, PEDRO, TOSELI, 2004.

²⁰⁶ GARIN, 2007.

²⁰⁷ NAKANOSE, 2000, p. 50; NAKANOSE, PEDRO, TOSELI, 2004, p. 52, 53.

²⁰⁸ NAKANOSE, 2000, p. 50, 51.

Porém, a apocalíptica não surge só de conflitos internos de uma comunidade, pelo contrário, está associada ao conflito da comunidade com a opressão de grandes impérios. Desse modo, o “visionário” procura consolar e animar o povo anunciando a realização de uma nova ordem a partir da ação extraordinária de Deus em um futuro próximo.

A interpretação de Nakanose dessa passagem se concentra na identificação histórica do referencial dos sujeitos, isto é, das pessoas a que as figuras do texto aludem e a realidade da comunidade que está por trás do texto. Assim, ele sugere que as figuras do leão, serpente e lobo representam a força e a opressão do império e os chefes do próprio povo que o explora. O leão representa a força dos impérios, enquanto o lobo, os chefes do povo. Em contrapartida, o cordeiro, os “meus eleitos”, os “benditos” e o “pobre” (66.2) representam os oprimidos.²⁰⁹

O segundo texto de Nakanose segue a mesma interpretação, embora, não examine com detalhe os vários aspectos literários do texto.²¹⁰ Como no primeiro texto, Nakanose argumenta que a apocalíptica “nasce da resistência dos pequenos grupos que sobrevivem sob o domínio de grandes impérios”. Nessa perspectiva, o texto representa “o sonho da comunidade do Terceiro-Isaías de viver em uma nova sociedade”. Mas, por meio dessa visão e desse sonho, o profeta denuncia a situação de vida e os problemas da comunidade pós-exílica dominada por sacerdotes e escribas que controlavam o templo e, conseqüentemente, usavam “a religião para alienar o povo e extorquir a sua produção”.²¹¹

Diante dessa situação, o povo apela e acredita que só Javé pode transformar a situação. E para que ela seja transformada, é preciso que se restabeleçam as relações igualitárias (v. 25) e o sistema opressivo do templo seja desfeito (66.1-2).²¹² Nessa nova ordem e nova comunidade, os chefes e o povo viverão em harmonia.

Uma das contribuições significativas do primeiro texto de Nakanose é a representação da nova sociedade por meio do “quadrilátero semiótico” ou nível

²⁰⁹ NAKANOSE, 2000, p. 54.

²¹⁰ Ele é coautor de um breve estudo sobre o Terceiro-Isaías da série “Como ler...” da Editora Paulus em que tem um capítulo intitulado “Novo céu e nova terra” (NAKANOSE, PEDRO, TOSELI, 2004, p. 51).

²¹¹ NAKANOSE, PEDRO, TOSELI, 2004, p. 52, 53.

²¹² NAKANOSE, PEDRO, TOSELI, 2004, p. 54, 55.

fundamental da narrativa que o autor também chama de “movimento do texto” que confirma “sua estrutura e mensagem principal”.²¹³

Por meio dessa análise, Nakanose conclui que a nova realidade aguarda uma intervenção de Deus, ainda que o povo não permaneça passivo, pelo contrário, todos participam da nova criação e assim “eles deslegitimam o atual sistema do Templo e afirmam que a reorganização da nova sociedade será *a partir do pobre e daquele que treme diante da minha palavra* (66.2b).” Não que o culto em si fosse condenado, mas o sistema praticado por aqueles que controlam o templo era condenado.²¹⁴

Essas duas exposições consistem de uma contribuição à exegese voltada, ao mesmo tempo, ao leitor como sujeito de interpretação do texto e às questões sociais, políticas, religiosas e econômicas dos primeiros ouvintes/leitores. De todo modo, pelo que se observa, a exegese se concentra na interpretação dos sujeitos e o texto torna-se um reflexo ou espelho das realidades do conflito do leitor de hoje, por isso, a leitura do texto serve de consolo e de esperança para comunidades oprimidas da atualidade.

1.5.2.16 Joseph Blenkinsopp

O comentário de Joseph Blenkinsopp é um dos importantes comentários de Isaías da atualidade na língua inglesa em que demonstra afinidade com as problemáticas históricas e com tendências recentes nos estudos de Isaías. Sua obra demonstra, ainda, essa preocupação redacional já evidenciada por autores das últimas décadas. Com todo seu conhecimento e pesquisa histórica do profetismo antigo, Blenkinsopp não deixa de ser sensível à coerência e à unidade do texto que, segundo ele, não é tanto resultado de atividade autoral quanto de atividade redacional.²¹⁵

Na exposição de Isaías 65.17-25, ele considera a linguagem da nova criação dos céus e da terra como representação de transformação social e política. Ele evita enquadrar a linguagem dentro da apocalíptica, por causa da ausência de alguns elementos básicos da linguagem apocalíptica, inclusive a falta do “dogma das duas

²¹³ NAKANOSE, 2000, p. 59.

²¹⁴ NAKANOSE, 2000, p. 59, 60.

²¹⁵ BLENKINSOPP, 2003, p. 37.

eras”.²¹⁶ Desse modo, ele situa a realização da promessa de um novo céu e uma nova terra com a restauração de Jerusalém, isto é, há uma continuidade entre os novos céus e nova terra e a realidade histórica de Jerusalém.

Assim como outros já apontaram, Blenkinsopp entende que a promessa se destina ao “meu povo”, “meus escolhidos”, aquelas pessoas que responderam positivamente ao apelo profético dos capítulos anteriores.²¹⁷ Embora Blenkinsopp não se preocupe em estabelecer a data aproximada desses acontecimentos na comunidade, ele vê por trás das figuras da posse de casas e vinhas “a experiência amarga de um povo sujeito a ocupação militar, deportação, sequestro de propriedade, e imposições de um sistema estatal opressor, deles próprios ou de um poder colonial.” (tradução nossa)²¹⁸

Percebe-se nessa obra não tanto uma preocupação em reconstruir a situação da comunidade e do autor/redator, mas em entender a linguagem e sua função no corpo literário desses capítulos.

1.5.2.17 Norberto C. Garin

O último texto desta análise representa outro exemplo, conforme já mencionado, de uma exegese no contexto dos estudos apocalípticos da pesquisa bíblica no Brasil em que o autor, à semelhança de Nakanose, também vê no texto conflitos sociais da comunidade pós-exílica em torno dos programas de restauração do culto e do templo e o surgimento da escatologia como esperança de superação desses conflitos.²¹⁹

De acordo com essa interpretação, o retorno do exílio possibilitou o sonho da reconstrução da vida social, econômica e religiosa da nação, ainda que continuasse sob o domínio persa. Entretanto, a comunidade se vê tendo que tratar de conflitos internos, disputa pelo poder e controle do templo. Nesse contexto, um grupo discordante “faz ecoar o clamor dos excluídos em busca de justiça.”²²⁰

²¹⁶ *Dogma of the two ages* (BLENKINSOPP, 2003, p. 286). Mas Hanson argumenta que nessa passagem essa doutrina encontra a mais antiga clara formulação (HANSON, 1979, p. 155).

²¹⁷ BLENKINSOPP, 2003, p. 289.

²¹⁸ The bitter experience of people subject to military occupation, deportation, sequestration of property, and the imposition of an oppressive state system, either their own or that of a colonial power (BLENKINSOPP, 2003, p. 289).

²¹⁹ GARIN, 2007, p. 19.

²²⁰ GARIN, 2007, p. 23-24.

Percebe-se, mais uma vez, uma interpretação que vê no texto marcas concretas de uma realidade histórica e social específica – no início do pós-exílio – mas que reconhece o seu elemento escatológico. Por outro lado, fica evidente que o conceito de escatologia e de apocalíptica não se define aqui como uma perspectiva cristológica ou a partir da leitura cristã de uma escatologia do reino de Deus. Entende-se por escatologia o surgimento de uma nova esperança, o sonho de uma nova realidade, da comunidade pós-exílica que se concretizaria no futuro próximo.

1.6 Relação dessas abordagens para a presente pesquisa

As interpretações de Isaías 65.17-25 expostas aqui refletem a longa tradição de interpretação cristã dessa passagem e apontam para alguns aspectos significativos. Primeiro, há de se notar que a interpretação dos pais se preocupava na associação das promessas contidas no texto com o advento de Cristo e com as promessas de Apocalipse. Em geral, não há uma preocupação demasiada com os sujeitos, mas, sim com o lugar e o tempo da concretização da promessa. Entretanto, à medida que cresce o interesse por questões históricas e, concomitantemente, o desenvolvimento da literatura de Isaías, questões sobre a situação social e os conflitos da comunidade vão ocupando lugar central na interpretação e as questões relativas ao lugar e ao tempo permanecem em segundo plano. Além do mais, interpretações recentes, principalmente no contexto da pesquisa bíblica brasileira, a realidade e vivência do leitor contemporâneo torna-se importante elemento de compreensão e interpretação da realidade histórica que está por trás do texto, como que criando um elo de identificação da comunidade de hoje com a comunidade daquela época.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que todas as contribuições para a exegese dessa passagem apresentadas aqui, de um modo ou outro, buscam uma interpretação da dimensão temporal das promessas, a referência ao espaço e os sujeitos ou pessoas que partilham da promessa. Portanto, em síntese, dentre as diversas abordagens exegéticas através dos tempos, o foco da interpretação gira em torno de identificar pessoas, tempo e espaço da ação no texto. São justamente esses elementos que na abordagem sêmio-discursiva ocupam o lugar central de análise.

2 REFERENCIAL TEÓRICO E ABORDAGEM METODOLÓGICA

Os estudos de Isaías têm sido marcados pela discussão de autoria e composição que fez surgir diversas hipóteses sobre a origem de seus escritos e a sua relação com o profeta do século VIII.²²¹ Contudo, nas últimas décadas, os estudos de Isaías caminham para uma síntese e uma valorização da forma final do texto.²²² Como afirma Laato,

Se a disciplina exegética fragmentou a unidade do livro de Isaías em uma colagem, também fez surgir nos estudos recentes a ênfase de que o livro de Isaías constitui uma única obra literária. Nos últimos anos, foram publicados muitos estudos que tratam das relações internas entre Isaías 1-39 e 40-66. Pesquisas recentes demonstram claramente que a unidade do livro de Isaías é um quebra-cabeça no qual a colagem de diversos textos e suas camadas literárias se unem em uma ideologia abrangente e coerente. (tradução nossa)²²³

Mais do que uma preocupação com a unidade literária do livro de Isaías, essas “tendências” representam uma mudança de paradigma de análise do livro. Questões de identificação do autor, da autenticidade das palavras do profeta, da identificação de fontes, tradições ou redações, e de referentes históricos internos ou externos, ainda que não abandonadas, são acrescentadas pela busca da recorrência de palavras, temas ou *leitmotiv*, e pela construção da “ideologia”, teologia e estrutura formal ou temática do livro.

Mas se a reconstrução literária e histórica é vista por alguns como um modo artificial de impor sobre o texto elementos não presentes nele, a busca pela unidade literária também corre o mesmo perigo. Como David Carr alerta:

²²¹ Obras introdutórias do Antigo Testamento resumem a evolução dos estudos críticos de Isaías: CHILDS, 1979, p. 316-325, e O. EISSFELDT. **The Old Testament, an introduction:** the history of the formation of the Old Testament. New York: Harper and Row, 1965, p. 304-306, 332-336.

²²² Patricia Tull apresenta uma síntese bastante esclarecedora sobre o estudo de Isaías, particularmente nos últimos quarenta anos, com detalhes sobre as discussões em torno da busca da unidade do livro e a valorização da sua forma final (TULL, P. K. *One Book, Many Voices: conceiving of Isaiah as polyphonic message*. In: MCGINNIS, TULL, 2006, p. 279-314).

²²³ *If the exegetic discipline has dissolved the unity of the Book of Isaiah into a collage there are also tendencies in recent studies to emphasize that the Book of Isaiah is a single literary work. Many studies have been written in recent years which deal with the internal connections between Isaiah 1-39 and 40-66. Recent research vividly demonstrates that the search for unity in the Book of Isaiah is a puzzling game where a collage of different texts and their literary layers must be combined into a large, coherent ideology.* (LAATO, A. **‘About Zion I will not be silent:** The Book of Isaiah as an ideological unity. *Coniectanea Biblica, Old Testament Series*, 44. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1998, p. 2).

Se acreditamos que o ponto de partida de nossa interpretação deve ser uma compreensão da unidade literária da forma final do texto, somos forçados a encontrar no texto essa forma, quer esteja lá ou não [...portanto] até que ponto a busca pela unidade de Isaías, de fato, reflete todo o potencial semiótico do texto? (tradução nossa)²²⁴

Diante disso, é pertinente a pergunta de Christopher Seitz: “Quais são as características literárias internas que nos possibilitam ler essa coletânea de diversas camadas como um todo coeso?” (tradução nossa).²²⁵ Numa tentativa de não dissociar aspectos históricos, teológicos e literários, Seitz propõe justamente uma unidade temática que una e faça sentido a todo o material:

Em última instância, a unidade do livro de Isaías não deve ser apoiada nas questões de um único autor nem na uniformidade do contexto histórico, antes, no testemunho comum dos 66 capítulos sobre o Deus de Israel, o “Santo de Israel” de Isaías... (tradução nossa)²²⁶

Se isso é possível ou mesmo desejável do ponto de vista metodológico e hermenêutico, a própria academia o julgará.²²⁷ Entretanto, a despeito dessas questões, está claro que mais notável do que a preocupação com a unidade literária de uma composição, a exegese bíblica tem caminhado para a percepção da coesão e da coerência do texto e, além disso, encontrado na abstração temática, teológica ou ideológica o caminho para fazer sentido do todo do texto.

O objetivo deste capítulo é estabelecer os procedimentos metodológicos de análise que levem em conta esses aspectos e essa evolução nos métodos, e explicitar os elementos constitutivos da análise sêmio-discursiva, os quais servirão de base para os próximos dois capítulos desta pesquisa. O primeiro passo será um

²²⁴ For if we believe that we must begin our interpretation with understanding of the unitary literary shape of the text's final form, we will be impelled to find such shape in texts whether or not it is there [...] to what extent is the search for unity in Isaiah truly a reflection of semiotic potentialities in the text itself? (CARR, D. Reaching for Unity in Isaiah. **Journal for the Studies of the Old Testament**, Sheffield, n. 57, 1993, p. 79). Nesse artigo, Carr aponta algumas críticas e problemas na busca da unidade literária de Isaías.

²²⁵ *What are the internal literary features that enable us to read this multilayered collection as a coherent whole?* Christopher R. SEITZ (ed.). **Reading and preaching the book of Isaiah**. Philadelphia: Fortress Press, 1988, p. 18.

²²⁶ *For ultimately the unity of the Book of Isaiah is not to be sought in issues of single authorship or uniform historical setting, but rather in the common witness of all sixty-six chapters to the one God of Israel, Isaiah's 'Holy One'...* (SEITZ, 1988, p. 20). O grupo *Formation of the Book of Isaiah Seminar* [Grupo de pesquisa sobre a formação do livro de Isaías] da *Society of Biblical Literature* através de diversas abordagens também busca ler e interpretar o livro “como um todo”. Algumas de suas propostas foram publicadas em MELUGIN, R. F.; SWEENEY, M. A. (eds.) **New visions of Isaiah**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. A introdução de R. F. Melugin (p. 13-29) e o primeiro capítulo, de R. Rendtorff (p.32-49) elucidam bem as principais propostas e divergências entre os vários estudiosos sobre o assunto.

²²⁷ Ver também KOOLE, 1997, p. xi.

aprofundamento das questões exegéticas envolvendo a interpretação da perícopes. Essas questões já foram indicadas no capítulo anterior à medida em que se expôs a abordagem metodológica e interpretativa de cada autor relacionado ali. Entretanto, neste capítulo pretende-se agrupá-las e pontuá-las em torno de algumas problemáticas específicas que ocupam, de modo geral, as discussões exegéticas dessa passagem. E o que se sugere é que a abordagem sêmio-discursiva com seu enfoque na ação do sujeito no tempo e no espaço pode contribuir para a interpretação do texto à medida que aborda esses elementos exegéticos centrais da interpretação dessa passagem.

A partir da constatação das problemáticas exegéticas centrais da passagem e da necessidade de entender o texto, pretende-se, em seguida, como segundo passo, discutir a busca do significado do texto. Isso será feito através de uma discussão do estado atual da pesquisa na busca de significado nas ciências hermenêuticas, nas da linguagem e nas bíblicas.

Por fim, o terceiro passo consistirá da apresentação dos fundamentos teórico da metodologia e, mais especificamente, da explicitação da metodologia adotada para a análise da perícopes.

2.1 Questões exegéticas a análise de Isaías 65.17-25

Diante da história da interpretação de Isaías 65.17-25 apresentada no capítulo anterior, pode-se perceber que as diversas questões de interpretação dessa passagem se enquadram em quatro eixos principais. No aspecto formal, o primeiro eixo trata da delimitação da unidade literária da perícopes. No aspecto exegético e hermenêutico, os três outros eixos discutem a identificação histórica das pessoas a que se referem as acusações/promessas, a identificação do tempo da concretização das promessas e a identificação do lugar, Jerusalém ou o cosmos, em que as promessas se cumprem.

A delimitação abrange um aspecto específico de definição da unidade literária, da composição e da redação da perícopes, como também, de modo geral, do lugar da perícopes no capítulo 65, e da função dos capítulos 65 e 66 em Isaías. Portanto, discute a composição e a redação do livro de Isaías. O segundo aspecto envolve a identificação do “meu povo” e “meus eleitos/escolhidos”, e qual a relação desse grupo de pessoas com os capítulos 63 e 64. O terceiro aspecto é a

interpretação do referencial temporal da promessa de salvação. Grande parte do debate hermenêutico e teológico sobre essa passagem gira em torno da definição da linguagem da criação de novos céus e nova terra e de seu paralelismo com Jerusalém. Desse modo, a discussão se concentra na definição do conteúdo da promessa, isto é, se ela se refere a uma realização histórica, escatológica ou apocalíptica. E, o quarto aspecto diz respeito à interpretação do espaço, ou seja, do lugar do cumprimento da promessa. A justaposição da expressão “novos céus e nova terra” com “Jerusalém”, como objetos da criação de Javé, suscita questões histórico-críticas, inclusive redacionais, sobre a definição do referencial de espaço da promessa. Ela procura responder se a “criação” ou restauração tem dimensões cósmicas ou puramente históricas. A promessa se refere à restauração de Jerusalém após o exílio ou à restauração de todo o universo no futuro?

As diversas abordagens de análise exegética, desde as mais preocupadas com as problemáticas históricas até as mais centradas na forma final do texto, ou mesmo as centradas no leitor, de uma maneira ou de outra, se empenham numa busca da identificação do referente das pessoas, do espaço e do tempo das figuras do texto. É possível constatar que boa parte da discussão exegética e hermenêutica sobre essa passagem se concentra quase exclusivamente na definição desses elementos. Portanto, ao sintetizar dessa maneira as diversas questões exegético-críticas do texto e considerando a análise sêmico-discursiva como uma análise da ação do sujeito no tempo e no espaço, queremos sugerir como a abordagem sêmico-discursiva poderá contribuir com a tradição e o desenvolvimento da exegese clássica e se empenhar na compreensão do sentido espaço-temporal da salvação em Isaías 65.17-25.

2.1.1 Delimitação da unidade literária

A delimitação da unidade literária de Isaías 65.17-25 envolve pelos menos três questões: a) a delimitação da perícopes, propriamente; b) a relação de Isaías 65 com os capítulos anteriores; e c) a função literária de Isaías 65-66 no livro de Isaías.

2.1.1.1 A delimitação da perícopes

A opção pela análise da perícopes dos vv. 17-25 de Isaías 65 se deve ao fato de a perícopes ser um anúncio de salvação e compor uma unidade literária, discursiva e de gênero que possibilita essa análise em separado. Os critérios dessa

delimitação serão apresentados no próximo capítulo. Contudo, antes disso, apresentamos as principais questões exegéticas na discussão sobre a delimitação.

É possível identificar três problemáticas específicas em relação à delimitação da perícopes. A primeira diz respeito à divisão do capítulo 65. Para alguns autores, o capítulo todo é uma unidade, para outros, ele pode ser dividido em duas ou mais unidades, sendo os vv. 17-25 uma delas. A segunda questão é a que trata do início da perícopes. Pressupondo que esses versículos compõem uma unidade própria, a questão é se essa unidade começa a partir do v. 16, do v. 16b ou do v. 17. E a terceira diz respeito ao término da perícopes. Para alguns, a unidade se estende até o 66.4 ou 66.5.

Paul Hanson considera todo o capítulo como uma alternância entre palavras de juízo (vv. 1-7, 11-12, parte de 13-15) e palavras de promessa (vv. 8-10, parte de 13-15, 16-25), típica do Terceiro Isaías, e entende que o capítulo como um todo é uma unidade originalmente independente. Por outro lado, reconhece também a originalidade dos versículos 16b-25 como última unidade sobre a salvação.²²⁸

Contudo, há certo consenso de que Isaías 65.[16]17-25 constitui uma unidade literária dentro da unidade maior dos versículos 1-25. Mesmo quem considera que a “questão da unidade literária desta passagem [65.1-25] continua sem resposta” (tradução nossa),²²⁹ reconhece que o capítulo 65 pode ser lido harmoniosamente de início ao fim como um anúncio de juízo e salvação.²³⁰ Os versículos 1 a 16 são considerados um anúncio de juízo, e os vv. 17-25, um anúncio de salvação. Nesses termos, as principais razões de se considerar os vv. 17-25 como uma unidade distinta são o gênero literário e a mudança dos destinatários.

A principal problemática em relação ao início da perícopes diz respeito à inclusão do v. 16 como parte da unidade. Há quem proponha o início da perícopes no v. 16b.²³¹ Neste caso, o anúncio da criação do novo céu e de nova terra se constitui a razão de se esquecer das coisas passadas. Outros, porém, entendem que a perícopes só inicia no v. 17, e a conjunção ו no início do versículo não tem a função causativa.²³²

²²⁸ HANSON, 1979, p. 134-135, 145. Ver também CROATTO, 2002, p. 309.

²²⁹ *The question of the literary unity of this passage is unanswered* (SCHRAMM, 1995, p. 154).

²³⁰ SCHRAMM, 1995, p. 154.

²³¹ WESTERMANN, 1969, p. 406; SCHÖKEL, SICRE-DIAZ, 1988, p. 397.

²³² WILKEN, 2007, p. 509; CHILDS, 2001, p. 537; BLENKINSOPP, 2003, p. 283; KOOLE, 2001, p. 446.

A outra questão diz respeito ao término da perícope. Diversos autores consideram o v. 25 como encerramento da unidade. Por outro lado, outros entendem que o anúncio avança até 66.4,²³³ ou até 66.5.²³⁴ A definição desse limite está mais relacionado à relação temática das unidades do que a questões de gênero, redação ou gramática. A inclusão de 66.1-4(ou 5) na perícope favorece a interpretação do anúncio da restauração de Jerusalém e a condenação da classe sacerdotal que buscava o restabelecimento do templo e seus rituais. O tom de desprezo pelo templo como lugar da habitação de Javé de 66.1-4 reforçaria a ideia de 65.24 de que Javé responderá ao clamor do povo sem a mediação de sacrifícios, sacerdotes e templo.

Essa discussão será retomada no próximo capítulo quando se explicitarão os argumentos para a delimitação da perícope. De todo modo, há um consenso de que a primeira parte do capítulo se caracteriza por um juízo contra aqueles que haviam se distanciado de Javé, e a última parte por uma promessa destinada aos “escolhidos” de Javé. A delimitação dessa unidade como objeto de investigação, ainda que não despreze o seu contexto no capítulo, tem o propósito de aprofundar na análise dos elementos fundamentais e constitutivos da salvação que é pensada e imaginada nessa passagem.

2.1.1.2 Relação de Isaías 65 com os capítulos anteriores

A relação de Isaías 65 com os capítulos anteriores diz respeito, particularmente, à posição do capítulo no Terceiro Isaías e sua relação com os capítulos 63 e 64.²³⁵

A maior divergência entre os exegetas está na definição da relação de Isaías 65 com os capítulos 63 e 64. Para alguns, o capítulo 65 é uma unidade independente, para outros, visa justamente responder à oração dos capítulos 63 e 64.

James D. Smart reconhece a ruptura entre os capítulos 63-64 e 65-66. Assim como Bernard Duhm,²³⁶ não vê como o povo por quem o profeta intercede

²³³ NAKANOSE, 2000, p. 48.

²³⁴ WATTS, 1987, p. 351.

²³⁵ Há outros aspectos importantes que envolvem a relação de Is 65-66 com os caps. 2-4; 6; 11; e 37.30-32. Essas questões são tratadas por Sweeney em SWEENEY, M. A. Prophetic Exegesis in Isaiah 65-66. In. BROYLES, C. C., EVANS, C. A. (Eds.) **Writing and reading the scroll of Isaiah**. Studies of an Interpretive Tradition. V. 1. Leiden: Brill, 1997, p. 454ss.

nos capítulos 63 e 64 possa ser o mesmo que é condenado no capítulo 65. Smart considera que como os capítulos 56 a 66 são compostos de uma coleção de anúncios, essa questão não é essencial.²³⁷

Paul D. Hanson entende que o capítulo 65, como unidade distinta,

foi originalmente escrito como um anúncio de juízo-salvação altamente polêmico [...] Entretanto, uma vez colocado junto com o lamento, passou a servir outro propósito, isto é, dar resposta às perguntas e queixas do lamento. (tradução nossa)²³⁸

Por outro lado, Schramm argumenta que o capítulo 65.1-25 foi originalmente escrito para responder o lamento dos capítulos 63.7-64.11, para contestar a afirmação de que “todos nós somos o teu povo” (64.9).²³⁹

De modo semelhante, Watts considera os capítulos 65 e 66 como a última de quatro cenas iniciadas no capítulo 62 que trata da Jerusalém restaurada. Na primeira parte do capítulo 65, Javé confronta seus oponentes e, na última parte, prepara a restauração de Jerusalém.²⁴⁰

David M. Carr argumenta que, para se entender Isaías 65-66 em seu contexto, é preciso reconhecer sua relação estrutural integral à súplica da comunidade encontrada em Isaías 63.7-64.11.²⁴¹ Na mesma linha, Marvin A. Sweeney considera Isaías 65-66 uma resposta de Javé ao lamento dos capítulos anteriores.²⁴²

J. Severino Croatto, baseado também em questões de gênero e forma, contesta a ligação entre o capítulo 65 e os capítulos 63 e 64 afirmando haver, na verdade, uma ruptura:

Entrar no capítulo 65 significa uma mudança total: de repente aparece Javé falando sem nenhuma ligação com a oração anterior. Não é correto afirmar que o capítulo 65 é a resposta divina a esta oração. O próprio v. 1 contradiz o tom da súplica precedente. [...] O que une ambos os textos parece ser o

²³⁶ Autor conhecido por ser o primeiro a levantar a hipótese do terceiro Isaías. Sobre sua proposta, cf. BLENKINSOPP, 2003, p. 27-28.

²³⁷ SMART, 1965, p. 274.

²³⁸ *Was originally written as a highly polemical salvation-judgement oracle [...] Once it was placed after the lament, however, it came to serve an added purpose, namely, to provide an answer to the questions and complaints of the lament* (HANSON, 1995, p. 241).

²³⁹ SCHRAMM, 1995, p. 155.

²⁴⁰ WATTS, 1987, p. 306-307.

²⁴¹ CARR, D. M. Reading Isaiah from beginning (Isaiah 1) to end (Isaiah 65-66): multiple modern possibilities. In: MELUGIN, R. F., SWEENEY, M. A. (eds.). **New Visions of Isaiah**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 204.

²⁴² SWEENEY, M. A. **Form and intertextuality in prophetic and apocalyptic literature**. Forschungen zum Alten Testament, 45. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 48.

fato de que 65.1 começa com uma *queixa*, mas desta vez é *de Javé* contra seu povo.²⁴³

Muitas dessas questões estão também relacionadas com a compreensão do lugar do capítulo 65 em relação ao capítulo 66 e ao livro como um todo. Portanto, passamos a essa questão.

2.1.1.3 A função literária de Isaías 65-66 no livro de Isaías

Finalmente, a terceira questão envolve a relação dos capítulos 65 e 66 com os capítulos 1 e 2 de Isaías. Estudos anteriores, sob a influência da crítica das formas, identificavam grande variedade de pequenas unidades de diversos gêneros e contextos nos capítulos 65 e 66. Entretanto, análises mais recentes trabalham com unidades maiores e percebem a coesão desses dois últimos capítulos do livro. Além do mais, diversos estudos procuraram ver a relação desse capítulos finais com os capítulos iniciais do livro.²⁴⁴ Inicialmente, L. J. Libreich observou a repetição de termos entre os capítulos iniciais e os finais, em seguida, R. Lack observou temas comuns entre esses capítulos.²⁴⁵ Recentemente, essa discussão envolveu questões redacionais, a observação de paralelismo de forma e gênero e a identificação de um leitor (ou comunidade) implícito.²⁴⁶

L. Alonso Schökel e José L. Sicre-Diaz fazem um levantamento de cerca de cinquenta palavras e lexemas do capítulo 1 que são repetidas nos capítulos 65-66 para argumentar que “houve um autor último que se propôs apresentar como unidade final um livro composto de materiais diversos tanto pelo tema como pela época”.²⁴⁷

A. J. Tomasino, por outro lado, não se limita a observar a repetição de palavras e temas, mas argumenta a existência de paralelismo verbal e de estrutura entre os capítulos iniciais e finais (63.7-66) de Isaías. Defende que “uma obra literária não se caracteriza apenas por uma unidade temática, mas também por

²⁴³ CROATTO, 2002, p. 308.

²⁴⁴ CHILDS, 2001, p. 532-533.

²⁴⁵ LIEBREICH, L. J. The Compilation of the Book of Isaiah. *JQR* 46, 1955-56, p. 276-277; 47, 1956-57, p. 126-127; LACK, R. *La symbolique du livre d'Isaïe: Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration*. *AnBib* 59. Rome; Biblical Institute Press, 1973, p. 139-41 *apud* CARR, 2006, p. 189. Carr apresenta nesse texto uma síntese bastante compreensiva sobre a evolução dos estudos da relação de Isaías 1 com Isaías 65-66 (p. 189-193).

²⁴⁶ De acordo com a proposta de CONRAD, E. W. *Reading Isaiah*. Overture on Biblical Theology. Minneapolis: Fortress, 1991 *apud* CARR, 2006, p. 192.

²⁴⁷ SCHÖKEL, SICRE-DIAZ, 1988, p. 394-396.

algum tipo de estrutura coerente” (tradução nossa).²⁴⁸ Conclui que o autor dos capítulos 63-66 tinha conhecimento do capítulo 1 e do Segundo Isaías. Entretanto, reconhece que o capítulo 65 não se enquadra nesse paralelismo e formula a hipótese de que houve dupla redação dos capítulos finais do livro, sendo que na primeira não havia o capítulo 65. Isaías 66.1²⁴⁹ vinha logo depois de Isaías 64.11-12.²⁵⁰ Nessa redação, a restauração do templo é a ênfase principal, mas o autor desejava chamar a atenção não para o templo e o culto, mas para a vida em retidão. Com o acréscimo do capítulo 65, provavelmente quando o templo já tinha sido restaurado, a polêmica contra o culto tinha se enfraquecido.²⁵¹

David Carr, atento a toda essa discussão, compara a leitura moderna do texto escrito e final com a ‘leitura’ antiga, provavelmente, oral e de unidades menores, para desenvolver a hipótese de uma relação mais retórica entre o capítulo 1 e os capítulos 65 e 66, do que propriamente redacional ou formal. Nessa perspectiva, ele considera Isaías 1 um chamado ao arrependimento a uma comunidade corrupta e Isaías 65 e 66, a resposta a essa comunidade de que no futuro Deus separará os justos dos ímpios.²⁵²

Todas essas questões de delimitação da unidade literária refletem a história da exegese de Isaías como um todo, particularmente, desde a obra de B. Duhm, passando pela busca da identificação de formas literárias, no início do século XX, para questões retóricas e literárias. A exegese contemporânea tem reconhecido que a unidade formal do livro de Isaías é um dado concreto marcada por uma longa tradição do conjunto dos 66 capítulos do livro e, em função disso, tem procurado novos caminhos para fazer sentido da mensagem de Isaías como um todo.²⁵³

Um dos caminhos percorridos em estudos mais recentes tem sido o da análise discursiva e intratextual de “fazer sentido do todo” do livro. Como exemplo, os estudos de Marvin A. Sweeney sugerem que a correspondência terminológica e temática do capítulo 1 com os capítulos 65 e 66 não explica completamente as

²⁴⁸ *A work of literature is not characterized by thematic unity alone, but by some kind of coherent structure, as well* (A. J. TOMASINO. Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the composition of the Isaianic corpus. **Journal for the Studies of the Old Testament**, Sheffield, nº 57, 1993, p. 82).

²⁴⁹ “Assim diz o Senhor: O céu é o meu trono, e a terra, o estrado dos meus pés; que casa me edificareis vós? E qual é o lugar do meu repouso?” (RA)

²⁵⁰ “O nosso templo santo e glorioso, em que nossos pais te louvavam, foi queimado; todas as nossas coisas preciosas se tornaram em ruínas. Conter-te-ias tu ainda, ó Senhor, sobre estas calamidades? Ficarias calado e nos afligirias sobremaneira?” (RA)

²⁵¹ TOMASINO, 1993, p. 83, 88, 96.

²⁵² CARR, 2006, p. 214.

²⁵³ TULL, 2006, p. 280.

“alusões intertextuais entre o Primeiro Isaías e Isaías 65-66.” (tradução nossa)²⁵⁴ Ele procura observar aspectos intertextuais e temáticos não só entre o primeiro e os últimos capítulos, mas entre os últimos capítulos e diversas partes do livro. Segundo ele, o fato de Isaías 1.4 mencionar a “raça [semente] de malignos” e Isaías 65.9 citar a “descendência [semente]” que sairá de Jacó não faz muito sentido sem a ligação com a “santa semente” de Isaías 6.3.

A solução dessas questões foge do escopo desta pesquisa, porém, aponta não só para as questões formais de composição, como também para questões hermenêuticas da identificação das pessoas, do tempo e do espaço de Isaías 65.17-25. A análise sêmio-discursiva, conquanto não despreze essas questões, procurará analisar a relação do texto na sua forma atual e as temáticas comuns entre as unidades literárias na perspectiva da intertextualidade e da interdiscursividade. Ela busca fazer sentido do texto a partir da coerência e da coesão do texto e analisa aspectos retóricos do texto.²⁵⁵ A ênfase da leitura se desloca das questões de autores para a das ações do texto e a dos leitores modernos.

2.1.2 Interpretação do referente dos sujeitos

À parte das questões formais de delimitação, os estudos exegéticos de Isaías 65 têm se ocupado em identificar o referente dos sujeitos, não só do ponto de vista histórico, como do literário, uma vez que a primeira parte do capítulo tem destinatários distintos do da última parte.

Os primeiros 16 versículos do capítulo 65 se caracterizam por um anúncio de juízo contra o “povo rebelde” (v. 2), o qual se contrasta com “os meus servos” (v. 9). Aqueles são os que se desviaram de Javé (vv. 2-6, 11), por isso serão destinados à espada, passarão fome e perderão o nome (vv. 12-15); por outro lado, estes são o povo que busca (vv. 1, 9-10), por isso, comerão, beberão e se alegrarão (vv. 13-16). A fala de Deus se dirige ao povo rebelde na 2ª pessoa do plural, e a 3ª pessoa refere-se aos servos, aos que buscam Javé.

Já os versículos 17-25 são, aparentemente, dirigidos aos servos, o “meu povo”, “meus eleitos” e “descendência bendita” (vv. 19, 22, 23). Eles são, inicialmente, endereçados na 2ª pessoa do plural “vós” (v. 18), depois, são referidos

²⁵⁴ *The intertextual allusions between First Isaiah and Isaiah 65-66* (SWEENEY, 2005, p. 55).

²⁵⁵ KOCH, I. G. V. **O texto e a construção de sentidos**. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 45, 52.

na 3ª pessoa.²⁵⁶ Nesses versículos não há menção do “povo rebelde”, a não ser que as figuras do lobo e do leão se refiram a eles (v. 25).

A discussão exegética envolve, em primeiro lugar, uma questão literária da identificação dessas pessoas no contexto do capítulo 65 e em sua relação com os capítulos anteriores. Uma hipótese é que o “meu povo” do v. 19 corresponde ao “meu/teu povo” de 63.7-64.11 (63.8, 14, 18; 64.8), o sujeito do lamento desses capítulos, e representa o “meu povo” do 65.10.²⁵⁷ A outra hipótese, defendida por Duhm e sustentada por Smart, é que o “meu povo” da súplica dos capítulos 63 e 64 não pode ser o mesmo que é condenado no capítulo 65.²⁵⁸

Ainda no aspecto literário, Isaías 65 introduz uma divisão da comunidade entre os fiéis e os rebeldes,²⁵⁹ ou os maus e os bons,²⁶⁰ que pode ser entendida também como o contraste entre “o povo que busca e o povo que não busca.”²⁶¹

Segundo Croatto, as diferenças entre os bons e os maus não é histórica “mas grupal (entre os servos de Javé e os rebeldes), o que indica uma comunidade com conflitos e falhas religiosas.”²⁶² Para Carr, o capítulo 65.1-66.4 é dirigido aos “apóstatas”, e 66.5-24, aos fiéis.²⁶³ No entanto, como observa Blenkinsopp, a grande diferença entre Isaías 65.1-16 e 65.17-25 é que nestes versículos “não há distinção entre os eleitos e seus opositores.” (tradução nossa)²⁶⁴

A segunda questão exegética envolve a identificação histórica desse grupo de pessoas. Schramm defende que o principal objetivo do capítulo 65 é atacar a alegação fundamental do interlocutor do lamento de que “nós somos o teu povo” (64.9) com a resposta categórica de Javé de que não são. Em seu contexto histórico, representa a polêmica da “comunidade da restauração” pós-exílica entre aqueles que mantinham as práticas de idolatria do período pré-exílico e os que buscavam eliminar essas práticas.²⁶⁵

Hanson é da opinião de que a comunidade está dividida entre os que mantinham práticas rituais das religiões cananitas e os que se consideravam mais

²⁵⁶ Quanto a questão textual do pronome “vós”, veja a discussão no próximo capítulo.

²⁵⁷ KOOLE, 2001, p. 454.

²⁵⁸ SMART, 1965, p. 274.

²⁵⁹ STECK *apud* CARR, 2006, p. 191.

²⁶⁰ CROATTO, 2002, p. 308.

²⁶¹ SCHÖKEL, SICRE-DIAZ, 1988, p. 398, 401.

²⁶² CROATTO, 2002, p. 308.

²⁶³ CARR, 1993, p. 73-74; 2006, p. 190

²⁶⁴ *There is no distinction between the elect and their opponents* (BLENKINSOPP, 2003, p. 285).

²⁶⁵ SCHRAMM, 1995, p. 155, 157.

puros ou corretos do que os outros (Is 65.5). Consequentemente, estes se alegrarão, mas aqueles serão condenados.²⁶⁶ Uma situação atípica quando considerados os anúncios de juízo anteriores em que a condenação era dirigida a todo o povo. Neste capítulo, os rebeldes e infiéis serão condenados, mas os que buscam Javé, não.

De acordo com Smart, o autor é um interlocutor do grupo que retornou da Babilônia a Jerusalém, o qual zelava por pureza ritual e qualificava seus opositores como semipagãos. O primeiro grupo é caracterizado por uma confiança excessiva na eficácia dos sacrifícios, uma tendência ao sincretismo religioso e pouca preocupação com a justiça e a misericórdia; o segundo é um grupo profético pequeno que se torna objeto de perseguição. Até esse momento, o profeta dirigia suas palavras à nação como um todo, porém, neste capítulo ele sucumbe às esperanças da restauração de toda a nação e se dirige particularmente ao pequeno grupo daqueles que se consideravam verdadeiros portadores das promessas de Javé.²⁶⁷

Croatto não identifica específica e historicamente os referentes dos sujeitos, porém, lê a passagem, assim como todo o Terceiro Isaías (caps. 56-66) no “horizonte de leitura” da comunidade judaica pós-exílica,

estabelecida, porém com conflitos, com atitudes negativas para com Javé (ritos a outros deuses) e para com alguns setores internos (injustiça social, discriminações) [...dividida...] entre bons e maus, entre ‘meus servos’ e os ímpios.²⁶⁸

Sua exegese é significativa, pois, ainda que considere as questões histórico-críticas para situar o contexto da passagem, seu enfoque é mais hermenêutico e discursivo. Ele procura identificar nas caracterizações dos “meus servos” e de “vós” (os rebeldes) as “matizes de sentido” para o leitor contemporâneo como real “destinatários do texto”.²⁶⁹

Entretanto, outro elemento significativo observado pelos críticos, é que, no capítulo 65, a identidade do povo de Deus é redefinida. A comunidade restaurada de

²⁶⁶ HANSON, 1995, p. 243-244.

²⁶⁷ SMART, 1965, p. 274-275.

²⁶⁸ CROATTO, 2002, p. 13.

²⁶⁹ CROATTO, 2002, p. 333.

Deus não se limita ao povo judeu, mas a todos que “me buscam” (65.10), os servos (65.8-9) e os eleitos de Deus (65.9, 15).²⁷⁰

Esse aspecto literário e histórico da identificação do “meu povo” e dos “rebeldes” domina a exegese dessa passagem e se desdobra em como o juízo e a salvação anunciados a esses grupos sociais e religiosos se realizam no tempo e no espaço. Por isso, passamos a discutir a questão da interpretação do referencial temporal do texto.

2.1.3 Interpretação do referencial temporal

Quando se fala do referencial temporal, estamos tratando de dois aspectos. O primeiro é o referente histórico e o segundo trata da temporalidade das ações dos verbos. No que diz respeito às profecias e, particularmente no caso de Isaías 65.17-25, a questão é se o cumprimento das promessas ou condenações se realiza historicamente na vida da comunidade (assumida pela exegese moderna como sendo pós-exílica), e se se refere a uma realização futura próxima ou a uma alusão apocalíptica.

2.1.3.1 Referente histórico

As respostas a essas hipóteses baseiam-se fundamentalmente, de um lado, na linguagem e, de outro, no referencial das expressões e figuras do texto. Com base na linguagem, a perícopes pode ser vista como anúncio de salvação, um anúncio escatológico ou uma apocalíptica. A grande problemática que ocupa a atenção dos exegetas é o momento da realização da promessa. Em geral, um anúncio de salvação reporta-se a um acontecimento futuro. Muitas vezes, o anúncio é introduzido por uma proclamação e, em seguida, por uma descrição da salvação usando a expressão “Naqueles dias...” ou “Eis que vem dias...”. Mesmo quando a expressão não esteja explícita, como é caso de Isaías 65.17-25, a realização da promessa é esperada para o futuro.

Westermann observa que, quando a promessa é feita para indivíduos, a forma do verbo hebraico é a do perfeito, ou completo. Quando a promessa é endereçada ao povo coletivamente, emprega-se a forma do imperfeito, ou

²⁷⁰ BLENKINSOPP, 2003, p. 285-286.

incompleto. Neste caso, segundo Westermann, o período de tempo entre o anúncio e o cumprimento é mais longo do que no primeiro caso.²⁷¹

Entretanto, mesmo entendendo a promessa como referindo-se a um acontecimento ou estado futuro, o ponto de divergência dos autores é se a descrição da nova realidade se refere a um acontecimento ou estado próximo, em continuidade com os acontecimentos históricos ou se ela se refere a um futuro distante de uma nova intervenção divina. Particularmente, sobre a passagem de Isaías 65.17-25 significa dizer que a concretização histórica se refere ao restabelecimento da ordem da comunidade pós-exílica, à definição da estrutura de organização política e religiosa. O cumprimento escatológico consistiria de uma expectativa de uma intervenção divina nos acontecimentos históricos envolvendo a destruição dos impérios dominantes da época e, na perspectiva apocalíptica, a instauração de uma nova ordem cósmica. Além disso, essa perspectiva escatológica está muitas vezes associada ao acontecimento de Cristo, à sua encarnação e ao seu retorno.

Na perspectiva apocalíptica dessa passagem, Paul Hanson é um dos principais representantes. Segundo ele, apesar de a passagem não ser estritamente apocalíptica ela evidencia uma transição para uma escatologia apocalíptica e demonstra uma perspectiva dualista da história, típica do Dêutero-Isaías.²⁷²

Numa outra perspectiva, Blenkinsopp argumenta que a linguagem de Isaías 65.17-25 representa a transformação social e política da comunidade. Nesse sentido, a linguagem não atesta elementos apocalípticos, mas são figuras que se referem a transformações históricas.²⁷³

Croatto também tende a uma interpretação histórica, conquanto entende que o anúncio da nova criação não é apocalíptico, embora tenha sido usado posteriormente por autores apocalípticos. Mesmo neste caso, Croatto argumenta, é como “forma de expressar a mudança radical *na história*, não no mundo físico como tal.” Mas o modo de falar do futuro é justamente para falar de outra situação, a atual que é oposta à descrição do futuro.²⁷⁴

²⁷¹ WESTERMANN, 1991, p. 15-16.

²⁷² HANSON, 1979, p. 135. Cf. descrição de seus argumentos no capítulo anterior.

²⁷³ BLENKINSOPP, 2003, p. 286.

²⁷⁴ CROATTO, 2002, p. 342, 344.

Um meio termo entre uma visão apocalíptica, de um lado, e histórica, de outro, é o posicionamento de Koole que entende que a transformação do universo acontece a partir da renovação do povo, ou seja, a salvação não se limita à mudança ético-religiosa no futuro, mas envolve a renovação da natureza (29.17; 32.15; 35.11; 2.23(20)). Porém, essa renovação é mediada a partir da transformação do povo.²⁷⁵

De fato, boa parte da discussão exegética dessa passagem se concentra na compreensão da linguagem e do referencial históricos dos acontecimentos proclamados e descritos aqui. Fora os aspectos da realização da promessa, a discussão também está atenta ao referencial de algumas figuras do texto na tentativa de situar a passagem dentro de um momento histórico específico da comunidade de Israel. Diante disso, o que tem chamado a atenção dos exegetas é a ausência (ou presença) da referência ao templo. Alguns concluem com isso que a passagem pode ser situada historicamente em um período anterior à restauração do templo de Jerusalém. De um lado, alguns argumentam que as perguntas sobre a construção do templo, em Isaías 66.1-2, sugerem que Isaías 65.1-66.4 pertencem ao final do século VI quando o segundo templo tinha sido reconstruído.²⁷⁶

Na interpretação da perícopé de 65.17-66.5, Watts argumenta que as referências ao tipo de culto e a função dos sacerdotes possibilitam situar a passagem historicamente. Segundo ele, essas questões “tratam da restauração de Jerusalém desde 520 a. C. até as reformas de Esdras e Neemias, no final do século V a. C.” (tradução nossa).²⁷⁷ Considera, ainda, essa visão como uma polêmica contra o estabelecimento do sacerdócio no poder liderado por Esdras com o objetivo de dar continuidade aos sacrifícios levíticos. Childs, contudo, é cético quanto à possibilidade de fixar a data do Terceiro Isaías com base nas evidências sobre o templo, as quais exigem elaborações complexas das camadas redacionais do texto.²⁷⁸

De todo modo, fica evidente que a interpretação das alusões ao templo é um aspecto decisivo na datação da passagem. Por meio dessas alusões é possível

²⁷⁵ KOOLE, 2001, p. 451.

²⁷⁶ SWEENEY, 2005, p. 60-61.

²⁷⁷ *Concerns the restoration of Jerusalem from 520 through the reforms of Ezra and Nehemiah in the latter 5th century B. C.* (WATTS, 1987, p. 352).

²⁷⁸ CHILDS, 2001, p. 534. Childs não detalha, mas entende que, baseado na intertextualidade com Isaías 11, o capítulo 65 identifica a nova criação com o messianismo do capítulo 11 (p. 539).

formular hipóteses quanto à reconstrução do templo, se esta já tinha ocorrido ou estava para ocorrer.

2.1.3.2 A temporalidade da ação

O segundo aspecto diz respeito às descrições temporais do texto. Como se trata de um anúncio de juízo (65.1-16) e salvação (65.17-25) os verbos estão no participípio, no sentido de presente contínuo, e no futuro, sugerindo algo a ser realizado.

A interpretação de Claus Westermann orienta-se pela temporalidade da passagem ressaltando o contraste entre as aflições do passado (v. 16b) e a salvação futura (vv. 17-25). Baseado provavelmente em critérios formais, ele entende que vv. 17-19a anunciam a salvação futura e os vv. 19b-25 a descrevem. De modo geral, ele interpreta a criação dos novos céus e da nova terra de modo apocalíptico.²⁷⁹

2.1.4 Interpretação do referencial espacial

A menção da criação de novo céu e nova terra em Isaías 65.17 e, logo em seguida, no v. 18, a menção de criar para Jerusalém a alegria fizeram surgir diversas hipóteses sobre o referente do espaço. O profeta está falando de uma renovação cósmica e universal ou da restauração da cidade de Jerusalém?

Para alguns exegetas a linguagem de “céu e terra” é um merisma para se referir à totalidade e deve ser entendida como uma restauração plena da sociedade. Blenkinsopp diz:

[...] o céu e a terra devem ser entendidos mais como contexto para a transformação social e política e, por isso, não são em si o centro das atenções.(tradução nossa)²⁸⁰

Como já se observou, Westermann reconhece que a expressão “novos céus e nova terra” constitui linguagem exagerada para dar um sentido apocalíptico à

²⁷⁹ WESTERMANN, 1969, p. 408.

²⁸⁰ ...heavens and earth are thought of more as the context for social and political transformation and therefore are not the focus of attention in themselves (BLENKINSOPP, 2003, 286)

restauração de Jerusalém.²⁸¹ Ele não entende que a passagem fosse originalmente apocalíptica, mas que essa linguagem tenha sido acrescida ao texto com essa finalidade.

Watts argumenta que o “novo céu” (v. 17) representa a nova ordem instituída por Deus, a qual os capítulos 40-66 revelam, e a “terra” (v. 17) se refere à Palestina. Porém, não se referem a um futuro escatológico distante, mas retratam o propósito dos planos de Deus que são cumpridos nesses capítulos.²⁸²

Para Schramm, em Isaías 65.1-25 encontramos uma importante transição da teologia da salvação da Bíblia Hebraica, na qual o conceito de salvação não se limita aos que pertencem à nação de Israel, mas a todos que aderem ao culto a Javé.²⁸³ Ao contrário de Hanson, que insiste no caráter apocalíptico de Is 65.17-25, Schramm entende que a expressão “novos céus e nova terra” pode ser interpretada para se referir a Jerusalém e ao templo, portanto, a passagem estaria se referindo à reconstrução do templo e da cidade.²⁸⁴

Caminhando em outra direção, Koole argumenta que não há razão para entender a linguagem do v. 17 como metafórica ou hiperbólica e considera a descrição da alegria de Sião (v. 18) e a profunda comunhão com Javé (v. 24) uma realidade completamente contrária à situação atual, por isso, afirma, “tem que ser um novo mundo”.²⁸⁵

Em termos gerais, o referente espacial do texto é discutido quase exclusivamente a partir da linguagem de “novo céu e nova terra” em paralelismo com “Jerusalém”. As hipóteses são diversas e não estão dissociadas das demais questões do referente temporal, das pessoas e das questões redacionais e literárias. Mas, como se pode observar, é um dos elementos centrais da interpretação da perícopa.

²⁸¹ É importante observar que Westermann reestrutura os vv. 16b-18 segundo critérios formais, desse modo, a estrutura seria v. 18a – convite ao regozijo, v. 16b – motivo de alegria, v. 17 – anúncio de salvação, v. 18b – motivo (WESTERMANN, 1969, p. 408-409, 410. Cf. opinião contrária em BLENKINSOPP, 2003, p. 285).

²⁸² WATTS, 1987, p. 354.

²⁸³ SCHRAMM, 1995, p. 158.

²⁸⁴ SCHRAMM, 1995, p. 160. De maneira semelhante, CROATTO, 2002, p. 341-342.

²⁸⁵ *This is to be a new world* (KOOLE, 2001, p. 451).

2.1.5 Síntese

Procuramos apresentar esquematicamente algumas das principais questões da interpretação de Isaías 65 dentro de quatro eixos: o da delimitação, do referente da pessoa, do tempo e do espaço. Naturalmente, foge do objetivo desta pesquisa aprofundar a discussão da validade das diversas hipóteses ou mesmo deter-se em questões da unidade literária do livro ou da perícopes, porém, há de se reconhecer que o método histórico crítico, com todas as suas ferramentas auxiliares e do seu modo próprio de responder a essas questões, tem contribuído para a definição linguística, histórica e teológica do espaço e do tempo da salvação referido no texto de Isaías. Esse esquema serve inclusive de estrutura programática da exegese de alguns autores. Este é o caso de Watts que, além de estar preocupado com a definição do contexto histórico a que se refere a passagem, na verdade, segmenta o texto em torno das descrições de Javé (vv. 17-19, 22b, 24-25), dos céus (v. 20, 23) e da terra (vv. 21-22a).²⁸⁶ Esse esquema sugere de modo mais explícito as preocupações também de outros exegetas de focar a interpretação do texto na definição dos referentes dos sujeitos, do tempo e do espaço da passagem. Contudo, enquanto essa abordagem favorece uma busca pelos referentes históricos, a abordagem proposta nesta pesquisa procura analisar os sujeitos, o tempo e o espaço na perspectiva de como o texto constrói semio-discursivamente esses sujeitos, tempo e espaço. Significa que, para a interpretação do texto, tão importante quanto a identificação e a compreensão dos seus referentes históricos é a compreensão de como o texto significa esse espaço, esse tempo e os sujeitos. De igual forma, pode-se dizer que, sejam quais forem os referentes históricos do texto, a maneira como o texto significa esses elementos e como estes são manifestados no texto revelam a estrutura narrativa e fundamental do conceito de salvação.

Essa abordagem parte de uma disposição inicial de tratar o texto como uma unidade discursiva em que, não obstante a sua história de composição, revela na sua forma atual um sentido coerente. A questão fundamental, portanto, é de coesão e coerência do texto. Como reconhece Carr:

A leitura de textos bíblicos como Isaías em sua forma final naturalmente não é novidade. Mas ler textos bíblicos como 'unidades literárias' coesas é

²⁸⁶ WATTS, 1987, p. 349.

relativamente novo e tem aberto novas possibilidades de interpretação desses textos (tradução nossa)²⁸⁷

Por isso, queremos prosseguir em direção à compreensão de como o texto faz ou constrói o seu sentido, particularmente, a ação do sujeito no tempo e no espaço.

Nesse sentido, os desenvolvimentos da exegese histórico-crítica e da pesquisa de Isaías têm encontrado na análise discursiva e semiótica, particularmente, na análise da intertextualidade, elementos para fazer sentido de um texto com seus elementos textuais, discursivos, temáticos concordantes e discordantes.

Isso não implica prescindir da pesquisa histórica e literária do texto. Pelo contrário, a análise histórico-literária nos ajuda a entender a situação histórica da comunidade, os conflitos e as expectativas do povo, além de elucidar questões de formação e composição do texto. Por meio dessas análises, podemos situar e explicar o texto, porém, por meio desta leitura sêmio-discursiva, esses passos metodológicos não serão objetos específicos de análise com o instrumental histórico-crítico. De certo modo, os dados históricos e literários fazem parte do referencial geral do leitor e, por outro, são reconstituídos a partir do texto e como parte da construção de sentido do texto.²⁸⁸

A hipótese do presente estudo é que a análise sêmio-discursiva poderá apontar caminhos para a compreensão das dimensões espaciais e temporais do texto. Mais do que procurar definir o que está sendo criado de novo, o céu e a terra ou Jerusalém e o templo, ou definir o momento histórico dessa ação, a presente pesquisa propõe que não obstante as opções exegéticas e hermenêuticas que se façam em favor dos referentes históricos dos sujeitos, do tempo e do espaço da salvação prometida no texto, a atenção deve ser voltada aos elementos que compõem a construção do significado do caráter espacial e temporal da promessa.

Deste modo, a leitura sêmio-discursiva contribui para solução de questões levantadas pelo método histórico-crítico com respeito às pessoas, ao tempo e ao espaço referidos no texto ao identificar e reconstruir os discursos da sociedade

²⁸⁷ *Reading biblical texts like Isaiah in their final form is obviously not new. Reading biblical texts as cohesive 'literary unities', however, is relatively new, and this practice has opened up new possibilities for interpreting them* (CARR, 2006, p. 188).

²⁸⁸ ZABATIERO, J. P. T. **Manual de exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007, p. 119.

indicados no texto pelas ações, pelos anseios e pelas paixões dos sujeitos no contexto social ou vivencial.

Contudo, antes de prosseguir para a explicitação da abordagem e metodologia de análise do texto, é preciso que se investiguem algumas das principais mudanças da definição de sentido nos estudos modernos da hermenêutica, da linguística e da exegese bíblica.

2.2 O significado de um texto e a composição de Isaías

As discussões do grupo de pesquisa sobre a formação do livro de Isaías (*The Formation of the Book of Isaiah Seminar*) da *Society of Biblical Literature* sobre as atuais perspectivas no estudo de Isaías reuniram em uma publicação artigos de doze estudiosos agrupados em duas abordagens principais: os que entendem que o significado se encontra no autor ou no texto, e os que entendem que se encontra no leitor.²⁸⁹ A distinção é sugestiva principalmente em face dos impasses na exegese do livro de Isaías, não só de métodos exegeticos, como também das questões de texto, redação, fontes, tradições e compilações. É sugestiva também por evidenciar que qualquer discussão exegetica sobre a estrutura e a unidade de Isaías, ou mesmo sobre a interpretação de uma passagem, passa por uma questão fundamental sobre onde reside o significado e, até, se é possível encontrar um significado no texto ou no autor.

Conquanto essa questão não se limite ao livro de Isaías, mas envolva todo o método exegetico e toda discussão da análise de um texto, e embora não seja uma questão completamente nova, pois, afinal, a exegese cristã antiga e moderna, de uma maneira ou outra, sempre lidou com o significado de um texto, do seu ambiente e mesmo de seus leitores originais, supostos e contemporâneos, torna-se cada vez mais evidente que não se pode simplesmente pressupor o 'lugar' do significado na análise de um texto sem as devidas qualificações e os devidos referenciais.

Ademais, as teorias hermenêuticas e da linguagem nas últimas décadas têm deslocado o foco da busca de significado da objetividade do texto para o sentido da ação dos sujeitos, sejam eles históricos ou contemporâneos. Não se trata naturalmente de uma evolução orgânica dos métodos no sentido de que os métodos

²⁸⁹ MELUGIN & SWEENEY, 2006. Esta obra foi publicada originalmente em 1996 pela Sheffield Academic Press como parte da JSOT Supplement Series, volume 214.

progridem para uma nova fase deixando as formas anteriores de análise como se fossem ferramentas ultrapassadas,²⁹⁰ pelo contrário, os métodos de análise do texto, do autor e do leitor coexistem e, na verdade, servem de auxílio mútuo na análise de um texto.²⁹¹

Diante dessa realidade, apresentamos aqui desenvolvimentos recentes em três áreas significativas das ciências interpretativas que precisam ser levadas em conta na análise exegética de um texto bíblico. São áreas que têm passado por intensa reflexão teórica sobre sua função epistemológica e que certamente influenciam o modo como se constrói conhecimentos e como se lida com textos e discursos. São elas, a hermêutica filosófica, as ciências da linguagem e as ciências bíblicas.

2.2.1 *Desenvolvimento das ciências hermenêuticas*

Desde a antiguidade, o estudo da Bíblia é dominado pela necessidade de entender o sentido das palavras, dos enunciados, dos ensinamentos doutrinários, espirituais, morais e práticos. Desde cedo, os intérpretes procuraram formular princípios para reconhecer o significado das Escrituras e de uma maneira formal ou informal desenvolveram um sistema de interpretação que passou a ser designado hermenêutica. Por isso, tradicionalmente, ela tem sido parceira do processo de interpretação do texto sagrado. Historicamente, a tarefa hermenêutica era da competência de filólogos e exegetas que se dedicavam a desvendar os sentidos de expressões, linguagem, estilo, formas literárias e referenciais históricos de um texto antigo. No entanto, a hermenêutica passou a desenvolver-se como ciência própria que estuda não só as técnicas de interpretação de um texto, estritamente voltadas para a teologia, a exegese e a filosofia, como também investiga a própria noção de significação e dos meios pelos quais o sentido de um texto antigo é apropriado pelo leitor moderno. Com isso, a hermenêutica passou a servir de fundamento da própria filosofia e, de certo modo, se desenvolveu como metodologia das ciências humanas.

²⁹⁰ CHARAUDEAU, P. **Linguagem e discurso**: modos de organização. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p. 14.

²⁹¹ ZABATIERO, J. P. T., 2007, p. 22-23.

A filosofia, por sua vez, buscou na discussão hermenêutica as bases para a própria categoria do pensamento filosófico e do que significa entender.²⁹²

Tem sido reconhecido que o desenvolvimento da hermenêutica na era moderna foi marcado por dois momentos decisivos. Eles representam essa transição, que parte de uma disciplina que buscava desenvolver as regras de interpretação para uma disciplina que discutia os próprios pressupostos da compreensão. O primeiro momento se dá com Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834 d.C.) que argumentava que o acúmulo de conhecimento linguístico e histórico não era suficiente para a correta interpretação de um texto. Era preciso discutir a própria essência do entendimento, era preciso pensar nos pressupostos que possibilitam uma interpretação. Schleiermacher buscava estabelecer princípios universais de interpretação, segundo os quais, o objetivo da compreensão era uma aproximação da intenção e da realidade do autor antigo. Portanto, a hermenêutica passa a construir uma epistemologia de interpretação como elemento prévio para qualquer empreendimento exegético.

O segundo momento é atribuído a Wilhelm Dilthey (1833 – 1911 d.C.), considerado o filósofo que insistiu no aspecto histórico do problema da compreensão. Significa dizer que a hermenêutica não se restringia a elaborar regras para desvendar o sentido de um texto antigo, mas envolvia a consciência dos pressupostos e das limitações históricas do próprio leitor moderno, fatores que necessariamente influenciariam a compreensão do texto. A hermenêutica, então, envolve estabelecer princípios gerais de como o leitor moderno poderá aproximar-se do ambiente histórico do autor antigo.²⁹³

As duas propostas suscitam a problemática do distanciamento e da aproximação histórica do leitor moderno ao mundo do autor antigo. Como diz Croatto, ambos estão preocupados com o que está atrás do texto, isto é, o seu autor

²⁹² Uma descrição sucinta do desenvolvimento da hermenêutica, mas muito esclarecedora encontra-se em BLEICHER, J. **Hermenêutica Contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 23-43, e VANHOZER, K. **Há um significado neste texto?** Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2005, p. 23. Ver também FREEDMANN, 1996, p. 149.

²⁹³ THISELTON, A. C. **The two horizons: New Testament Hermeneutics and philosophical description**. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p. 5, 10-11. Ver tb. CROATTO, J. S. **Hermenêutica bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado**. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 10-12.

e a sua história.²⁹⁴ Consequentemente, a hermenêutica passa a ocupar-se com o modo de aproximação do leitor moderno ao mundo antigo.

Martin Heidegger (1889 – 1976 d.C.) leva a discussão um passo adiante e examina o próprio aspecto ontológico do leitor. Para Heidegger, a própria existência da pessoa constitui-se num ato interpretativo e a realidade só existe por meio da percepção, a qual já se configura como uma interpretação. Heidegger desenvolve o conceito do círculo hermenêutico, pelo qual o intérprete já dispõe de certo pré-conhecimento ou pressupostos. Esse pré-conhecimento é desafiado e pode ser modificado à medida em que o intérprete passa a ter novas experiências ou encontros com novos conceitos. Esses, por sua vez, servirão de pré-conhecimento a partir dos quais o interprete agora examinará outras realidades.²⁹⁵

Considerado por muitos como existencialista e, portanto, nessa qualidade seria o responsável por introduzir uma perspectiva existencialista à interpretação, Heidegger, contudo, não se considerava como tal, mas, como um “ontologista”, o filósofo que elevou a primeiro plano o lugar do *Ser* no pensamento.²⁹⁶ Esse *Ser*, qualificado por Heidegger como *Dasein*, termo que se aproxima da noção de existência,²⁹⁷ é considerado o horizonte a partir do qual algo é compreendido como sendo o que é. Nessa perspectiva, o significado de algo é sempre a partir do horizonte de *Dasein*, à luz do qual algo é reconhecido *como* tal. Assim, a interpretação se fundamenta em algo que já possuímos de antemão.²⁹⁸ Para o desenvolvimento da hermenêutica, isso significa um distanciamento da objetividade que havia tornado a hermenêutica uma ciência de métodos e técnicas de interpretação, e uma compreensão de que o próprio ser consciente é determinante no entendimento do significado de um objeto. Cai por terra a pretensão de uma interpretação livre de pressupostos e objetiva que buscava resgatar o significado verdadeiro de um texto ‘escondido’ atrás do texto na intencionalidade de seu autor.

Diante desses desenvolvimentos, a hermenêutica passa a ser influenciada e a abranger, além de elementos de comunicação, aspectos epistemológicos e ontológicos. Ainda que a exegese bíblica moderna não tenha se aprofundado nos

²⁹⁴ CROATTO, 1986, p. 10.

²⁹⁵ FREEDMANN, 1996, p. 149.

²⁹⁶ A aproximação de Heidegger de E. Husserl conferiu-lhe também o atributo de “fenomenólogo” (cf. THISELTON, 1980, p. 144).

²⁹⁷ Veja discussão e citações do próprio Heidegger em THISELTON, 1980, p. 152-153.

²⁹⁸ THISELTON, 1980, p. 152, 165.

aspectos filosóficos desses desenvolvimentos e nas implicações para a elaboração de seus métodos, e ainda que haja resistência por parte de alguns exegetas de perder de vista a objetividade e a concretude do texto e do contexto histórico em que determinado texto foi produzido, é preciso reconhecer que as problemáticas levantadas por esses autores colocam em cheque a pretensão de uma objetividade que havia transformado o labor exegetico numa tarefa de revelar o verdadeiro sentido de um texto. Mesmo que o exegeta moderno não tome consciência de seus interesses e de sua realidade vivencial como chave de leitura, é preciso que se reconheça que toda leitura é uma leitura a partir de uma experiência e uma realidade concreta do leitor.

Nessa perspectiva, Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002 d.C.), como reação ou talvez continuidade ao pensamento de Heidegger, propõe como desafio da hermenêutica a “fusão de horizontes”, como afirma em **Verdade e Método**:

Assim, quando proponho o desenvolvimento da consciência hermenêutica como uma possibilidade mais abrangente, como contraponto a essa consciência estética e histórica, minha intenção imediata é buscar superar a redução teórico-científica que sofreu o que chamamos tradicionalmente de ‘ciência da hermenêutica’ pela sua inserção na ideia moderna de ciência.²⁹⁹

Segundo Gadamer, a consciência histórica e o pensamento moderno científico, representados, por exemplo, na hermenêutica de Schleiermacher, distanciam o texto da vida do leitor moderno, portanto, a interpretação consiste na aproximação dos horizontes.³⁰⁰ Para Gadamer, o intérprete precisa estar aberto para a novidade que o texto apresenta, mas também ciente de seus próprios pré-entendimento, pré-compreensão e pré-julgamentos que o leitor traz para o texto, e que para Gadamer constituem a “tradição”.³⁰¹ Portanto, a tarefa da interpretação é ter consciência dessa tradição como horizonte de significado do leitor moderno e aproximar-se do texto disposto a ouvi-lo de novo. Para Gadamer, o sujeito não é autônomo, independente de conceitos e tradições que o moldaram e que influenciam a sua compreensão da realidade. Contudo, Gadamer não considera a tradição ou a historicidade do intérprete como fator limitador da interpretação e da compreensão

²⁹⁹ GADAMER, H. G. **Verdade e Método**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 259.

³⁰⁰ GADAMER, 2000, p. 259, 260.

³⁰¹ THISELTON, 1980, p. 305; GADAMER, 2000, p. 268.

da verdade, pelo contrário, ele as considera “condição positiva para o conhecimento da verdade”.³⁰²

A contribuição de Gadamer se dá também por sua proposta de que essa fusão de horizontes é mediada pela linguagem. Ele aborda a relação entre linguagem e pensamento e argumenta que toda compreensão é uma interpretação. De outro modo, a compreensão consiste na mediação entre conceitos do outro e conceitos de si próprio. Como expressa Oliveira, para Gadamer “compreender um texto significa sempre: aplicá-lo a nós e saber que um texto, mesmo que deva ser compreendido de maneira diferente, é, contudo, o mesmo texto que se nos apresenta sempre de outro modo.”³⁰³

No entanto, seguiram-se importantes reações à proposta de Gadamer, particularmente, no modo como ele aceitava a tradição sem a devida crítica, e pelo modo como ele entendia o caráter ontológico da linguagem.³⁰⁴ Paul Ricoeur (1913 – 2005 d.C.), numa outra perspectiva, contraria a alternativa que ele considera insustentável entre o “distanciamento alienante” e a “pertença” no pensamento de Gadamer. Para Ricoeur, é preciso recusar essa oposição e prosseguir para tentar superá-la buscando tratar o texto como a problemática dominante e o paradigma de distanciamento da comunicação humana.³⁰⁵ Assim, Ricoeur elabora uma noção de textualidade que se constitui por meio de cinco características:

a efetuação da linguagem como *discurso*; a efetuação do discurso como *obra estruturada*; a relação da *fala com a escrita* no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como *projeção de um mundo*; [e] o discurso e as obra de discurso como *mediação da compreensão de si*. (ênfase do autor).³⁰⁶

Esses elementos constituem uma mediação para preparar para aquilo que ele considera a “problemática decisiva” e o “centro de gravidade da questão hermenêutica” que é a do mundo que se abre a partir do texto. A hermenêutica, portanto, se configura como “arte de discernir o discurso na obra.”³⁰⁷

O pensamento de Ricoeur tem moldado significativamente a interpretação moderna de textos, inclusive do texto bíblico, devido a distinção que faz entre fala e

³⁰² Ver a discussão em OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2001, p. 227-232.

³⁰³ OLIVEIRA, 2001, p. 235-236.

³⁰⁴ cf. FREEDMAN, 1996, p. 150.

³⁰⁵ RICOEUR, P. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 43.

³⁰⁶ RICOEUR, 1988, p. 44.

³⁰⁷ RICOEUR, 1988, p. 45, 52.

escrita, conseqüentemente, a noção de que a escrita “torna o texto autônomo relativamente à intenção do autor”. Essa autonomia permite que o texto “transcenda suas próprias condições psicológicas de produção e que se abra, assim, a uma seqüência ilimitada de leituras”. Desse modo, o texto deve ser capaz de se descontextualizar de seu ambiente psicosociológico de produção e recontextualizar-se em um novo ambiente, por meio do ato da leitura.³⁰⁸

Para Ricoeur, então, o distanciamento não é resultado de um método, mas a consequência do fato de que o discurso se transformou em escrita. Conseqüentemente, a hermenêutica se dedica a interpretar o mundo manifestado no texto ou, mais precisamente, “explicitar o tipo de ser-no-mundo manifestado *diante do texto*.”³⁰⁹

Ricoeur reserva para o fim do processo a problemática ontológica e a subjetividade do leitor. Para Ricoeur, a apropriação ou aplicação do texto se dá a partir do mundo que o texto manifesta, por isso, a hermenêutica pode ser entendida como uma tarefa de “compreender-se diante do texto”.³¹⁰ Entretanto, o que nem sempre fica claro é como esse mundo se manifesta, isto é, quais são os instrumentos de leitura que permitem que um mundo se abra diante do texto. Ricoeur fala do “poder do texto de abrir uma dimensão de realidade dada e, dessa forma, a possibilidade de uma crítica do real” e que “a *coisa do texto não é aquilo que uma leitura ingênua do texto revela, mas aquilo que o agenciamento formal do texto mediatiza.*” (itálico do autor, sublinhado meu)³¹¹ O que seria esse “agenciamento formal” não está explícito. Pode estar aqui implícito o lugar das análises literárias que não objetivem o sentido “atrás do texto”, mas o sentido que se abre “diante do texto”?

A proposta de Ricoeur confronta a exegese bíblica que tem uma longa tradição de buscar atrás do texto e na intencionalidade de seu autor o sentido e as intenções do texto. Desse modo, poucos são os exegetas dispostos a abdicar da existência e da presença do real ou suposto autor de um texto e conferir ao texto a autonomia proposta. Principalmente, pelo fato de a exegese buscar com rigor e disciplina objetiva um sentido na concretude do texto, nas formas literárias, na

³⁰⁸ RICOEUR, 1988, p. 53.

³⁰⁹ RICOEUR, 1988, p. 56.

³¹⁰ RICOEUR, 1988, p. 58.

³¹¹ RICOEUR, 1988, p. 137, 138.

semântica das palavras da língua original e nas reconstruções históricas do ambiente sociocultural do autor bíblico, o debate filosófico muitas vezes desperta uma insegurança de que o significado do texto é inatingível ou, simplesmente, dispensa todo o labor da pesquisa histórica e exegética. Supõe-se, assim, que o significado do texto corresponde àquilo que o próprio leitor traz consigo para a leitura, portanto, toda a pesquisa histórica, na verdade, distancia o texto do leitor contemporâneo.³¹²

As considerações e advertências de Thiselton são válidas. Na sua opinião,

o problema da pré-compreensão, entretanto, não é base para a resposta cínica de que o intérprete moderno só entende a Bíblia à medida de suas próprias pressuposições. Pois há um processo contínuo de diálogo com o texto em que o próprio texto corrige e remodela progressivamente os próprios questionamentos e suposições do intérprete (tradução nossa).³¹³

De fato, um pressuposto elementar da exegese bíblica, seja ela realizada no contexto da academia e da pesquisa ou no da comunidade de fé e inspiração, é que a leitura e interpretação do texto visam à confrontação ou assimilação de valores, práticas e crenças do texto com o leitor e a comunidade contemporânea. Na prática, a fusão de horizontes, como quer Gadamer, se dá por meio da analogia, identificação e assimilação de experiências e acontecimentos históricos entre o mundo do texto e o mundo do leitor.

Como observa também Thiselton, a hermenêutica não contorna a questão da semântica e do estudo tradicional da língua.³¹⁴ No entanto, ela prossegue para além do estudo da língua que se limita a extrair sentido de um texto a partir de conceitos semânticos, da etimologia das palavras e etc. Portanto, a compreensão da relação entre linguagem e pensamento precisa ser esclarecida. Esse campo de estudo também passou por profundas transformações nos últimos séculos e, particularmente, nas últimas décadas, e é para essa questão que nos voltamos agora.

³¹² Croatto nos alerta para essa problemática e sugere que a reconstrução histórica do texto bíblico não pode ser sua chave de leitura, pois o referente histórico se encerra no passado e é preciso que se reconheça o caráter polissêmico do texto (CROATTO, 1986, p. 27).

³¹³ *The problem of pre-understanding, however, does not give grounds for the cynical response that the modern interpreter understands the Bible only on the basis of his own presuppositions. For there is an ongoing process of dialogue with the text in which the text itself progressively corrects and reshapes the interpreter's own questions and assumptions.* (THISELTON, 1980, p. 439).

³¹⁴ THISELTON, 1980, p. 440.

2.2.2 Desenvolvimento das ciências da linguagem

A segunda área do conhecimento que tem influenciado a exegese bíblica é a da linguagem. Todo o processo interpretativo das Escrituras tem uma longa tradição de busca de significado de palavras, enunciados, estruturas e estilos literários como meio de interpretação de um texto e de extração de sua mensagem. Essa preocupação, naturalmente, se deve principalmente pelo fato de o intérprete bíblico não só estar temporalmente distante dos enunciados originais, como também lidar com outra língua e ter de fazer a transposição de significados de termos de uma outra língua para a sua própria. Justamente por isso, os desenvolvimentos nas ciências da linguagem têm influenciado a exegese bíblica. Recentemente, contudo, assim como na hermenêutica filosófica e, muitas vezes, por causa dela, as ciências da linguagem tem passado por profundas transformações.

Benveniste já nos alertava que:

Nestes últimos decênios, a linguística sofreu um desenvolvimento tão rápido e estendeu tanto o seu domínio que um balanço mesmo sumário dos problemas que aborda assumiria as proporções de uma obra ou se esgotaria numa enumeração de trabalhos.³¹⁵

Mesmo assim, Benveniste apresenta um esboço do desenvolvimento da linguística o qual, para nosso propósito aqui, é esclarecedor o suficiente para compreender a situação atual da pesquisa linguística.

Benveniste fala de três fases da linguística ocidental. A primeira fase, começando na filosofia grega, se caracteriza por ser essencialmente filosófica e especulativa. Os filósofos gregos tinham interesse na língua como mediação do pensamento filosófico. Não se preocupavam em descrever nem estudar o funcionamento da língua.

A segunda fase surge no final do século XVIII e início do XIX, portanto, coincide com o espírito iluminista, é caracterizada pelo estudo comparativo e histórico das línguas. Esse período é considerado a origem propriamente do estudo da linguística pelo menos como uma ciência que objetivava especificamente o estudo dos mecanismos da língua. O estudo estava voltado a observar elementos universais nas línguas, principalmente indo-europeias, e explicar a evolução delas.

³¹⁵ BENVENISTE, E. **Problemas de lingüística geral I**. 5ª edição. Campinas: Pontes, 2005, p. 3.

A terceira e atual fase é marcada pelas contribuições de Ferdinand de Saussure publicadas *posmortem* em *Cours de linguistique générale* [Curso de linguística geral] por seus alunos.³¹⁶ Duas distinções importantes já convencionadas no estudo linguístico moderno são atribuídas a Saussure. A primeira distinção é entre uma análise ou estudo diacrônico do sincrônico da língua. Nesta análise, a linguística deixa de se ater exclusivamente à evolução das formas linguísticas, e volta-se também à “realidade intrínseca da língua” como objeto de estudo da linguística e a “encarar a língua em si mesma e por ela mesma”. Nessa perspectiva, dois conceitos operacionais do estudo linguístico são o de “sistema” e o de “estrutura”. Significa dizer que, independente de seu estágio histórico ou de sua relação com outras línguas, e desde a fonética até sua composição complexa, toda língua se compreende dentro do sistema e da estrutura das suas partes. E é justamente a relação e oposição das partes que se constitui o objeto do estudo do fenômeno linguístico. Portanto, a visão anterior de descrever a língua como um fato, é substituído por uma observação das relações dos elementos linguísticos.³¹⁷

A segunda distinção de Saussure é a que diferencia “língua” (*langue*) da “fala” (*parole*).³¹⁸ Essa distinção desencadeia rumos diferentes para o estudo linguístico, aquele que se ocupará com a língua como expressão escrita e objetivada, e aquele que se ocupará com o conteúdo ou os elementos discursivos da língua. Em se tratando dos sinais ou signos linguísticos, Saussure estabelece a dicotomia entre o “significante” e o “significado”. O primeiro consiste da expressão, do termo, da palavra, isto é, do signo, propriamente, e o segundo, corresponde ao sentido conceitual, ao conteúdo do que é significado. Desse modo, ao contrário da compreensão anterior e tradicional, as palavras não emanam significados de si mesmas como se fossem entidades ontológicas daquilo que expressam, mas são signos que apontam para conceitos e conteúdos. Saussure entendia que a relação entre o *significado* e *significante* era totalmente arbitrária.³¹⁹

Os conceitos de Saussure deram origem a um estruturalismo que deu muita ênfase às formulações das relações dos diversos componentes de uma estrutura e

³¹⁶ SAUSSURE, F. **Curso de Lingüística General**. 7ª ed. Buenos Aires, Editorial Losada, 1945.

³¹⁷ BENVENISTE, 2005, p. 22.

³¹⁸ Outros termos correspondentes: language e speech, expressão e conteúdo, esquema e uso, sensível e inteligível, mundo exterior e mundo interior (FONTANILLE, J. **Semiótica do discurso**. São Paulo: Contexto, 2007, p. 30).

³¹⁹ SOUZA, Licia S. **Introdução às teorias semióticas**. Salvador: FAPESB, Petrópolis: Vozes, 2006, p. 15.

com alto grau de abstração. Talvez justamente por isso tenha despertado pouco interesse, particularmente, de biblistas, e tenha sido posteriormente criticado como estático e incapaz de articular razoavelmente a relação entre aspectos sincrônicos e diacrônicos da língua, ou mesmo, dar conta da relação entre os signos e seus referentes. No entanto, sua exposição fez surgir o estudo da linguística como ciência própria e serviu de base para estudos subsequentes da relação entre *língua* e *fala*, assim como para o desenvolvimento da semiologia.

Outros importantes estudos se sucederam no século XX que colaboraram para consolidar a linguística como ciência própria objetivando investigar a operacionalização da língua como tal. Louis Hjelmslev (1899 – 1965 d.C.), na Escandinávia, foi responsável pela organização e desenvolvimento de uma escola de linguística estruturalista que, embora tenha sido criticada por seu formalismo, contribuiu para o desenvolvimento da semiótica, particularmente, pelo conceito de “conotação”. Uma das grandes dificuldades encontrada pelos estudiosos com o estruturalismo de Hjelmslev foi o fato de ele empregar nova terminologia ou reconceituar termos já utilizados em estudos anteriores; isso dificultou não só a compreensão, como também à aplicação e a apreciação do conjunto de análises aos estudos linguísticos. Uma evidência disso já se encontra no nome a que Hjelmslev deu ao estudo linguístico: *Glossemática*. Como o nome sugere, o estudo da língua se reduziu a uma investigação formal, quase matemática, transformando esse estudo mais próximo de disciplinas exatas do que das ciências sociais.³²⁰

No entanto, o conceito de “conotação” proposto por Hjelmslev, e que se tornou elemento fundamental para a semiótica estética e literária, concebe um sistema de significação composto de um plano de expressão e um plano de conteúdo, sendo ligados por uma relação. Em outros termos, há um plano de denotação e um de conotação. Porém, a relação entre essas dimensões não é tão arbitrária como, por exemplo, Saussure mantinha entre *significado* e *significante*. Hjelmslev aprofundou as possibilidades de relações e construções de subsistemas e metalinguagens.³²¹

A dificuldade do estruturalismo se deve em grande parte a sua tendência de se distanciar de análises diacrônicas em favor quase exclusivamente de análises

³²⁰ SOUZA, 2006, p. 21-22. LEROY, M. **As Grandes Correntes da Linguística Moderna**. São Paulo: Editora Cultrix, 1971, p. 100.

³²¹ SOUZA, 2006, p. 24-25.

sincrônicas e de se interessar mais pela abstração dos sistemas e estruturas a ponto de abandonar o interesse por suas manifestações textuais.³²² Por esse motivo, estudiosos influenciados pelo formalismo estruturalista caminharam em direção a uma aplicação desses conceitos à análise propriamente de textos literários. Assim, o estruturalismo de Hjelmslev, de forma mais simplificada, encontra-se desenvolvido nos estudos semiológicos modernos, particularmente, nos estudos de Roland Barthes (1915 – 1980 d.C.), linguista francês, que contribuiu para o estudo da semiologia não restrito ao estudo das línguas, mas também aos sistemas não-verbais, da comunicação visual, do mito etc.

Algirdas Julius Greimas (1917 – 1992 d.C.), um linguísta lituano de origem russa, grande responsável pelas pesquisas iniciais e pela fundação da Escola de Semiótica de Paris, é conhecido por sua contribuição semiótica a outras áreas do conhecimento, como a semiótica literária, da arquitetura, da música, direito, teologia e outras áreas. Dentre suas contribuições, Greimas desenvolve o modelo actancial pelo qual reconstrói uma narrativa a partir da estrutura de um actante, ou sujeito, em busca de um objetivo, o qual é ajudado por alguém, um adjuvante, e resistido por outro, um opositor. Esse modelo permite identificar a estrutura narrativa de um texto e o objeto que se pretende alcançar. Greimas também desenvolveu a noção da estrutura fundamental representada pelo chamado quadro, quadrado ou quadrilátero semiótico. O quadrado semiótico representa visualmente as relações fundamentais de uma expressão semântica. Em geral, no estudo da narrativa, especifica-se a semântica do objeto valor, daquilo que se pretende alcançar.³²³

As pesquisas de Greimas têm sido aplicadas ao estudo da literatura ou do discurso no que tem sido chamado de semiótica greimasiana, a aplicação da semiótica a diversos “textos”, inclusive no texto literário. Nas últimas décadas, importantes estudos foram feitos na aplicação da semiótica greimasiana aos estudos bíblicos. Daniel Patte um biblista franco-americano, professor da Universidade de *Vanderbilt*, nos Estados Unidos, tem não só aplicado a semiótica greimasiana a textos bíblicos e religiosos como também argumentado a importância desses

³²² Ver avaliação em SIMIAN-YOFRE, **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000, p.109-112; LEROY, 1971, p. 100.

³²³ SOUZA, 2006, p. 59-63.

estudos para a exegese bíblica, apontando, inclusive, as contribuições que esse método pode trazer para a longa tradição da exegese histórico-crítica.³²⁴

O argentino José Severino Croatto aplicou a semiótica à exegese sem abdicar da análise sociológica e histórica. Em um de seus artigos, Croatto situa bem a semiótica dentro de outros campos de análise textual bíblica:

Podemos distinguir cinco maneiras de abordar textos: os métodos histórico-críticos (crítica literária, gênero e formas, tradições, e redações), semiótica, análise sociológica, análise cultural do *Sitz im Leben*, e a hermenêutica. O ponto de partida deste último, como sabemos, é a situação do *leitor* atual; o *Sitz im Leben*, por outro lado, investiga o momento da produção dos textos. Estes são os dois extremos, *fora* do texto. *Dentro* do texto, os métodos histórico-críticos exploram sua linguagem, sua forma e gênero literário, as origens destes, seus temas e motivos, os diferentes estratos da composição do texto, e a redação final (isto é, eles partem do texto, saem dele, e retornam à sua redação final, onde a intenção do *autor* é o que interessa). Também começando a partir de *dentro* do texto, e por meio de seus traços, a análise sociológica resgata a situação social que está *por trás* do texto. A semiótica *permanece dentro* do texto; pelo menos no caso da análise estrutural. (tradução nossa, grifo do autor)³²⁵

Essa definição ajuda a situar o estudo da semiótica em relação às demais formas de análise textual da exegese bíblica, embora o recorte de Croatto não signifique que a análise semiótica na exegese bíblica não se aproprie de outras formas de análise, inclusive sociológica. Pelo contrário, a própria semiótica tem se aprofundado na análise da sociedade e das paixões inscritas no discurso.³²⁶

Essas contribuições solidificaram a perspectiva de que a língua e, conseqüentemente, os significados atribuídos às palavras por um autor não são exclusivamente suas criações, mas são produtos de dados culturais e sociais, de

³²⁴ PATTE, D. **The Religious Dimensions of Biblical Texts**. Atlanta: Scholars Press, 1990. Ver também a série de artigos no volume de **Semeia** que celebra trinta anos de estudos semióticos aplicados à exegese bíblica (PATTE, D. (Ed.). **Thinking in Signs: Semiotics and Biblical Studies...Thirty Years After**. Semeia, 81. Atlanta: SBL, 1998.

³²⁵ *We can distinguish five ways of approaching the texts: the historic-critical methods (literary criticism, genres and forms, traditions, and redaction), semiotics, sociological analysis, cultural Sitz im Leben, and hermeneutics. The point of departure of the latter, as we know, is the situation of the present-day reader; the Sitz im Leben, on the other hand, examines the moment of the production of the texts. Outside the text, these are the two extremes. Within the text, the historic-critical methods explore its language, its literary form and genre, the previous origin of these, its themes and motives, the different strata in the composition of the text, and the final redaction (that is, they start from the text, leave it, and go back to its final redaction, where the intention of the author is what matters). Starting also from within the text, and through its traces, the sociological analysis recovers the social situation that is behind the text. Semiotics stays within the text; at least in the case of structural analysis.* (CROATTO, J. S. On the Semiotic Reading of Genesis 1-3: a response from Argentina. **SEMEIA**, v. 81. Atlanta: SBL, 1998, p. 187).

³²⁶ Cf. BERTRAND, D. **Caminhos da semiótica literária**. Bauru: EDUSC, 2003, p. 357-398. Em relação à exegese bíblica, ZABATIERO, 2007, p. 103-144; SIMIAN-YOFRE, 2000, p.112-119..

estruturas de pensamento e conceitos, que se reproduzem em um texto. Deste modo, um texto reflete elementos cognitivos estruturais de uma sociedade.

Quando contrastada com a visão prevalecente desde Aristóteles até o final do século XVIII, a qual entendia os textos como meios de transmitir pensamentos e ideias de seu autor em relação a uma realidade histórica específica, essa perspectiva linguística se interessa pelo texto como produto de discursos de uma sociedade. Ela não se interessa unicamente pelo autor nem procura resgatar a intencionalidade do autor na reconstrução de seu contexto sociocultural, mas procura o sujeito social das ações e as marcas discursivas e narrativas no próprio texto que atestam a intencionalidade e eficácia das ações pretendidas.

A abordagem semiótica também tem sofrido resistência de biblistas por considerarem que diante da ênfase estruturalista o texto se torna muito mais um produto cultural e social do que propriamente uma contribuição de um indivíduo, seu autor, e de sua criatividade. Dá-se a impressão de que o autor não tem participação na construção de sentido, na explicitação ou manifestação de paixões, crenças e verdades.³²⁷ Ainda que essa resistência possa se justificar diante dos estudos iniciais do estruturalismo, a semiótica literária, ou discursiva, gremasiana, especialmente como tem sido aplicada atualmente à exegese bíblica, se situa como uma metalinguagem ou metateoria, isto é, ela agrega diversas abordagens, inclusive abordagens históricas.³²⁸

Diante desse cenário da pesquisa do significado, percebe-se que os desenvolvimentos dos estudos linguísticos têm influenciado também o estudo das línguas originais bíblicas, hebraico, aramaico e grego. Embora de forma mais resistente, o estudo das línguas bíblicas tem prosseguido da análise lexical, morfológica, etimológica e semântica para a análise de estruturas sintáticas e discursivas da língua. Especificamente sobre o estudo do hebraico bíblico, Waltke e O'Connor apresentam um esboço histórico do ensino e da aprendizagem que reflete os desenvolvimentos dos estudos linguísticos e que os levam a propor uma abordagem gramatical discursiva à análise do texto hebraico.³²⁹ Além disso, diversos outros estudos têm procurado desenvolver categorias de análise sintática do

³²⁷ cf. SIMIAN-YOFRE, 2000, p. 121-122.

³²⁸ Veja discussão de D. Patte sobre a resistência de exegetas histórico-críticos à abordagem semiótica (1990, p 26).

³²⁹ WALTKE, B. K., O'CONNOR, M. **An Introduction to Biblical Hebrew Syntax**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.

hebraico bíblico na perspectiva discursiva.³³⁰ Esses estudos se concentram principalmente na análise de textos narrativos e, embora seus resultados sejam ainda incipientes, são suficientes para apontar à necessidade de uma análise textual que não se restrinja à classificação morfológica, ao estudo etimológico e semântico de palavras hebraicas como elementos essenciais de uma exegese que fundamenta o ‘verdadeiro’ significado de um texto nas peculiaridades das formas gramaticais, etimológicas e semânticas de uma palavra chave.³³¹ Por outro lado, também fornece subsídios de análise textual da língua bíblica para um contexto da pesquisa bíblica que se torna cada vez mais cético ao proveito do estudo das línguas originais à interpretação bíblica.

De qualquer maneira, fica evidente que o conceito de unidade linguística elementar de significação foi ampliado da forma gramatical à frase, sentença e discurso. Isso sugere que as palavras não são autônomas e nem sempre carregam sentido de fora para dentro do texto, mas o modo como são empregadas constroem um novo texto. É verdade que a análise linguística comporta a noção de que expressões, ideias, conceitos e mesmo palavras podem ser tomadas emprestadas de outros contextos e serem redefinidas no novo texto.

Ainda que atualmente a linguística possa estar também comprometida com questões históricas do texto, mais que a produção de sentido, a influência de seus desenvolvimentos recentes tem oferecido significativas contribuições para a exegese bíblica. Tem se tornado cada vez mais comum exegetas admitirem que a mensagem de uma passagem não está em um significado encontrado atrás do texto, no âmbito da intencionalidade de seu autor, ou mesmo na semântica de uma palavra ou expressão, mas que o texto em sua estrutura e organização constrói o sentido do discurso.³³²

³³⁰ Em 1996 setenta e dois hebraístas discutiram os métodos de análise sintática. As abordagens propostas foram organizadas em um volume de Ellen VAN WOLDE (Ed.). **Narrative Syntax & the Hebrew Bible**. Leiden: Brill, 2002. O primeiro texto dessa obra apresenta a problemática e sintetiza algumas das principais propostas de uma sintaxe narrativa (C. H. J. VAN DER MERWE. An overview of Hebrew narrative syntax, p. 1-20). Outras obras importantes nessa linha são BODINE, W. R. (ed.). **Linguistics and Biblical Hebrew**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992. BODINE, W. R. (ed.). **Discourse Analysis of Biblical Literature: what it is and what it offers**. Semeia Studies. Atlanta: Scholars' Press, 1995. BERGEN, R. D. (ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, 1994.

³³¹ Uma abordagem investigada e criticada por James Barr em 1961 em referência ao método de análise teológica do dicionário teológico do NT de Kittel a qual simplesmente ignora a discussão da relação entre palavra e conceito (cf. BARR, J. **The Semantics of Biblical Language**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004, p. 207ss.).

³³² CROATTO, 1986; BODINE, 1995, p. 1-18.

Para a abordagem semiótica, isso significa que:

Na grande diversidade de concepções sobre o sentido, ao menos uma constante delinea-se: distingue-se quase sempre a significação como produto, como relação convencional ou já estabelecida, da significação em ato, da significação viva, que parece sempre ser mais difícil de apreender. Entretanto, apesar da dificuldade, é a segunda perspectiva que nós escolheremos, pois o campo do exercício empírico da Semiótica é o discurso, e não o signo: a unidade de análise é um texto, seja ele verbal ou não-verbal.³³³

Portanto, nessa perspectiva, a análise linguística não se resume a explicar as formas gramaticas e semânticas do texto como subsídio à interpretação da passagem, mas se interessa pelas construções que a linguagem, a forma, o estilo e a composição da unidade literária evocam para a construção do discurso ou da mensagem.

2.2.3 Desenvolvimento das ciências bíblicas

As ciências bíblicas, naturalmente, tem se desenvolvido através dos séculos de interpretação bíblica e sido, às vezes mais, às vezes menos, influenciadas por desenvolvimentos em outras áreas do conhecimento. Desde os tempos dos pais da igreja quando se buscava o sentido literal e/ou espiritual do texto e, mesmo antes disso, quando autores do Novo Testamento procuraram fazer sentido de promessas do Antigo Testamento, sem dizer dos tradutores da versão grega do AT e dos próprios autores tardios do AT que procuraram atualizar as antigas tradições de Israel, a interpretação bíblica lançou mão de referenciais teóricos externos ao seu próprio conteúdo como forma de disciplinar e sistematizar uma leitura que fizesse sentido de toda a revelação e história bíblicas para o leitor de cada geração. Por isso, convém mencionar alguns desses momentos significativos da história da exegese, particularmente nos desenvolvimentos mais recentes no que diz respeito ao emprego de diversas ferramentas das ciências históricas, literárias e linguísticas na interpretação bíblica.

Edgar Krentz sugere três momentos da história do cristianismo em que houve intenso debate e controvérsia sobre a interpretação da Bíblia, momentos marcados por uma busca do verdadeiro sentido da mensagem bíblica e uma discussão sobre como ela deveria ser lida. O primeiro momento foi na igreja primitiva

³³³ FONTANILLE, 2007, p. 29.

em que a controvérsia era contra as interpretações rabínicas em torno do sentido cristológico do AT. O segundo momento foi na Reforma protestante em que se buscava o sentido único das Escrituras, rompendo assim com os múltiplos sentidos, conforme tinha sido popularizado no período Medieval. O terceiro momento refere-se ao surgimento da crítica bíblica em que o debate assume contornos filosóficos e históricos. Nesse período, o debate se intensifica e se polariza entre os que defendem os métodos críticos e aqueles que entendem que esses métodos distanciam a Bíblia da tradição cristã e da igreja.³³⁴

Se o período da patrística, no que se refere à interpretação da Bíblia, foi marcado mais por interesses dogmáticos, e mesmo as questões críticas de autoria e autenticidade apostólica visavam acima de tudo estabelecer a canonicidade dos escritos, portanto, firmar o seu caráter normativo e dogmático para a igreja, a Reforma protestante, como faceta teológica, eclesiástica e hermenêutica da Renascença, de fato, inaugura um novo momento e um novo espírito em relação à leitura das Escrituras. Rompe-se com a tradição eclesiástica como mediadora do significado das Escrituras e determinante das questões de teologia, optando-se, em vez disso, pela mediação da razão humana para a compreensão do sentido literal das Escrituras. Assim, o texto é elevado acima das tradições e dos dogmas da igreja, e o leitor/intérprete, pela mediação do Espírito Santo, é o sujeito da compreensão e aplicação do sentido verdadeiro da Bíblia.³³⁵ Como descreve Gilbert,

Travava-se antes de tudo de voltar ao texto, à sua letra, de maneira a arrancá-lo e limpá-lo das escórias, silvedos e brenhas diversos, sob os quais desaparecera há séculos: tais eram, com efeito, os termos e expressões que se encontram sob a pena de todos esses homens [...]³³⁶

Essa volta ao texto e o resgate do leitor como sujeito de interpretação abrem caminho para o livre exame do texto bíblico. É bem verdade, que os reformadores estabeleceram uma chave de leitura que determinasse a verdadeira interpretação. Se, como Lutero, Cristo era o centro das Escrituras ou, como Calvino, a analogia da fé, esse livre exame estava demarcado por uma interpretação dentro do contexto da

³³⁴ KRENTZ, 1975, p. 1-3.

³³⁵ KRENTZ, 1975, p. 7-10.

³³⁶ GILBERT, 1995, p. 142. Apesar de Gilbert também expressa sua crítica ao fato de que os reformadores e humanistas arrancaram a Bíblia de “sua única recepção na Igreja para se tornar um objeto comercial oferecido à livre escolha de quem quer que fosse” (p. 141).

fé e da proclamação das Escrituras, portanto, o sentido verdadeiro das Escrituras era determinado primordialmente pela analogia da fé e pelo sentido cristológico.

Nos séculos que se sucederam, a razão se eleva sobre os critérios de fé, e surge uma crítica bíblica a princípio interessada no sentido histórico e literal das Escrituras, mas que avança para uma crítica histórica, literária e redacional a qual busca, sobretudo, reconstruir os diferentes estágios de composição do texto e o pano de fundo sociocultural em que determinado texto se originou.

Nesse período, também, o texto ocupa lugar central de investigação. É o texto e o seu contexto que importam ser explicados e compreendidos. Mas é particularmente o seu sentido histórico que se destaca como o real sentido das Escrituras. Essa perspectiva, desde seu início, foi recebida com resistência ou completamente rejeitada por diversos setores da igreja cristã. Conseqüentemente, houve um distanciamento entre o estudo histórico-crítico das Escrituras e o estudo teológico-doutrinário, tendendo, naturalmente, para uma polaridade de sentidos em que cada campo defendia a sua interpretação como sendo o sentido verdadeiro das Escrituras. Por outro lado, houve muitos esforços para conciliar as duas abordagens e compreender que as abordagens histórico-críticas serviriam de investigação preliminar e fundamental para a compreensão teológica. Desse modo, de um lado, a crítica bíblica passa a ter uma finalidade teológica e, de outro, a articulação teológica se fundamenta numa construção crítica.³³⁷

Se esse espírito retrata, grosso modo, o ambiente da interpretação bíblica desde o século XVII, nas últimas décadas um novo momento interpretativo tem marcado a pesquisa bíblica. O surgimento de uma nova abordagem literária que reflete os desenvolvimentos da pesquisa crítica literária do final do século XX tem influenciado a pesquisa bíblica e aberto outros caminhos de interpretação bíblica. Embora ela abranja aspectos de abordagens literárias histórico-críticas, como análise de gênero e forma, elementos de estilo e retórica, essa abordagem literária está menos interessada nos aspectos diacrônicos do texto e mais identificada com uma análise primordialmente dos elementos sincrônicos do texto. Portanto, ela volta-

³³⁷ Essa relação entre teologia e história já se vê presente do discurso de Johann P. Gabler, em 1787, em que propõe a distinção entre teologia bíblica e teologia dogmática (GABLER, J. P. An Oration on the Proper Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each. In: OLLENBURGER, B. C., MARTENS, E. A., HASEL, G. F. (Eds.). **The Flowering of Old Testament Theology**. Sources for Biblical and Theological Study. V. 1. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992, p. 497.

se ao texto como produto final constituído de uma unidade, e vê o texto como um fim em si mesmo. Contudo, além do aspecto da textualidade, essa crítica literária também tem buscado no modelo de comunicação da teoria dos atos de fala o referencial filosófico de análise do texto.³³⁸

Ainda que muitas vezes essa abordagem não aprofunde a discussão teórica do significado ou de teorias da linguagem, ela procura delimitar-se como campo de análise muito mais sincrônica do que diacrônica do texto.³³⁹ Isso fica evidente, particularmente, nos estudos de Isaías. Boa parte da discussão recente sobre a unidade de Isaías revela uma busca, ainda que não declarada, por sustentar o sentido da mensagem do livro em uma base literária ou teológica. As questões histórico-críticas de identificação do autor(es), redator(es), tradições e fontes de uma passagem caminham para uma síntese e uma busca pela compreensão do texto na perspectiva de todo o livro, como fica claro na afirmação de B. W. Anderson:

Hoje os estudiosos começam passar da análise para a síntese na interpretação do livro de Isaías. A prática comum de separar o livro em várias partes distintas, cada uma delas compreendida à parte do todo, está dando lugar a esforços exploratórios de compreender a unidade do todo e a dinâmica teológica da tradição isaiânica.³⁴⁰

Na perspectiva linguística, essa tendência reflete a preocupação mais literária que histórica, mais interessada nas marcas discursivas do todo do que nas cesuras de estilo, vocabulário e semântica do texto. Isso não significa desprezar os elementos históricos e contextuais do texto, mas representa uma mudança de ênfase. Significa, então, valorizar as repetições, tensões e supostas contradições históricas e textuais como elementos literários significativos para a construção do sentido do texto e do relato narrativo ou poético.

As análises semiótica e discursiva são também um modelo de análise textual que tem encontrado seu espaço na pesquisa bíblica e tem sido adotada por

³³⁸ POWELL, M. A. **What is Narrative Criticism?** New Testament Series. Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 7-9; VANHOZER, 2005, p. 246.

³³⁹ Childs faz breve alusão a isso em seu comentário (B. S. CHILDS. **Isaiah**. Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001). Uma síntese dessa discussão encontra-se em R. RENDTORFF. *The Book of Isaiah: a complex unity. Synchronic and diachronic reading*. In: MELUGIN, R. F., SWEENEY, M. A., 2006, p. 32-49.

³⁴⁰ Today scholars are beginning to move from analysis to synthesis in the interpretation of the Book of Isaiah. The established practice of separating the book into several discrete parts, each of which is viewed in isolation from the whole, is giving way to exploratory efforts to understand the overall unity and the theological dynamic of the Isaiah tradition (B. W. ANDERSON apud R. RENDTORFF, 2006, p. 32).

exegetas e biblistas para, numa outra perspectiva, construir o discurso que se manifesta no texto. Como afirma Croatto:

De fato, toda leitura é produção de um discurso e, portanto, de um sentido, a partir do texto. Não se lê um sentido, mas sim um texto, um relato numa operação que coloca em ação a competência deste, estudada pela semiótica.³⁴¹

O biblista Daniel Patte tem se ocupado com a aplicação da semiótica greimasiana à exegese bíblica e, por isso, tem também se preocupado em esclarecer como essa abordagem pode contribuir e tornar-se parceira da exegese histórico-crítica. Ele procura mostrar como é possível superar as tensões entre as duas abordagens e integrar aspectos metodológicos de cada um dos campos ao labor exegetico.³⁴² Uma das importantes questões que ele procura responder é se é possível empregar a semiótica para tratar de questões suscitadas pela exegese histórico-crítica. Na busca de uma resposta, Patte reconhece que cada abordagem tem o seu próprio modo de elucidar o significado de textos, portanto, não deve pretender reduzir a exegese a um ou ao outro campo. Desse modo, Patte reconhece que o significado é multi-dimensional e, conseqüentemente, relacional, tanto para a exegese histórico-crítica quanto para a exegese semiótica estrutural. São justamente essas características que permitem também que ambas as abordagens possam partilhar dos benefícios da análise da outra. Desse modo, não se pretende identificar 'o' significado de um texto, mas perceber que seu significado é encontrado através da aplicação de diversas análises e perspectivas críticas.³⁴³

Assim como os desenvolvimentos das ciências hermenêuticas e linguísticas foram desde uma busca por compreensão do texto literário através de ferramentas de análise que permitiam disciplinar a busca do significado inserido no próprio texto e na intencionalidade do autor ali expressa, passando por interesses históricos, os quais se tornaram sensíveis ao contexto histórico cultural em que o texto foi produzido, chegando à preocupação com os condicionamentos culturais, sociais e ideológicos do leitor contemporâneo do texto, assim também a exegese bíblica percorre semelhante trajetória. A interpretação bíblica também foi dominada por questões epistemológicas que buscavam a maneira correta de se abordar o objeto

³⁴¹ CROATTO, 1986, p. 23.

³⁴² Patte resume bem as questões que estão em jogo nessa transição da investigação histórico-crítica para uma "semiótica-estrutural" e a contribuição de cada uma delas (PATTE, 1990, p. 3-5, 25ss.).

³⁴³ PATTE, 1990, p. 25, 28-30.

de investigação, o texto bíblico; procurou também resgatar o contexto histórico da produção do texto e, influenciada pelos desenvolvimentos hermenêuticos e linguísticos, se deixou governar pelo leitor. Por isso, a leitura e exegese bíblica apresenta hoje, como provavelmente sempre apresentou, enorme desafio, a qual requer de toda análise mais objetiva uma compreensão desses desenvolvimentos que, no mínimo, condicionam a nossa leitura de um texto bíblico.³⁴⁴

Levando em conta semelhante análise, Walter Brueggemann retrata o ambiente atual de interpretação ou a “nova situação intelectual” de leitura como contextual, local e pluralista. É contextual, pois os condicionamentos socioculturais do leitor afetam e influenciam o modo de leitura e interpretação; não só isso, mas podem ser determinantes para a interpretação. É local à medida em que dificilmente se estabelece interpretações universais, aplicáveis indistintamente a todas as realidades. É pluralista, uma vez que sua validade não anula outras interpretações.³⁴⁵

Se essa descrição aparenta uma era de incertezas, de ausência de objetividade de análise textual, de relativismo e subjetivismo de leituras, por outro lado, as intensas discussões e definições teóricas sobre o significado produzidas nas últimas décadas podem justamente indicar que esta era demanda e busca elementos referenciais específicos e concretos de análise. Esse ambiente favorece não só novas pesquisas de análise como também a possibilidade de aplicação de múltiplas abordagens simultaneamente, resultando assim, no enriquecimento da compreensão de textos.

A análise semiótica discursiva é uma abordagem que poderá associar-se às pesquisas histórica e literária da Bíblia, já solidificada por sua metodologia, e contribuir para a leitura e interpretação do texto bíblico seja na perspectiva da pesquisa acadêmica, da articulação teológica ou da comunidade da fé. Ainda que dentro do estudo da linguística a semiótica discursiva tenha surgido como reação a um estruturalismo eminentemente teórico e abstrato que abandonou o interesse pela beleza e os efeitos da leitura de um texto, e ainda que o próprio estruturalismo seja uma reação dentro da linguística a um estudo puramente filológico, no contexto da

³⁴⁴ Ver importante levantamento de Thiselton e Oliveira sobre as abordagens recentes do sentido do texto THISELTON, A. **New horizons in Hermeneutics: the theory and practice of transforming biblical reading.** Grand Rapids: Zondervan, 1992; OLIVEIRA, 2001, p. 117ss.

³⁴⁵ BRUEGGEMANN, W. **Texts under Negotiation: the Bible and Postmodern Imagination.** Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 8-9.

exegese bíblica a análise sêmio-discursiva se posiciona como complemento ou reação a análises que distanciaram o texto de seu leitor contemporâneo. Talvez pela própria prática da leitura e interpretação bíblica no Brasil e na América Latina não se percebe tanto esse distanciamento das abordagens críticas, aí, então, a semiótica pode situar-se muito mais como parceira a abordagens históricas que já possuem uma aplicabilidade e intencionalidade de tornar o texto vivo nas comunidades de leitura.

2.3 Elementos teóricos norteadores da presente pesquisa

Diante da discussão sobre os desenvolvimentos recentes no campo da hermenêutica, da linguística e da exegese bíblica, cabe agora explicitar os fundamentos teóricos dessa pesquisa. Desde a publicação original da **Semântica estrutural** de A. J. Greimas em 1966, na qual o autor fundamenta sua teoria da significação, muitos estudos e desenvolvimentos se seguiram dentro da semiótica greimasiana e inúmeras publicações procuram sintetizar a abordagem em forma de um método de análise. Disso se constata, como já observado, que alguns elementos teóricos fundamentais da semiótica greimasiana são o conceito de estrutura do sentido, a noção do percurso gerativo, e a delimitação do discurso como objeto de análise da semiótica. Além desses elementos, outros dois se desenvolveram mais recentemente que procuram analisar a partir do discurso a sociedade e as paixões do texto. É a partir desses conceitos que podemos formular a metodologia.³⁴⁶

Por conceito de estrutura, entende-se, em primeiro lugar, a distinção e a relação entre significado e significante, e a noção de sintagma. Benveniste diz:

Isso é o que faz com que a língua seja um sistema em que nada signifique em si e por vocação natural, mas em que tudo signifique em função do conjunto; a estrutura confere às partes a sua 'significação' ou a sua função.³⁴⁷

O texto é visto como “um todo de significação”. Isso implica em reconhecer que o sentido do texto não está na soma de suas partes, mas no conjunto, organização e

³⁴⁶ FIORIN, J. L. (**As astúcias da enunciação**: as categorias de pessoa, espaço e tempo. 2ª edição. São Paulo: Ática, 2005, p. 9-25); FIORIN, J. L. (**Em busca do sentido**: estudos discursivos. São Paulo: Contexto, 2008, p. 15-23); FONTANILLE, 2007, p. 29-46; e SOUZA (2006) expõem alguns aspectos teóricos dos desenvolvimentos dos estudos semiológicos.

³⁴⁷ BENVENISTE, 2005, p. 24.

estrutura do texto;³⁴⁸ nas palavras de Greimas, “nas continuidades e descontinuidades” da significação. Desse modo,

1. Um só termo-objeto não comporta significação. 2. A significação pressupõe a existência da relação: é o aparecimento da relação entre os termos que é a condição necessária da significação.³⁴⁹

A partir dessa conceituação elementar, procura-se ir além da abordagem que permanece restrita à definição de termos, a extrair o sentido de uma palavra ou frase e a desvendar o sentido de uma passagem encerrado em uma expressão; procura-se, então, entender os mecanismos de significação do texto, de como o texto constrói o significado a partir não só de sua organização formal ou textual como também de sua organização ou estrutura do sentido. Passa-se, então, a elaborar percursos distintos de análise do plano de expressão e do plano de conteúdo.³⁵⁰ O plano de expressão é a manifestação em *lexemas* das unidades de sentido, ou seja, do conteúdo. Refere-se ao texto em sua forma semântica, sintática, poética, estilística. Entretanto, a relação entre expressão e conteúdo, ou significado e significante, não é estática. É justamente a relação entre o conteúdo e a sua expressão, ou o conteúdo e a forma com que se manifesta no discurso, que possibilita a apreensão do sentido.

Ao estabelecer essas condições, a Semântica Estrutural desiste do objetivo de descrever exaustivamente o plano do conteúdo das línguas naturais e passa a se conceber como uma teoria do texto, visto como um todo de significação. Visa ela, então, menos a descrever o que o texto diz, mas como o texto diz o que diz, ou seja, os mecanismos internos de agenciamento de sentido.³⁵¹

Metodologicamente, significa que analisaremos o texto em dois momentos distintos. O primeiro momento, envolve a análise do plano de expressão que consiste da delimitação do texto, da análise de sua organização, segmentação e estrutura, da anotação de seu estilo e forma.³⁵² No segundo momento, analisaremos o conteúdo

³⁴⁸ FIORIN, 2008, p. 17.

³⁴⁹ GREIMAS, A. J. **Semântica estrutural**. Trad. Haquita Osakape, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 28.

³⁵⁰ Termos usados por diferentes autores que significam praticamente a mesma coisa: significante-significado, língua-fala, conteúdo-expressão, inteligível-sensível, mundo interior-mundo exterior (FONTANILLE, 2007, p. 30).

³⁵¹ FIORIN, 2008, p. 17.

³⁵² ZABATIERO, 2007, p. 34-38.

por meio de um percurso gerativo, que é outro elemento constitutivo da teoria e da análise semiótica. Fiorin o sintetiza assim:

Percurso gerativo é constituído de três patamares: as estruturas fundamentais, as estruturas narrativas e as estruturas discursivas. Vale lembrar que estamos no domínio do conteúdo. As estruturas discursivas serão manifestadas como texto, quando se unirem a um plano de expressão no nível da manifestação. Cada um dos níveis do percurso tem uma sintaxe e uma semântica.³⁵³

Consiste em abstrair elementos do plano de expressão e analisar como esses elementos estruturam o significado no discurso.

Os três “patamares” ou níveis do percurso gerativo representam uma crescente abstração. Em primeiro lugar, analisa-se a estrutura discursiva, a análise do sujeito no tempo e no espaço, e como são caracterizados.³⁵⁴ Ainda no nível discursivo, procura-se tematizar as expressões do texto e identificar as relações intertextuais e interdiscursivas.³⁵⁵ No nível narrativo, dá-se um passo em direção à abstração do conteúdo, dos temas e das figuras do texto, e procede-se à análise dos sujeitos da ação de acordo com um programa ou percurso narrativo, por meio do qual se constrói a relação do sujeito com seu objeto valor, isto é, o objeto da ação, o que se pretende alcançar. Bertrand fala de “três posições relacionais”: a do sujeito em relação ao seu objeto, a do destinador em relação ao sujeito-destinatário e a do objeto; e as reduz em três percursos: do sujeito, do destinador-manipulador e do destinador-julgador.³⁵⁶ Suas ações são analisadas dentro de um percurso actancial, pelo qual se descreve a manipulação, a competência, a performance e a sanção do sujeito e do destinador.³⁵⁷ Por fim, no nível fundamental, analisa-se a semântica da passagem por meio do quadrado semiótico. Esse esquema revela a estrutura fundamental dos valores explicitados no texto e destacados no nível narrativo.

O terceiro elemento constitutivo da teoria semiótica é a noção de discurso como unidade de sentido. Fontanille o define como “um conjunto cuja significação não resulta da simples adição ou combinação da significação de suas partes [...] uma instância de análise na qual a produção, isto é, a enunciação, não poderia ser

³⁵³ FIORIN, 2008, p. 20.

³⁵⁴ BERTRAND, 2003, p. 93-97; ZABATIERO, 2007, p. 50-51.

³⁵⁵ BERTRAND, 2003, p. 156-157; ZABATIERO, 2007, p. 64-65.

³⁵⁶ BERTRAND, 2003, p. 289, 295.

³⁵⁷ BERTRAND, 2003, p. 301; ZABATIERO, 2007, p. 106.

dissociada de seu produto, o enunciado.”³⁵⁸ Pode ser entendido como a mediação ou manifestação do conteúdo num plano de expressão.³⁵⁹ Greimas mesmo define discurso como:

[...] a manifestação da linguagem [...], a única fonte de informações sobre as significações imanentes a essa linguagem. É aliás, por esta razão, que o identificamos, desde o início, com a língua-objeto.³⁶⁰

Para efeitos metodológicos, isto significa que não nos limitaremos a analisar conceitos, temas, frases, contexto histórico ou literário da composição, mas prosseguiremos a considerar que o sentido do discurso determina o sentido das partes.

A análise da sociedade se dá por intermédio do discurso, mais precisamente da “narratividade”, pela qual se identifica um objeto-valor, que é o alvo da ação no discurso. Através do percurso narrativo canônico, a análise da manipulação, competência, performance e sanção do sujeito da ação, do destinador-manipulador e do destinador-julgador, elabora-se uma síntese em que se procura responder como o texto interage com seu meio social, religioso, cultural, político, econômico, etc. O texto pode sugerir conflitos de valores ou de competências que apontam para a situação de vida do sujeito social.³⁶¹

Por fim, o último elemento é a análise das paixões dos sujeitos, aqueles efeitos de sentido “escrito e codificado na linguagem”.³⁶² Uma análise que qualifica os sujeitos em relação aos objetos-valor e possibilita construir a identidade do sujeito, seja individual ou social. Não se trata propriamente de buscar palavras e temas no texto que expressem paixões como ‘alegria’, ‘tristeza’ etc, mas de “buscar as formas e esquemas sintáticos que produzem os *efeitos de sentido passionais* do discurso”.³⁶³

A abordagem metodológica se propõe a colocar em funcionamento esses elementos essenciais da semiótica.

³⁵⁸ FONTANILLE, 2007, p. 86.

³⁵⁹ Várias acepções do discurso, inclusive no uso contemporâneo, são oferecidas em CHARAUDEAU, P; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Editora Contexto, 2004, p. 168-170.

³⁶⁰ GREIMAS, 1973, p. 55.

³⁶¹ BERTRAND, 2003, p. 305-307; ZABATIERO, 2007, p. 103-106.

³⁶² BERTRAND, 2003, p. 358.

³⁶³ FONTANILLE, 2007, 217.

2.4 Explicitação do método

Diante disso, como proceder metodologicamente? Benveniste aponta o caminho, a análise das partes:

Ao invés de considerar-se cada elemento em si e de procurar-se a sua 'causa' num estado mais antigo, encara-se cada elemento como parte de um conjunto sincrônico; o 'atomismo' dá lugar ao 'estruturalismo'. Isolando-se dentro do dado linguístico segmentos de natureza e de extensão variável, arrolam-se unidades de vários tipos; somos levados a caracterizá-las por níveis distintos cada um dos quais deve ser descrito em termos adequados. Daí um grande desenvolvimento da técnica e da terminologia da análise, pois todas as operações devem ser explícitas.³⁶⁴

A partir desse embasamento teórico, a análise do texto compreende inicialmente duas etapas distintas. A primeira consiste da análise no nível da expressão, ou seja, do texto enquanto entidade que reúne um sistema de signos gramaticais, sintáticos, semânticos e literários, dos significantes linguísticos. A segunda etapa consiste da análise do conteúdo, do sistema de significados e construções de sentido.

A análise no nível da expressão iniciará com a delimitação do texto, discussão de questões textuais, preparação de uma tradução e o levantamento de elementos textuais pertinentes para a análise do conteúdo.

O segundo grande passo da análise será a análise do conteúdo ou do discurso, que abrange os três níveis ou etapas do percurso gerativo. Inicialmente, no nível discursivo, identificaremos os sujeitos no tempo e no espaço, e como são caracterizados. A partir da intertextualidade e da interdiscursividade nos ocuparemos com o lugar do texto em sua cultura e sociedade. Essa análise não traz para primeiro plano as questões da crítica redacional, das fontes, das tradições e canônica, isto é, não se pretende determinar a origem ou mesmo a autenticidade de frases ou ideias do texto em relação a outros escritos anteriores e outros autores. Pretende-se mostrar como o texto se apropria por citação ou alusão de outros textos e discursos para produzir um sentido. Brevard Childs, no contexto de sua proposta canônica, reconhece a importância da análise intertextual:

[...] uma das mais importantes compreensões recentes da interpretação é o reconhecimento da função da intertextualidade (cf. Beuken). O desenvolvimento de uma grande composição muitas vezes se dá pelo uso de um eco consciente de um núcleo anterior de textos escritos ou orais [...] O fato de que nem sempre se pode determinar em que direção a

³⁶⁴ BENVENISTE, 2005, p. 23.

intertextualidade se move, é um alerta contra a tentativa de atribuir demasiada importância à recuperação das trajetórias sequenciais como elemento chave para o significado.³⁶⁵

Nesse nível discursivo, será importante destacar os diversos aspectos retóricos e estilísticos do texto, assim como destacar os temas e figuras do texto.

A etapa ou nível envolve a análise da narratividade através do programa narrativo. Este requer explicação mais detalhada.

O primeiro conceito é o do *programa narrativo*. Consiste em descrever a relação entre sujeito e objeto, “núcleo de toda narratividade”, de acordo com Bertrand, que também o define:

O programa narrativo articula dois enunciados básicos: os enunciados de estado e os enunciados de fazer [...] A narrativa mínima se baseia assim na transformação de um ‘estado de coisas’, pela privação ou pela aquisição, que resultam de um predicado de ação.³⁶⁶

Então, toda ação visa aproximar ou afastar o sujeito de seu alvo. Na linguagem semiótica diz-se que o sujeito está em conjunção ou está em disjunção de seu objeto-valor.

Outro elemento conceitual importante é o do sujeito, ou dos actantes. Conforme já apresentado, Bertrand fala de três “actantes posicionais”: o sujeito em relação ao seu objeto-valor, o destinador-manipulador e o destinador-julgador. A partir dessa análise identifica-se as paixões do texto, os sujeitos sociais que dão sentido ao discurso.

A exegese bíblica que, via de regra, trata de categorias de autor/redator e de destinatários, dedica boa parte de seu esforço analítico reconstruindo histórica ou literariamente a figura do autor e dos destinatários reais ou intencionados. Normalmente, essa reconstrução parte de evidências internas do texto, em alguns casos, auxiliada com dados extratextuais, principalmente, de caráter histórico, cultural e social. Esse tipo de reconstrução oferece elementos significativos de compreensão e interpretação de um texto à medida que lança luz no ambiente histórico, social, cultural e religiosos de seus primeiros ouvintes/leitores. Porém, nem

³⁶⁵ ...one of the most important recent insights of interpretation has been the recognition of the role of intertextuality (cf. Beuken). The growth of the larger composition has often been shaped by the use of a conscious resonance with a previous core of oral or written texts [...] The fact that one cannot always determine the direction in which the intertextual reapplication flows is a warning against assigning too much importance on the recovery of sequential trajectories as the key to meaning (CHILDS, 2001, p. 4).

³⁶⁶ BERTRAND, 2003, p. 291.

sempre é possível estabelecer com exatidão os elementos contextuais, e nem todo texto oferece evidências internas suficientes para situá-lo historicamente. Em geral, essa tarefa é feita a partir de evidências externas e de comparação com outros textos. De todo modo, essa tarefa pode incorrer em dois problemas que influenciam negativamente a interpretação do texto: primeiro, que essa reconstrução fecha, condiciona e absolutiza uma interpretação do texto; em segundo lugar, muitas vezes uma reconstrução com dados extratextuais são aplicadas de volta ao texto e determinam a interpretação deste sem a consideração das particularidades de texto e do estilo de seu autor ou, nos termos semióticos, dos percursos temáticos, figurativos e narrativos do texto.³⁶⁷

Na análise semiótica, é preciso disciplinar a leitura e não confundir a análise do percurso actancial com essa busca pelo referente do autor/redator e do destinatário. A análise actancial desenvolve, a partir do texto, uma estrutura abstrata das ações modais. É também uma busca do sentido ou da dimensão social do texto, porém, não a partir de dados extratextuais, mas a partir do percurso narrativo das ações modais.

Então, o sujeito e o destinador são analisados através de quatro elementos do percurso narrativo. A manipulação define um *querer* ou um *dever* que motiva a ação. A competência definirá o *saber-fazer* e o *poder-fazer* do sujeito. A performance estabelece o *fazer-fazer* e o *fazer-ser*. Finalmente, há uma sanção positiva ou negativa que julga se o sujeito alcançou satisfatoriamente o seu alvo, sua intenção ou objeto-valor. Essa análise pode ser representada a partir do sujeito, do destinador-manipulador e/ou do destinador-julgador. Como diz Bertrand:

[...] um contrato entre o Destinador e o sujeito fixa os valores e a missão, o sujeito adquire as competências (conhecimentos, meios de agir, etc) para executar a ordem e cumprir seu compromisso, realizando a ação (a performance propriamente dita), até que o Destinador, no fim do percurso, verifique a conformidade da ação cumprida às condições do contrato, e retribua ou puna, trazendo assim sua contribuição ao contrato inicialmente estabelecido.³⁶⁸

O pressuposto dessa análise é que as intenções, os conflitos, as polêmicas sociais, políticas, culturais, religiosas, etc, estão inscritos no discurso e podem ser identificados ou reconstruídos por meio dessa abstração das ações dos sujeitos do

³⁶⁷ cf. ZABATIERO, 2007, p. 104.

³⁶⁸ BERTRAND, 2003, p. 295

discurso e das relações dos sujeitos com seus objetos-valor. Isso nos possibilitará ler o texto em diálogo com seu mundo social, religioso, político e histórico.

Pretende-se por meio dessa abordagem metodológica proceder a uma leitura de Isaías 65.17-25 que não só vá além das discussões exegéticas de redação, autoria e contexto histórico, mas que identifique como seu interlocutor constrói o sentido de salvação nos temas e nas figuras do discurso, assim como nos percursos das ações dos sujeitos do discurso. É preciso, além de entender o momento histórico do texto, os conflitos existentes na comunidade, procurar entender como a ideia de salvação é construída e caracterizada.

Em síntese, nossa tarefa não pretende desvendar um sentido encerrado no texto, um sentido estático. Estamos interessados na significação.³⁶⁹ Na busca pelo sentido, deslocamos o foco da análise do significado das palavras, frases e sentenças para o significado do discurso. O discurso determina o sentido das sentenças. Nesses termos uma análise semiótica discursiva se propõe a tomar como elemento determinante do sentido o discurso:

A escolha que fizemos, que foi por uma semiótica do discurso, obriga-nos a considerar que a significação global, a do discurso, rege a significação local, a significação das unidades que o compõem.³⁷⁰

Entretanto, o objeto de nossa análise é o texto bíblico. Isso nos situa na tradição da exegese bíblica que utiliza instrumentos analíticos de outras disciplinas, inclusive da linguística, com a finalidade de estabelecer, conceituar e aplicar os instrumentos de análise para a compreensão da mensagem bíblica.

³⁶⁹ FONTANILLE, 2007, p. 31-32.

³⁷⁰ FONTANILLE, 2007, p. 33.

3 O PLANO DA EXPRESSÃO: O TEXTO

A análise do texto na perspectiva sêmio-discursiva envolve dois passos metodológicos gerais. O primeiro é a análise do plano de expressão. Seguiremos a sugestão de Dennis Bertrand de “inicialmente, [nos] atermos ao texto propriamente dito, em reconhecer sua autonomia relativa de objeto significante”.³⁷¹ O segundo, que será objeto de análise do próximo capítulo, é a análise do plano do conteúdo.

A análise do plano de expressão envolve a definição do texto, a delimitação de sua unidade literária ou discursiva e a observação de elementos textuais, gramaticais, sintáticos, estilísticos e retóricos que servirão de base para a análise do conteúdo.

Em se tratando de um texto do Antigo Testamento, a questão é mais complexa. Primeiro, porque as delimitações existentes no texto (capítulo, versículos, parágrafos, etc.) não são rigorosamente estabelecidas, sem levar em conta questões diacrônicas do processo de composição do texto. O segundo fator de complexidade é definir a versão ou tradução do texto. Seria possível argumentar que para o propósito de uma análise sêmio-discursiva não é necessária a investigação do texto hebraico ou da tradução grega, bastaria adotar uma tradução vernácula, ou mesmo uma tradução própria, e desenvolver toda a análise a partir dessa tradução. Mesmo porque, uma tradução já implica, de algum modo, a construção de sentido, portanto, a construção de um novo texto e um novo discurso! Além do mais, não se pretende investigar as formas do texto hebraico, e, sim, a construção de sentido no discurso e, para isso, as versões e traduções não divergem substancialmente a ponto de refletir drasticamente na produção de sentido.

De fato, uma análise do texto hebraico de uma unidade literária nos termos das gramáticas hebraicas tradicionais que privilegiam formas sobre função, lexemas sobre sintágmata, morfologia sobre sintaxe, ou mesmo, orações e sentenças sobre o discurso, poderá produzir pouco resultado efetivo para a construção do sentido do discurso ou produzir uma análise essencialmente restrita às formas e funções no nível da oração ou da sentença em detrimento de sua função no sentido do discurso.

A gramática de Bruce K. Waltke e M. O'Connor aponta para alguns desses problemas e pretende ser uma contribuição modesta a uma gramática discursiva,

³⁷¹ BERTRAND, 2003, p. 23.

embora, por “razões lógicas e práticas” se contentem com uma gramática mais tradicional.³⁷² Além do mais, o estudo da gramática hebraica tem sido revisto na perspectiva de novos desenvolvimentos da linguística e da influência de teorias de análise do discurso sobre o estudo da língua. Ainda que não haja uma obra de referência de uma gramática hebraica do discurso, há esforços de hebraístas no sentido de analisar o texto hebraico não apenas no nível das orações e sentenças, e sim, do discurso. Por isso, fala-se de “linguística textual”, “sintaxe narrativa” ou “gramática textual”.³⁷³

Portanto, depois de discutir as questões de composição, os problemas textuais e a delimitação da perícopes, analisaremos o texto hebraico, mas, em vez de traduzi-lo a partir da morfologia, delimitaremos as orações, faremos breve observação sobre sua função sintática e apresentaremos a tradução com algumas justificativas.

3.1 Delimitação do texto

Devido ao longo processo de composição dos textos bíblicos e da intensa atividade crítica dos textos, não se pode tomar uma passagem como pressuposta. É preciso que se definam os limites da perícopes. Esse processo envolve um aspecto diacrônico, que diz respeito ao processo de composição e de formação do texto, e um processo sincrônico, que parte da atual composição e forma do texto e procura extrair uma ‘fatia’ do texto, ou seja, seccionar internamente o texto para delimitar o objeto de estudo. Em geral, essa análise sincrônica é influenciada também pelas marcas redacionais, de gênero e forma, e de estilos que evidenciam também o processo de composição.

No capítulo 2, já apresentamos uma síntese de algumas das principais questões atuais sobre a composição e a delimitação da perícopes de Isaías 65.17-25, por isso, não é o objetivo aqui retomar à discussão exegética. Entretanto, conforme indicado anteriormente, neste capítulo pretende-se apresentar os argumentos da delimitação da perícopes e, antes disso, uma síntese sobre a formação do texto.

³⁷² WALTKE, B. K.; O’CONNOR, 1990, p. 54.

³⁷³ Cf. VAN DER MERWE, 2002, p. 1-20.

3.1.1 História da composição

A história da composição de Isaías 65.17-25 envolve pelo menos os seguintes aspectos: contexto original, a história da transmissão e o processo de redação final. Naturalmente, não é possível resgatar a história de composição e transmissão da perícopes sem a análise do livro de Isaías e, particularmente dos capítulos 56-66, que se convencionou chamar de Terceiro Isaías.³⁷⁴ Por isso, abordaremos primeiro a discussão sobre a composição de Isaías e, em seguida, abordaremos questões de composição e redação específicas de Isaías 65.17-25.

3.1.1.1 Composição de Isaías

O livro de Isaías tem sido objeto de intensa crítica autoral e redacional. Tradicionalmente, todos os 66 capítulos de Isaías eram atribuídos a um único profeta de mesmo nome que viveu no século VIII a.C., no tempo dos reis de Judá Uzias, Jotão, Acaz e Ezequias (Is 1.1), época de significativo avanço do império assírio sob Tiglate-Pileser, que ameaçava, entre outras nações, Israel e Judá. O profeta vê esse avanço como sinal da disciplina de Javé contra seu povo, anuncia o exílio de Judá e a destruição de Jerusalém e, posterior, restauração do povo e das nações.³⁷⁵

De acordo com esta posição, o profeta Isaías do século VIII atuou por mais de 64 anos e é o autor de praticamente a totalidade dos 66 capítulos do livro. Admite-se, contudo, que seus oráculos foram colecionados, preservados e agrupados por sacerdotes no templo.³⁷⁶

Com o surgimento da crítica bíblica, percebeu-se inicialmente que os capítulos 40 a 66 não poderiam ser do profeta Isaías do século VIII, pois fazem referência a acontecimentos do século VI. Posteriormente, esses capítulos foram também considerados obra de mais de um profeta, fazendo surgir a ideia de um

³⁷⁴ Ou Trito Isaías, Isaías III, TI, etc. Usaremos a designação Terceiro Isaías para referir-nos a Isaías 56-66. Essa é uma designação literária, não implica reconhecer um terceiro profeta autor destes capítulos de Isaías.

³⁷⁵ Esta hipótese, apesar de representar a exegese anterior ao surgimento da crítica bíblica, particularmente, dos últimos duzentos anos (CALVIN, 1850, p. xxx-xxxii. DELITZSCH, 1954, p. 53), continua sendo defendida por alguns como tentativa de responder à exegese crítica que, segundo alguns, compromete a autenticidade do profeta Isaías (YOUNG, 1958, p. 215ss).

³⁷⁶ Calvino elabora a hipótese de que o profeta, depois de falar ao povo, redigia um resumo de sua fala e o fixava nos portões do templo para que as pessoas se inteirassem do assunto. Passados alguns dias, os sacerdotes recolhiam o escrito e depositavam no tesouro do templo como registro. Posteriormente, os sacerdotes compilaram o material no que é hoje o livro de Isaías (1850, p. xxxii).

terceiro profeta, o chamado Terceiro Isaías, compondo os capítulos 56 a 66.³⁷⁷ Com isso, convencionou-se situar os textos do Primeiro Isaías no período pré-exílico ou da dominação assíria; os do Dêutero-Isaías foram situados no período da dominação babilônica, durante o exílio, e os do Terceiro Isaías, no período pós-exílico. Neste caso, a atividade do Terceiro Isaías se situa entre os anos 537 a.C., a chegada dos primeiros exilados de volta a Jerusalém, e 455 a.C., o período das reformas de Neemias e Esdras.³⁷⁸ Portanto, convencionou-se considerar a origem dos capítulos 56-66 no contexto pós-exílico. Conseqüentemente, o Terceiro Isaías foi considerado um profeta que anunciava esperança de restauração para uma comunidade que reconstruía sua identidade nacional e religiosa. Entendia-se que a comunidade do profeta era marcada por:

[...] pobreza e indigência, chefes gananciosos e omissos, tendências para a idolatria e dúvidas sobre o poder de Iahweh (56.9-57.13). O sábado e o templo se tornaram importantes na vida do povo (56.1-8; 58.13s). A miséria do presente leva os homens a perscrutarem ansiosamente o tempo da salvação futura, e a palavra profética acentua mais a espera escatológica. Ela fala da glorificação de Sião e de uma plenitude de salvação tão grande que transbordará sobre os povos.³⁷⁹

Entretanto, à medida que os críticos se aprofundavam nessas hipóteses, novas perguntas surgiam. Nem todas as passagens contidas dentro dos três principais blocos de Isaías se enquadravam temática e historicamente com o referencial proposto. Certos temas atravessavam as fronteiras dessas subdivisões.³⁸⁰ Além disso, a ausência do nome de outro profeta ou de um sobrescrito introduzindo cada bloco, e a constatação de que a delimitação das unidades não era tão clara e evidente quanto se supunha inicialmente³⁸¹ suscitaram indagações sobre até que ponto o profeta Isaías do século VIII foi responsável pelos 66 capítulos do livro, se houve outro profeta ou profetas responsáveis pelo Dêutero-Isaías e pelo Terceiro Isaías? Neste caso, por que eles permaneceram no anonimato? Ou, estes blocos literários foram obras de um grupo de discípulos do

³⁷⁷ BLENKINSOPP, 2003, p.27-29.

³⁷⁸ EISSFELDT, 1965, p. 304; WESTERMANN, 1969, p. 3-6; 295-299.

³⁷⁹ SCHREINER, J. O livro da escola de Isaías. In: SCHREINER, J. (Ed.). **Palavra e Mensagem**. Nova Coleção Bíblica, 8. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978, p. 233.

³⁸⁰ TULL, 2006, p. 280; BLENKINSOPP, 2003, p. 30-34.

³⁸¹ Por exemplo, a hipótese de que os caps. 36-39 formam uma conclusão do Primeiro Isaías tem sido desafiada e substituída por hipóteses que vêem esses capítulos como transição, ou até introdução, aos caps. 40ss. (cf. SWEENEY, M. A. **Isaiah 1-39: with an introduction to prophetic literature**. The Forms of the Old Testament Literature, v. XVI. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 42).

Primeiro Isaías que preservou, acrescentou e compilou as suas profecias e tradições na forma final?

A contribuição da crítica das formas, particularmente nos estudos de H. Wildberger e C. Westermann, procurou superar essas questões voltando a atenção para as formas orais e seus respectivos contextos vivenciais. Essa abordagem, por sua vez, foi seguida nas últimas décadas por preocupações redacionais ao constatar e reconhecer que as fronteiras dos grandes blocos literários eram muito frágeis para que os blocos fossem considerados isoladamente. Conseqüentemente, a pesquisa voltou seu interesse à análise das várias camadas redacionais. Neste sentido, R. Clements identificou quatro processos redacionais em Isaías: do oitavo século (pré-exílico), do sétimo século (Josiano), do exílio e do pós-exílio.³⁸²

No que se refere, particularmente, ao Terceiro Isaías e ao texto da presente pesquisa (Is 65.17-25), há algum consenso sobre o núcleo dos capítulos 56-66 e a estrutura concêntrica destes capítulos,³⁸³ porém, quanto à sua composição e aos processos redacionais, conseqüentemente a identificação do contexto de Isaías 65.17-25, continuam em disputa.

Westermann reconhece, em síntese, quatro estágios ou processos redacionais do Terceiro Isaías. O primeiro é formado pelo núcleo, os capítulos 60-62, anexados por dois blocos de lamento comunitário (cap. 59 e 63-64). Esses capítulos consistem de uma mensagem de salvação em resposta ao lamento do povo. A esses capítulos foram anexados outros trechos, entre eles o texto da presente pesquisa (Is 65.17-25).³⁸⁴ O segundo estágio consistiu de anúncios e acréscimos no contexto do início de uma ruptura na comunidade entre os transgressores e os fiéis. O terceiro, encontrado apenas entre os capítulos 60 e 66, procura amenizar a disposição favorável do autor do Terceiro Isaías para com as nações estrangeiras anunciando juízo contra elas. Incluem-se nesse grupo, acréscimos apocalípticos, entre eles, Isaías 65.17,25. Finalmente, o quarto estágio consiste de acréscimos no início e no fim do bloco (caps. 56.1s., 3-8; 66.18s., 21).³⁸⁵

³⁸² CHILDS, 2001, p. 1-3, 441.

³⁸³ *apud* WESTERMANN, 1969, p. 300; CHILDS, 2001, p. 448-449; CROATTO, 2002, p. 16. KOOLE reconhece a formação concêntrica dos caps. 59 a 63, mas contesta o paralelismo entre os caps. 56-58 e 64-66 (1997, p. 28).

³⁸⁴ Westermann considera a perícopes de Is 65.16b-25. Os outros textos são caps. 57.14-20; 66.6-16 e, talvez, 58.1-12 (1969, p. 307).

³⁸⁵ Westermann relaciona todas as passagens contidas em cada estágio (1969, p. 307).

Para Westermann, esta análise evidencia não só a história da formação do texto, mas possibilita situar o contexto histórico do Terceiro Isaías. A partir da análise do núcleo do Terceiro Isaías (caps. 60-62) e o fato de esses capítulos darem evidência de que o templo não havia sido reconstruído, Westermann propõe que o autor do Terceiro Isaías profetizou entre os anos de 537-521 a.C., propondo mais especificamente o ano de 530 a.C. Ele considera, ainda, que em nenhuma parte do núcleo do Terceiro Isaías se fala de uma divisão dentro da nação que sugira que somente parte da comunidade se beneficiará da salvação.³⁸⁶ Por isso, os textos do Terceiro Isaías que refletem uma divisão entre os transgressores e os fiéis (p.ex., 65.1-16) não podem ser muito posteriores ao profeta, porque sugerem o princípio de uma divisão na comunidade.

De acordo com essa hipótese, a perícope desta pesquisa faz parte do núcleo do Terceiro Isaías e foi acrescida de elementos apocalípticos (vv. 17, 25), podendo ser atribuída ao autor do Terceiro Isaías. Como, de acordo com Westermann, a perícope não evidencia a divisão na comunidade entre os transgressores e os fiéis, isso sugere uma redação original no início do período pós-exílico e o acréscimo dos versículos 17 e 25 a uma redação já sob influência da apocalíptica.

Contudo, a hipótese de Westermann tem sido desafiada recentemente pela proposta de Jan L. Koole sobre a origem e datação do Terceiro Isaías. Koole levanta a hipótese de que boa parte do Terceiro Isaías possa ter tido sua origem no período do exílio, algumas décadas após a queda de Jerusalém em 587 a.C. Embora sua análise se concentre na datação dos capítulos 63.7-64.11 no período pré-exílico ou no início do período exílico, ele entende que os capítulos 65-66, como resposta aos lamentos de 63-64, também devem ser datados neste mesmo período, apesar de terem passado por redações posteriores.³⁸⁷

Através da observação de uma série de paralelos temáticos, semânticos e lexicais, entre Isaías 56-66 e Lamentações, Koole argumenta que o Terceiro Isaías e Lamentações têm um alto grau de afinidade não só de linguagem, mas, sobretudo, conceitual. Para ele, isso sugere, no mínimo, que não se deve pressupor a data tardia, pós-exílica, do Terceiro Isaías. Ele entende que os lamentos e juízos podem ser entendidos perfeitamente dentro das primeiras décadas após a catástrofe de 586

³⁸⁶ WESTERMANN, 1969, p. 295-298.

³⁸⁷ KOOLE, 1997, p. 31.

a.C. E a esperança por uma nova Sião, segundo Koole, pode representar um protesto profético contra o desânimo da comunidade no início do período exílico. Admite, contudo, que o núcleo do Terceiro Isaías tenha passado por redações posteriores.³⁸⁸

Conquanto essa hipótese não esclareça completamente os vários estágios de redação dos capítulos 56-66, ela lança dúvida sobre a suposição de um contexto pós-exílico para a origem de boa parte dos textos destes capítulos e impõe necessariamente a leitura e interpretação desses capítulos não no contexto de uma nação em processo de restauração, mas no de uma nação que acaba de ser dominada e destruída. Assim, a mensagem do Terceiro Isaías não representa uma resposta à desilusão com respeito à demora do cumprimento das promessas do Dêutero-Isaías, mas como juízo e restauração de uma nação recém-destruída àqueles que não foram para o exílio e ansiavam pela restauração de sua nação.³⁸⁹

Em síntese, esse debate sugere que Isaías 65.17-25, por fazer parte do bloco dos capítulos 56-66, deve ser considerado obra de um profeta no período exílico ou pós-exílico. Como anúncio de salvação para toda a nação sem qualquer reflexo de uma ruptura na comunidade e a ausência de referência ao templo ou aos sacrifícios, sugerem uma composição no período entre a destruição e a reconstrução do templo, antes também de surgirem os conflitos internos na comunidade. Contudo, o enfoque escatológico (v. 17) e apocalíptico (v. 25), de acordo com alguns, indicam uma redação final no período de influência da apocalíptica.

O que se percebe é que a história da composição do texto está diretamente relacionada com a interpretação das alusões históricas (ou estilísticas)³⁹⁰ do texto, com a reconstrução do referencial histórico e, por fim, com a compreensão da relação da perícopa no bloco literário em que se encontra. Parece que alguns aspectos decisivos na datação dos textos dizem respeito às evidências internas do texto, particularmente, no caso de Isaías, a evidência de divisão na comunidade, as referências ao templo, destruído ou reconstruído, e a centralidade ou

³⁸⁸ KOOLE, 1997, p. 32-33, 38.

³⁸⁹ KOOLE, 1997, p. 30, 38.

³⁹⁰ Leslie Grabbe argumenta que mesmo as referências ao templo, ao sacerdócio e ao culto não devem ser necessariamente consideradas como alusões às respectivas instituições, mas podem não passar de recurso estilístico do profeta (GRABBE, L. L. **A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period**. V. 1: Yehud: A History of the Persian Province of Judah. Library of Second Temple Studies, 47. London: T & T Clark, 2004, p. 92).

restabelecimento do culto. Essas evidências, por sua vez, são remetidas e associadas ao referencial histórico pressuposto para esse período que, por sua vez, possibilita a organização cronológica das camadas redacionais.

Portanto, o argumento por vezes parece refletir um raciocínio circular. Naturalmente, que a reconstrução histórica se deu não só com as evidências externas, mas também com as internas. Por isso, o pressuposto que serve de referencial cronológico para a datação das camadas redacionais é também fundamentado nas evidências internas do texto. Isso sugere a dificuldade de uma datação absoluta das camadas redacionais e, conseqüentemente, uma leitura do suposto contexto histórico sobre o texto. Como Childs alerta,

Às vezes, se ouve por trás do texto sobre a reconstrução do templo, o restabelecimento do culto e a advertência contra as facções dentro da comunidade. Entretanto, essa informação nunca é usada para estabelecer uma datação absoluta nem uma cronologia exata. Sobretudo, não serve para atribuir ao Trito-Isaías um testemunho profético de uma pessoa histórica distinta. (tradução nossa)³⁹¹

Além das hipóteses conflitantes de Westermann e de Koole apresentadas aqui, dois outros breves exemplos sugerem a dificuldade de uma reconstrução precisa da história da composição de Isaías 56-66, particularmente, de Isaías 65.17-25.³⁹²

Primeiramente, a suposta redação apocalíptica tardia (inclusão dos vv. 17, 25), que, segundo alguns, situaria a redação final da perícopa no período persa tardio, é contestada com base na suposição de que o elemento escatológico apocalíptico se enquadra perfeitamente no contexto da comunidade e do culto de Israel.³⁹³ Isto é, as mesmas evidências de conteúdo apocalíptico escatológico são usadas por alguns para atribuir uma data tardia e, por outros, a uma data e, conseqüentemente, uma redação final, anterior.

³⁹¹ *At times, indeed, one hears in the text's background of a rebuilt temple, of a reconstructed cult, and of warring factions within the community. However, this information is never used to establish an absolute dating nor an exact chronology. Above all, such data does not serve to assign Third Isaiah to a separate historical person within the prophetic witness.* (CHILDs, 2001, p. 444).

³⁹² Poderíamos ainda analisar a perspectiva teológica e temática de Seitz (1988), a unidade ideológica de Laato (1998), a canônica de Childs (2001), o novo enfoque redacional de Blenkinsopp (BLENKINSOPP, J. **Isaiah 40-55**. A new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2000; BLENKINSOPP, 2003), a perspectiva da unidade literária ou retórica de Sweeney e Melugin (2006) ou da unidade do livro na sua mensagem polifônica de Tull (2006), entretanto, para fins da análise do plano de expressão do texto, a apresentação dessas abordagens representativas sintetizam adequadamente as principais problemáticas da formação do texto.

³⁹³ HANSON, 1979, p. 160.

A esta questão, Blenkinsopp responde:

A sugestão de que os vv. 17 e 25 são acréscimos para formar uma estrutura apocalíptica à promessa de uma cidade e um povo restaurado é uma elaboração desnecessária e elimina qualquer hiato lógico e temático entre os vv. 16 e 18. (tradução nossa)³⁹⁴

O outro exemplo é o da interpretação de Croatto, que procura ser sintético nas questões de composição, do capítulo 65. Ele reconhece que a alternância entre mensagens de juízo e de salvação indicam uma composição “característica de épocas tardias”, porém propõe que essa alternância nos capítulos 65-66 “não é histórica [...] mas grupal (entre os servos de Javé e os rebeldes), o que indica uma comunidade com conflitos e falhas religiosas”.³⁹⁵ Ele interpreta a evidência numa perspectiva mais semiótica literária que histórica.

Esse debate se deve ao fato de que a pesquisa assume que não é possível entender o propósito, a intencionalidade e a função dos capítulos 56-66 sem reconstruir o desenvolvimento histórico da literatura.³⁹⁶ Como outros autores apontam, por mais que possamos reconstruir os estágios redacionais dos principais blocos literários de Isaías, uma vez que eles foram organizados na presente forma do livro, a função e, portanto, as possibilidades de construção de sentido e interpretação são substancialmente alteradas.³⁹⁷

Neste sentido, seja qual for a história da composição e os processos redacionais de Isaías 65.17-25, o lugar em que se encontra no capítulo 65, no Terceiro Isaías e no livro como um todo abre novas possibilidades de sentido. Se, como Westermann propõe, essa perícopé faz parte do núcleo do Terceiro Isaías no contexto de uma comunidade sem evidências de divisões, então, por que ela está situada depois de um anúncio de juízo marcado pela divisão entre os “servos” de Javé e os infiéis? Além disso, qual é o sentido da correspondência de Isaías 65-66 com 56.1-8?

³⁹⁴ *The suggestion that vv. 17 and 25 were added to provide an apocalyptic framework for the promise of a renewed city and people is an unnecessary elaboration and removes any logical or thematic hiatus between vv. 16 and 18.* (2003, p. 285). Ver análise de Blenkinsopp sobre as propostas redacionais de Vermeylen (1978) e Sehmsdorf (1972) (*apud* BLENKINSOPP, 2003, p. 285).

³⁹⁵ CROATTO, 2002, p. 309. Sobre a alternância entre juízo e salvação, cf. HANSON, 1979, p. 135.

³⁹⁶ CHILDS, 2001, p. 444.

³⁹⁷ Este é o caso da discussão sobre a função dos capítulos 36-39 no Primeiro Isaías e sobre o capítulo 55 no Dêutero Isaías. Na atual organização do livro de Isaías, esses capítulos não podem ser mais considerados conclusões do bloco literário (SWEENEY, 1996, p. 42, 47).

A essa questão Koole responde que os capítulos 56.1-8 e 65-66 tiveram sua própria história de composição, mas foram colocados onde estão para dar um “enfoque universalista aos capítulos interjacentes”.³⁹⁸ Seja como for, sugere que a organização e estrutura das perícopes no bloco dos capítulos 56-66 são igualmente importantes para dar sentido ao texto.

3.1.1.2 Redação de Isaías 65.17-25

Quanto à perícope de Isaías 65.17-25, estudos exegéticos têm suscitado dúvidas sobre sua integridade literária e levantado questões referentes a sua relação com a perícope anterior, a correta delimitação da unidade e outras questões que envolvem a definição do núcleo da perícope, da inclusão dos vv. 17 e 25 e da identificação dos acréscimos posteriores.

Para Westermann, os vv. 17 e 25 são acréscimos no início e no fim da passagem que o autor dos vv. 16b-25 tomou figuradamente, como “linguagem de exagero” ou foram tomados posteriormente de um contexto desconhecido e inserido nesta perícope para dar uma interpretação apocalíptica à restauração de Jerusalém e Judá.³⁹⁹

Entretanto, outras propostas consideram que a perícope é o resultado de um processo mais complexo. Vermeylen propõe que o núcleo da perícope é formado dos vv. 18b-20a, 21-22a, 23, sendo o restante obra de editores.⁴⁰⁰ Em outra proposta, Sehmsdorf considera os vv. 16b-19a o núcleo, seguido de três expansões deuteronômicas (v. 20; vv. 21-22a; vv. 24-25) e uma síntese (vv. 22b-23).⁴⁰¹ Contudo, nem sempre estão claros os critérios utilizados para distinguir as expressões ‘originais’ das expressões que são consideradas acréscimos de redações posteriores.

Blenkinsopp defende a unidade do v. 17 com os vv. 18ss baseando-se no fato de que a passagem consiste de dois pronunciamentos solenes iniciados por בֹּרְאָה כִּי־הִנְנִי בֹרְאָה (“Veja, que crio...”, v. 17a e 18b), sendo a segunda mais extensa que a primeira, justamente a que trata da transformação social e política. Deste modo, a

³⁹⁸ *Universalist accent to the interjacent chapters* (Koole, 1997, p. 30).

³⁹⁹ WESTERMANN, 1969, p. 408-409.

⁴⁰⁰ VERMEYLEN, 1978, p. 492 *apud* BLENKINSOPP, 2003, p. 285.

⁴⁰¹ SEHMSDORF, 1972, p. 517-561 *apud* BLENKINSOPP, 2003, p. 285. Ver também a discussão de KOOLE sobre as diversas propostas (2001, p. 448-448).

ênfase não está no aspecto supostamente apocalíptico da promessa, mas na transformação histórica da comunidade.⁴⁰²

Sobre o acréscimo posterior do v. 25, Blenkinsopp sugere que como o v. 24, juntamente com os vv. 1 e 12 desse capítulo, parece estruturar a passagem em torno da temática da invocação/chamado e a resposta, há fortes indícios de que o v. 25 seja um acréscimo posterior de um escriba citando Isaías 11.6-9. Contudo, Blenkinsopp argumenta que, mesmo que fosse o caso, a inclusão não é inapropriada. Pelo contrário, é possível ler o v. 25 como parte integral da passagem.

Ele contesta ainda a sugestão de Westermann de que os vv. 17 e 25 foram acrescentados posteriormente para dar uma conotação apocalíptica à promessa da renovação da cidade e do povo; ele argumenta que a proposta é desnecessária e, se aceita, elimina “todo hiato lógico ou temático entre os vv. 16 e 18”.⁴⁰³

Podemos perceber que a preocupação em definir as palavras originais de um profeta e distingui-las de redações e acréscimos posteriores confronta palavras, frases ou temas da perícopes com outros textos ou discursos, supostamente de épocas diferentes ou, pelo menos, que foram popularizados em épocas diferentes daquelas que servem de referencial histórico para o núcleo da perícopes. Por isso, expressões que denotam uma escatologia apocalíptica, uma redação deuteronômista, ou outro tipo de redação, e expressões que sugerem um contexto histórico diferente da comunidade são consideradas acréscimos às palavras do profeta original. Essa tarefa, contudo, pressupõe que um texto é unívoco e que um único autor não tenha incorporado temáticas ou expressões de tradições diferentes ao seu texto.

Entretanto, uma vez que se reconhece a unidade literária da perícopes, as expressões e temáticas aparentemente difusas e, talvez, conflitantes no texto, são tratadas como sinais de interdiscursividade e intertextualidade sem fazer juízo de originalidade dos respectivos textos ou discursos e sem se preocupar em construir hipóteses redacionais. Apesar das tensões textuais, no nível do conteúdo a perícopes é reconhecida como unidade literária, e procura-se observar e analisar como essa unidade interage com outros textos e discursos.

Embora essas propostas indiquem que a história da composição da perícopes é complexa e está longe de ser exhaustivamente compreendida, há um consenso não

⁴⁰² BLENKINSOPP, 2003, p. 286.

⁴⁰³ *Removes any logical or thematic hiatus between vv 16 and 18* (BLENKINSOPP, 2003, p. 285).

só em considerar os vv. 17-25 como unidade literária e discursiva, como também de entender que essa perícopes está em continuidade com os versículos precedentes deste capítulo.⁴⁰⁴ Além do mais, como Childs afirma, mais do que reconstruir as diversas camadas redacionais do capítulo 65 é analisar o efeito das redações na forma final do texto.⁴⁰⁵

De fato, não se pretende através dessa reconstrução da composição de Isaías 65.17-25 definir absolutamente a datação da origem ou da redação final da perícopes. A análise do sentido sociológico do texto será objeto de investigação no próximo capítulo. Entretanto, esta investigação preliminar visa à análise do texto como plano de expressão, ou seja, pretende conhecer o texto como unidade literária que teve seu processo de formação e reconhecer os elementos textuais no nível do plano de expressão que serão importantes na construção do sentido do texto. Por isso, em vez de definir qual hipótese redacional é a mais plausível de retratar a formação do texto, esta investigação pretende preparar o caminho para a análise do plano de conteúdo onde se aprofundará nas questões socioculturais e nos efeitos dessas redações na construção do sentido da passagem, mostrando que no nível do discurso há coesão e coerência na perícopes.

3.1.1.3 Questões textuais

Outro aspecto importante do processo de formação do texto é aquele que analisa a história da transmissão do texto escrito depois de sua fixação como obra ou coleção literária. Como se trata de um texto antigo com uma longa história de transmissão, é preciso observar preliminarmente a integridade textual da perícopes. O objetivo não é recapitular a complexa história da transmissão do texto, mas, na perspectiva da observação do plano de expressão, pretende-se atentar para a melhor leitura textual da passagem.

O texto não apresenta muitas variantes. Há diversas sugestões editoriais no aparato crítico da **Bíblia Hebraica Stuttgartensia** (BHQ).⁴⁰⁶ Entretanto, das propostas e diferenças entre o texto hebraico e a versão grega ou os manuscritos do Mar Morto, destacamos aquelas que tem mais importância à construção de sentido.

⁴⁰⁴ BLENKINSOPP, 2003; KOOLE, 2001; CHILDS, 2001.

⁴⁰⁵ CHILDS, 2001, p. 533.

⁴⁰⁶ ELLIGER & RUDOLPH, **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, p. 776-777.

No v. 18, o Texto Massorético (TM) tem dois verbos no imperativo da 2ª pessoa (שׂוּ וְגִילוּ, “exultareis e alegrareis”). A Septuaginta, contudo, tem o verbo na 3ª pessoa do plural do futuro indicativo (εὐφροσύνην καὶ ἀγαλλίαμα εὐρήσουσιν, “eles encontrarão regozijo e alegria”).⁴⁰⁷ A principal questão é que “vós” na primeira parte do capítulo se dirige ao povo rebelde (v. 2), enquanto, aqui se refere aos que se alegrarão. De acordo com Koole, a emenda não é necessária. O contexto pode ser compreendido no sentido de que a partir do v. 15 o “vós”, o povo rebelde, “desaparece”.⁴⁰⁸ Isso tem implicações discursivas importantes para a análise do texto.

No v. 22 a Septuaginta acrescenta à expressão “como os dias da árvore” (כַּיְיָמֵי הָעֵץ) o termo “da vida” (τὰς ἡμέρας τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς). Os pais da igreja que aceitam a glosa da Septuaginta interpretam a “árvore da vida” como alusão profética ao próprio Cristo (Agostinho), à cruz de Cristo (Teodoreto de Cirro) ou à Palavra de Deus (Jerônimo).⁴⁰⁹ Uma leitura intertextual com a “árvore da vida” de Gênesis e Apocalipse abriria possibilidades de sentido ao texto, entretanto, as versões modernas não aceitam a glosa.⁴¹⁰

Uma série de outras divergências entre o texto hebraico, a Septuaginta e os manuscritos do Mar Morto pode ser atribuída mais propriamente às sutilezas de tradução do que a questões textuais.⁴¹¹ De maneira geral, é um texto íntegro com poucas divergências significativas.

Uma vez definidas as questões redacionais e textuais da perícopé, cabe estabelecer ou justificar a delimitação da perícopé.

3.1.2 Delimitação

A questão da delimitação da unidade literária trata da definição do início e do fim da perícopé e de sua relação com o que vem antes e depois. A principal divergência entre as traduções e os exegetas diz respeito à inclusão de Isaías

⁴⁰⁷ A Tradução Ecumênica (TEB): “Pelo contrário, é um entusiasmo e uma exultação perpétuos que eu crio” (v. 18); Luther Bibel (LB): “sondern sie werden sich ewiglich freuen und fröhlich sein über dem, das ich schaffe.”

⁴⁰⁸ KOOLE, 2001, p. 453.

⁴⁰⁹ WILKEN, 2007, p. 521; ELLIOT, 2007, p. 275.

⁴¹⁰ Ver Revista e Atualizada, Ecumênica, Pastoral, Luther Bibel (1545), Reina-Valera (1960), Louis Segond, Diodati (1649), e outras.

⁴¹¹ Uma análise mais exaustiva pode ser encontrada em DELITZSCH (1954, p. 486-491), HANSON (1979, p. 139-142), WATTS (1987, p. 351), KOOLE (2001, p. 449ss.) e BLENKINSOPP (2003, p. 284).

65.16b na unidade de Isaías 65.17-25. O problema está em definir se a frase “Porquanto as aflições passadas serão esquecidas e estarão ocultas aos meus olhos” (v. 16b, NVI) se refere ao que vem antes ou ao que se segue.

Em geral as edições modernas definem a unidade como Isaías 65.17-25 (RA, TEB, KJV). Muitos autores tomam por base essa divisão sem maiores explicações.⁴¹² Outros estão cientes da problemática e observam a relação existente entre 65.16b com 65.17, porém, trabalham com a unidade de 65.17-25.⁴¹³ Outros autores, entretanto, delimitam a unidade em 65.16b-25.⁴¹⁴

Quanto ao término da perícope, a questão principal é se a perícope encerra no v. 25 ou se estende até o 66.4, 66.5, 66.9 ou 66.13. Um dos argumentos para isso é que 66.1 dá continuidade ao tema do céu e da terra,⁴¹⁵ contudo, tem sido também observado que esse capítulo inicia um novo oráculo de Javé.

Os argumentos a favor da delimitação dos vv. 17-25 envolvem aspectos gramaticais, estilísticos, de forma ou gênero literário, e discursivos. Convém descrever e analisar algumas dessas questões para estabelecer a unidade literária.

3.1.2.1 Argumentos gramaticais

A questão gramatical da delimitação da perícope trata essencialmente de como interpretar o início do v. 17 em relação ao v. 16 e o v. 25 em relação ao 66.1, se há uma relação de continuidade ou descontinuidade gramático-sintática.

O v. 17 inicia com a expressão hebraica כִּי־הִנְנִי. A conjunção כִּי pode ser traduzida no sentido explicativo, temporal ou enfático.⁴¹⁶ Embora muitas traduções e comentários interpretem a partícula no sentido explicativo, traduzindo-a por “pois” (cf. RA, NVI), é possível interpretá-la de modo enfático como marca do início de uma

⁴¹² SMART, 1965, p. 280; STUHLMUPELLER, C. **Isaias 40-66**. Conoce la Biblia: Antiguo Testamento, 20. Bilbao: Ed. Mensajero, Santander: Editorial *Sal Terrae*, 1970, p. 188; NAKANOSE, PEDRO, TOSELI, 2004, p. 51; MUILENBURG, 1956; DELITZSCH, 1954, p. 487.

⁴¹³ CROATTO, 2002, p. 342; BLENKINSOPP, 2003, p. 285.

⁴¹⁴ WESTERMANN, 1969, p. 407; SMITH, 1995, p. 144; SCHRAMM, 1995, p. 159; SCHÖKEL; SICRE-DIAZ, 1988, p. 401.

⁴¹⁵ WATTS, 1987, p. 351-352.

⁴¹⁶ As diversas funções dessa conjunção são descritas em WILLIAMS, 1976, p. 72-73; KAUTZSCH & COWLEY, 1990, p. 491, 493-494, 502; PINTO, C. O. **Fundamentos para a exegese do Antigo Testamento**: manual de sintaxe hebraica. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 89, 97, 101, 107, 139-140, 143-145.

nova unidade (cf. EP, TEB, BJ).⁴¹⁷ Além disso, o sujeito do v. 17a está na primeira pessoa singular, denotando o início de uma fala de Javé/profeta.⁴¹⁸

Croatto, apesar de tratar de todo o capítulo como uma unidade, subdivide-o em unidades menores e observa que é comum considerar o v. 16b como início da última unidade do capítulo traduzindo a conjunção *וְ* (v. 16b) no sentido explicativo “porque”, porém, ele argumenta que os tempos verbais favorecem considerá-la no sentido temporal “quando” para concluir a unidade dos vv. 11-16a. Entretanto, estruturalmente, Croatto trata o v. 17a juntamente com v. 16b, como forma de transição entre uma unidade e outra. Ele diz “O motivo do esquecimento das angústias primeiras [v. 16b] leva o redator a acoplar neste lugar *outro* poema. De fato, é visível que o ‘enganche’ de 17s com 16b não funde o novo bloco com o anterior”.⁴¹⁹ Seja qual for a interpretação do v. 16b, essa análise reconhece que o v. 17, de fato, dá início a um novo bloco ou unidade.

A unidade se estende até o v. 25, iniciando nova unidade no cap. 66.1. Apesar de haver uma continuidade do sujeito do v. 25f (*אָמַר יְהוָה*) para 66.1a (*כֹּה אָמַר יְהוָה*), o término da perícopé se justifica pela função dessas expressões como fórmulas de encerramento e início de um anúncio profético.

3.1.2.2 Argumentos de gênero literário

Provavelmente o principal argumento para se considerar os vv. 17-25 como uma unidade literária distinta dos vv. 1-16 e do cap. 66.1ss se deve ao gênero literário dessas unidades. Enquanto os vv. 1-16 consistem claramente de um anúncio de juízo, os vv. 17-25 formam um anúncio de salvação e 66.1-4, por sua vez, introduz outro anúncio de juízo com a fórmula de anúncio profético (*כֹּה אָמַר יְהוָה*).

Watts, porém, considera que a unidade se estende até o capítulo 66.5 e mostra como a novidade radical da cidade é contrastada com a “vergonha” dos adversários. Ele argumenta ainda que a unidade 65.17-66.5 é estruturada em torno de dois editos, correspondendo aos capítulos. 65.24-25 e 66.1-2a. Esses editos são,

⁴¹⁷ Blenkinsopp sugere que essa expressão denota um pronunciamento solene na abertura do v. 17 (2003, p. 285). Grogan, semelhantemente, a qualifica como um chamado introdutório de atenção (GROGAN, G. W. *Isaiah*. The Expositor's Bible Commentary. Volume 6. F. E. Gaebelain, (Ed.). Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986, p. 351).

⁴¹⁸ Cf. WATTS, 1987, p. 351. Embora ele defenda que a unidade se encerra no 66.5. Westermann, porém, também sobre argumentos gramáticas, defende o início da perícopé no v. 16b (1969, p. 407-408).

⁴¹⁹ CROATTO, 2002, p. 336, 340.

por sua vez, estruturados pelos anúncios de Javé (65.17-23; 66.2b-5).⁴²⁰ No entanto, como já mencionado no ponto anterior, o término do v. 25 e o início do 66.1 são fortes indicações dos limites dos respectivos anúncios.

Portanto, do ponto de vista do gênero, os vv. 17-25 podem ser considerados uma unidade constituindo um anúncio de salvação. Paul Hanson entende que a sequência de elementos de juízo e salvação dos vv. 1-16a servem de introdução ao bloco final de anúncio de salvação dos vv. 16b-25.⁴²¹

3.1.2.3 Argumentos estilísticos

Os elementos estilísticos da perícopes servem tanto para destacar a perícopes como uma unidade singular quanto para indicar sua harmonia com o capítulo 65 ou o próprio Terceiro Isaías. A semelhança deste texto com Isaías 11.6-9 indica um estilo, linguagem e o uso de figuras peculiares dessa perícopes no contexto dos capítulos 65 e 66. Enquanto a primeira parte do capítulo descreve ações de Deus em favor de um povo rebelde (vv. 1-7) e as promessas para os servos de Deus (vv. 8-16), os vv. 17-25 contêm promessas que se estendem indistintamente. Depois, o capítulo 66 retoma a distinção entre os que terão acesso ao santuário de Deus e os que perderão esse privilégio. Essa tem sido umas das características estilísticas principais para se considerar esses versículos uma unidade distinta dos demais versículos. São características estilísticas que, conforme observado anteriormente neste capítulo, determinam inclusive a compreensão desta unidade na história da composição dos capítulos 56 a 66.

No que se refere particularmente à repetição no v. 17 da mesma ideia do v. 16b, Blenkinsopp aponta como elemento estilístico característico de Is 40-66, como maneira de ligar dois discursos por meio de uma expressão ou repetição de uma frase. Conforme Blenkinsopp, outro elemento característico é o uso da conjunção וְ que nos caps. 40-66 aparece frequentemente no início de um versículo.⁴²²

3.1.2.4 Argumentos discursivos

Além desses aspectos formais, há aspectos discursivos que sugerem que os vv. 17-25 consistem de uma unidade distinta. Um desses aspectos diz respeito aos

⁴²⁰ WATTS, 1987, p. 351.

⁴²¹ HANSON, 1979, p. 145.

⁴²² BLENKINSOPP, 2003, p. 285.

destinatários do anúncio profético, expressos pelo pronome da segunda pessoa do plural “vós”. Nos vv. 1-16 fica claro que a mensagem é dirigida ao povo que não busca a Deus e, portanto, é o objeto da condenação divina (vv. 7, 11, 12, 13, 14, 15), enquanto que nos vv. 17-25 a segunda pessoa do plural representa aqueles que se alegrarão nas coisas que Javé cria (v. 18).

Semelhante mudança ocorre no cap. 66.1ss., porém, em relação à terceira pessoa do plural. Enquanto nos vv. 17-25 “eles” se referem aos que se beneficiarão da nova criação, no 66.1ss (v. 3, 4), “eles” são os que “fizeram mal” diante de Javé.

Outro aspecto discursivo significativo desses versículos é o fato de que, enquanto os vv. 1-16 distinguem “meu povo” (v. 11), “os meus servos” (vv. 8, 9, 13, 14, 15), “meus escolhidos” (v. 9, 15) de “vocês” (vv. 11, 13, 14, 15),⁴²³ os vv. 17-25 não fazem essa distinção. A mensagem é endereçada à comunidade como um todo.

Blenkinsopp sugere que a perspectiva da defesa de Javé dos “servos” e dos “escolhidos” (vv. 1-16) é ampliada nos vv. 17-25 para se referir à renovação de todo o universo. Ele também observa que a maior diferença entre os vv. 1-16 e 17-25 é que nestes não há distinção entre os eleitos e os adversários em meio aos destinatários.⁴²⁴

Brueggemann fala de um novo início retórico nos vv. 17-25 que expande as promessas feitas nos vv. 1-16 para os servos.⁴²⁵ Semelhantemente, Croatto reconhece que o v. 17 introduz um novo momento no discurso. Segundo ele, não se fala mais dos “meus servos”, e Jerusalém “antes ausente, está em primeiro plano na nova unidade literária. Supõe-se, além disso, que na nova cidade não terão cabimento os ‘vós’ das mal-aventuranças”.⁴²⁶

A delimitação dos versículos que compõem a unidade já estabelece um direcionamento (ou ‘sentido’) na interpretação. Apesar de Blenkinsopp, por exemplo, entender que as diferenças entre os vv. 1-16 e 17-25 não são determinantes à compreensão do texto, mesmo porque seu objetivo é destacar a unidade do cap. 65 como um todo,⁴²⁷ fica evidente, porém, que a definição da unidade literária não é

⁴²³ O cap. 66.1-5 faz distinção entre “os que temem a palavra” e os que “os aborrecem” (v. 5).

⁴²⁴ BLENKINSOPP, 2003, p.285.

⁴²⁵ BRUEGGEMANN, 1998, p. 245.

⁴²⁶ CROATTO, 2002, p. 340. Ver também MISCALL, 2006, p. 176. Smith justifica a unidade desses versículos numa argumentação sobre a estrutura ‘circular’ do todo dos caps. 65-66 (1995, p. 130).

⁴²⁷ BLENKINSOPP, 2003, p. 285. Hanson, na discussão sobre aspecto redacional do capítulo 65 defende a originalidade de Is 65.16b-26 (p. 145), porém, na exegese da unidade, propriamente, trata da unidade dos vv. 17-25 (HANSON, 1979, p. 155).

questão meramente formal. Ela não só influi na compreensão do texto, como também já condiciona a sua interpretação. Portanto, pretende-se nesta pesquisa concentrar-se nesse anúncio de salvação endereçado a uma comunidade como um todo como meio de superação da divisão existente entre os servos fiéis e os que se afastam de Javé.

3.2 Tradução do texto hebraico

A tradução adota o texto hebraico da **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**,⁴²⁸ subdividido em orações gramáticas, tendo como conceito delimitador de orações a presença de um predicado. O predicado pode ser verbal ou não verbal (ou nominal). O predicado verbal é composto de um verbo finito (perfeito, imperfeito, imperativo). O predicado não verbal é composto de um verbo não finito (particípio e infinitivo) ou possui um predicativo do sujeito.⁴²⁹

Inicialmente, serão observados aspectos gramaticais e sintáticos de cada versículo e oração que sejam relevantes para a tradução. Isso inclui comentário sobre a função da oração e sua relação com as demais orações do versículo. Em seguida, serão observadas as questões lexicais e semânticas de palavras, expressões e frases que exijam alguma explicação. Por fim, será apresentada a tradução das orações. Essa tradução não pretende seguir um critério literal, pelo contrário, optou-se pela clareza e fluência do texto. Contudo, procura-se conciliar a clareza com a fidelidade ao sentido sintático e semântico, mais do que da forma gramatical e lexical.

3.2.1 Versículo 17

פִּי־הִנְנִי בּוֹרֵא שְׁמַיִם וְאָרֶץ הַדָּשָׁה a
 וְלֹא תִזְכְּרֶנָּה הָרֵאשִׁיטוֹת b
 וְלֹא תַעֲלֶינָה עַל־לֵב: c

O versículo 17 é formado por três orações sindéticas.⁴³⁰ A primeira oração constitui-se de um predicado não verbal com o particípio ativo בּוֹרֵא. O particípio na

⁴²⁸ BHS

⁴²⁹ Os conceitos adotados são os de WALTKE, O'CONNOR, 1990, p. 68-72. Outros conceitos gramático-sintáticos semelhantes encontram-se em WILLIAMS, R. J. **Hebrew Syntax: an outline**. 2nd Ed. Toronto: Toronto University Press, 1976, p. 96-98 e W. STENGER. **Los métodos de la exégesis bíblica**. Biblioteca de teología, 14. Barcelona: Editorial Herder, 1990, p. 57-58.

⁴³⁰ Oração iniciada com uma conjunção.

sua função verbal denota uma ação presente e contínua, “crio” ou “criando”.⁴³¹ Com a partícula הַנִּיִּי sugere uma ação que está para acontecer em momento próximo.⁴³² O sujeito está expresso no sufixo da partícula הַנִּיִּי, uma interjeição, geralmente traduzida por “eis que” e “veja!” A oração é iniciada pela conjunção וְ, no sentido enfático. Essa conjunção é muitas vezes traduzida no sentido causal ou explicativo. Neste caso, explicaria a frase do v. 16b (“porque já estão esquecidas as angústias passadas [e porque] estão escondidas dos meus olhos”, RA). No entanto, a conjunção tem sido interpretada de forma enfática como interjeição que chama a atenção para o anúncio da criação do céu e da terra. Juntamente, com a partícula הַנִּיִּי, pode ser traduzida de forma exclamativa e enfática: “Vejam! Estou criando [ou, para criar]...”.⁴³³ Segundo Blenkinsopp, a conjunção וְ ocorre diversas vezes nos capítulos 40 a 66 como partícula de conexão sem uma denotação específica.⁴³⁴

A segunda oração (v. 17b) consiste de um predicado verbal com o verbo no imperfeito (תִּזְכְּרֶנָּה), seguido do seu sujeito “as coisas passadas”, literalmente, “as primeiras” (הַרְאֵשׁוֹת). A oração inicia com a conjunção *vav* e o advérbio de negação (וְלֹא). A conjunção *vav*, a mais extensamente utilizada no hebraico, tem diversas funções no início da oração, desde simples sequência aditiva, até o sentido adversativo, temporal e explicativo.⁴³⁵ Quando a conjunção é seguida de um elemento não verbal (neste caso, o advérbio), ela tem uma função disjuntiva em relação à oração anterior, a qual pode denotar um contraste, uma relação causal, comparativa, circunstancial ou sequencial. Algumas versões e comentários optam por uma tradução literal “e”,⁴³⁶ outras omitem a conjunção na tradução.⁴³⁷ A Tradução Ecumênica (TEB) optou por um sentido que denota a função explicativa da conjunção: “assim, o passado não será mais lembrado...”.

A terceira oração (v. 17c) possui uma estrutura semelhante a do v. 17b, sendo que o verbo é seguido da preposição עַל e o objeto indireto לְ. O sentido literal da frase é “e não subirão sobre [o] coração”, no sentido de vir à memória ou à

⁴³¹ Sobre o uso do particípio na função verbal, ver WALTKE, O’CONNOR, 1990, p. 624.

⁴³² KELLEY, P. H. **Hebraico Bíblico**: uma gramática introdutória. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1998, p. 252.

⁴³³ “Truly! See I ...” (KOOLE, 2001, p. 449); “Indeed, look at me!” (WATTS, 1987, p. 351); “Pois, olhe para mim...” (NAKANOSE, 2000, p. 50); “Com efeito, vou criar...” (BJ; TEB).

⁴³⁴ BLENKINSOPP, 2003, p. 285.

⁴³⁵ WALTKE, O’CONNOR, 1990, p. 649-652; WILLIAMS, 1976, p. 70-72.

⁴³⁶ RA, KOOLE, 2001, p. 449.

⁴³⁷ BJ, EP, BLENKINSOPP, 2003, p. 283; BRUEGGEMANN, 1998, p. 245; WESTERMANN, 1969, 406.

mente.⁴³⁸ A oração é coordenada com a anterior, por isso, a conjunção pode ser traduzida por “nem...”.

17a Vejam! Eu estou criando um novo céu e uma nova terra,
17b assim, as coisas passadas não serão lembradas nem virão à mente.

3.2.2 Versículo 18

כִּי־אֵם־שִׂישׁוּ	a
וְגִילוּ עַד־יַעַד	b
אֲשֶׁר אֲנִי בּוֹרֵא	c
כִּי הִנְנִי בּוֹרֵא אֶת־יְרוּשָׁלַם גִּלָּה	d
וְעַמָּה מְשׁוּשׁ:	e

O v. 18a é uma oração sindética, iniciada pela conjunção כִּי־אֵם. Essa expressão, seguida de uma oração negativa (v. 17c), tem a função adverbial restritiva, podendo ser traduzida por “Pelo contrário...”.⁴³⁹ O verbo está no imperativo plural שִׂישׁוּ. O imperativo é, às vezes, emendado para a 3ª pessoa plural do imperfeito ou para a forma nominal da raiz.⁴⁴⁰ Contudo, a 2ª pessoa se justifica, primeiramente, porque, ao contrário dos versículos anteriores (vv. 1-16), agora os destinatários são os “meus servos”, o “meu povo”. Em segundo lugar, e nesta perspectiva, o imperativo tem a função de convite ou convocação do povo para se alegrar na promessa anunciada no v. 17.⁴⁴¹

O v. 18b é uma oração sindética contendo outro imperativo (וְגִילוּ) em função coordenada à oração anterior (v. 18a). A mesma problemática textual e gramatical do imperativo do v. 18a se aplica a este imperativo, entretanto, a forma imperativa aqui também se justifica como expressão paralela ao v. 18a. Os termos גִּיל e שִׂישׁ são frequentemente usados em paralelo (Is 35.1; 61.10; 66.10) para expressar a alegria e o júbilo da salvação.⁴⁴² O mesmo par de palavras ocorre mais duas vezes nas próximas orações (v. 18de, 19ab). עַד־יַעַד expressa a ideia de “até sempre”, “para

⁴³⁸ DELITZSCH, 1954, p. 488.

⁴³⁹ KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., RICHARDSON, M., *et al.* **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament**. Electronic ed. New York: E. J. Brill, 1999, p. 470; WALTKE, O'CONNOR, 1990, p. 671.

⁴⁴⁰ Cf. TEB, EP. A emenda se fundamenta na leitura de Qumrã e LXX (KOOLE, 2001, p. 452; BLENKINSOPP, 2003, p. 284).

⁴⁴¹ KOOLE, 2001, p. 453. Gesenius classifica esse imperativo como expressão de promessa (KAUTZSCH, E. COWLEY, A. E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. Oxford: Clarendon Press, 1990, p. 324).

⁴⁴² Ver o uso do sinônimo נמש no v. 13.

sempre” ou “eternamente”. Tem sido proposta a leitura ערי-עד, “cidades eternas”. Contudo, a locução adverbial de tempo sugere que o “novo céu e a nova terra” e “Jerusalém” são caracterizados não só pela alegria e o regozijo, mas também pelo fato de serem duradouros.

O v. 18c é uma oração assindética, não verbal, iniciada pela partícula אֲשֶׁר, cuja função geralmente é de pronome relativo, porém, aqui introduz uma oração nominal como acusativo do predicado do v. 18b, podendo ser traduzida por “no que” ou “naquilo”.⁴⁴³ A partícula é seguida do pronome pessoal “eu” e o particípio ativo בֹּרָא, na mesma forma e função dessa raiz no v. 17a.

A primeira parte do v. 18d é idêntica à primeira parte do v. 17a (כִּי הִנְנִי בֹרֵא). A oração é sindética, com predicado não verbal. O particípio ativo tem função verbal do presente contínuo. Neste caso, a conjunção כִּי poderia ser traduzida no sentido explicativo “pois”, “porque” (RA, BSV) como oração dependente do v. 18a. O particípio é seguido de um duplo acusativo. O sinal do objeto direto é acompanhado do nome próprio “Jerusalém” e do substantivo feminino “regozijo” (אֶת-יְרוּשָׁלַם גִּילָה). As traduções divergem: BJ: “farei de Jerusalém um júbilo”; EP: “Farei Jerusalém uma alegria”; TEB: “a exultação que vou criar, será Jerusalém”; RA: “crio para Jerusalém alegria”; NVI: “vou criar Jerusalém para regozijo”; BSV: “faço de Jerusalém uma cidade de júbilo”. Como não há uma preposição para ligar “Jerusalém” e “regozijo”, essa relação tem sido interpretada de diversas maneiras. A questão é definir qual é o núcleo do objeto e o que o qualifica. Em outras palavras, o que Javé está criando e com que característica ou finalidade. A marca do objeto direto (אֶת-), geralmente, precede um substantivo definido ou, como neste caso, um nome próprio. Portanto, o objeto do verbo deve ser “Jerusalém” e o substantivo indefinido “regozijo” qualifica Jerusalém. A EP reflete uma tradução literal, no sentido de transformar Jerusalém em “regozijo”. Contudo, preservando a semântica do verbo “criar” e optando por clareza, pode-se traduzir “estou criando Jerusalém para regozijo”. Croatto vê nessa linguagem a ênfase do texto sobre a situação de gozo e alegria como elementos da transformação das condições humanas que possibilitam que Jerusalém e seu povo sejam recriados.⁴⁴⁴

⁴⁴³ WALTKE, O’CONNOR, 1990, p. 645 (§ 38.8d). A EP traduz no sentido causal “por causa do que...”.

⁴⁴⁴ CROATTO, 2002, p. 343.

O v. 18e é uma oração sindética marcada por uma elipse do verbo e tem uma função objetiva com a mesma estrutura do objeto direto do v. 18d. Pode ser traduzida por “e o seu povo para alegria”.⁴⁴⁵

18a Pelo contrário, alegrem-se e regozijem-se para sempre
no que estou criando,

18b pois, estou criando Jerusalém para regozijo e o seu povo para alegria.

3.2.3 Versículo 19

וַגִּלְתִּי בִירוּשָׁלַם a
וְשִׂשְׂתִּי בְעַמִּי b
וְלֹא־יִשְׁמַע בָּהּ עוֹד קוֹל בְּכִי וְקוֹל זְעָקָה: c

O v. 19a e o v. 19b têm uma estrutura sintática idêntica. Ambas as orações são sindéticas e conjuntivas, compostas de predicado verbal do perfeito consecutivo, seguido de uma frase preposicional iniciada por ב. Essa preposição pode ter a função transitiva, como objeto do verbo,⁴⁴⁶ porém, neste caso, denota uma relação causativa “por causa de”.⁴⁴⁷

O perfeito consecutivo denota ação futura repetitiva.⁴⁴⁸ É regido pelo tempo verbal do particípio do v. 18d.⁴⁴⁹ As mesmas raízes que traduziram “regozijo” e “alegria” no v. 18 na forma imperativa (v. 18ab) e na forma nominal (v. 18de), agora são usadas no perfeito, tendo Javé como sujeito. Primeiramente, o povo é convidado a se alegrar, porque Javé cria Jerusalém e seu povo para alegria e regozijo, e a consequência disso é que o próprio Javé se alegrará por causa de Jerusalém e de seu povo. A única outra ocorrência em que Javé se alegra por Jerusalém está em Sofonias 3.17.⁴⁵⁰

Novamente, os termos “Jerusalém” e “povo” estão em paralelo. Porém, é notável que, enquanto no v. 18e o sufixo pronominal de “povo” é o da 3ª pessoa singular “dela”, isto é, de Jerusalém, neste versículo, o sufixo é da 1ª pessoa singular “meu”.⁴⁵¹ O povo de Jerusalém é, ou torna-se, povo de Javé.

⁴⁴⁵ Septuaginta traduz “meu”. De acordo com Koole, o sufixo hebraico é tão incomum que os tradutores da versão grega preferiram o sufixo da 1ª pessoa (KOOLE, 2001, p. 453).

⁴⁴⁶ Cf. EP, BJ. WALTKE, O’CONNOR, 1990, p. 196-197.

⁴⁴⁷ Cf. RA, NVI.

⁴⁴⁸ LXX: ἀγαλλιάσομαι, εὐφρανθήσομαι.

⁴⁴⁹ KELLEY, 1998, p. 252.

⁴⁵⁰ Usando as mesmas raízes verbais deste versículo (KOOLE, 2001, p. 454).

⁴⁵¹ Cf. v. 18 na LXX.

O v. 19c é uma oração sindética disjuntiva verbal negativa. O sujeito muda para o 3º masculino singular e se caracteriza por um sujeito indeterminado. O verbo está no imperfeito nifal (יִשְׁמַע) e pode ser traduzido de forma reflexiva. Essa mudança de sujeito e de forma verbal (perfeito para imperfeito) tem feito com que alguns entendam que essa oração inicia uma nova seção.⁴⁵² Westermann considera que essa oração marca a transição do anúncio de salvação (vv. 17-19a) para a descrição da salvação.⁴⁵³ De fato, a mudança do sujeito e a sequência dos próximos versículos mostram que a partir desse momento passa-se à descrição de Jerusalém. Porém, a oração pode ser entendida no sentido conclusivo, isto é, fechando a primeira seção com breve descrição do resultado da criação de Jerusalém. Duas razões gramaticais para isso podem ser apontadas. A primeira se refere ao antecedente “nela” (הִיא), composto da preposição mais o sufixo da 3ª pessoa feminina singular. Já o v. 20a, ao se referir a Jerusalém não se reporta a “ela” ou “dela”, mas a “dali” ou “de lá” (מִשָּׁם). O outro motivo é que o v. 20a é assindético, não possui uma conjunção que conecta o v. 20 com o v. 19. Isso sugere que a ruptura mais acentuada seja entre o v. 19c e 20a, embora, o v. 19c possua um caráter conclusivo e transicional.

A expressão לֹא [...] עוֹד sugere algo que não se repetirá “nunca mais”. Implica na extinção de todo barulho e som de choro e clamor (קוֹל בְּכִי וְקוֹל זַעֲקָה). Uma alusão à ausência do lamento e do sofrimento provocado pela morte, opressão e os conflitos.

- 19a Por isso, me regozijarei por causa de Jerusalém
e me alegrarei por causa de meu povo.
19b Então, não se ouvirá mais nela som de choro nem som de clamor.

3.2.4 Versículo 20

א לֹא־יִהְיֶה מְשֹׁם עוֹד עוֹל יָמִים וַיִּזְקַן
 ב אֲשֶׁר לֹא־יִמְלֵא אֶת־יָמָיו
 c כִּי הִנֵּעַר בְּוַיִּמָּאָה שְׁנֵה יָמוֹת
 d וְהַחוּטָא בְּוַיִּמָּאָה שְׁנֵה יִקְלָל:

⁴⁵² TEB, BJ, EP.

⁴⁵³ WESTERMANN, 1969, p. 409.

O v. 20 inicia uma nova seção com uma série de orações descritivas do espaço criado por Javé. O v. 20a é uma oração assindética,⁴⁵⁴ disjuntiva, verbal, com o verbo no imperfeito, denotando ação futura de sujeito indeterminado. O verbo יִהְיֶה, cuja raiz tem o sentido de “ser”, “existir”, “tornar-se”, seguida de uma locução adverbial com preposição (מִשָּׁם), pode ser traduzido por “Não sairá mais...” no sentido de que de lá não se tornará ou procederá mais crianças que vivam pouco tempo.⁴⁵⁵

A locução adverbial מִשָּׁם aponta para “Jerusalém” e para “novo céu e nova terra”, o espaço da vida na nova realidade anunciada. A expressão “de lá” implica certo distanciamento não apenas sintático e fraseológico, mas sugere alguém que esteja distante espaço e temporalmente desse lugar.

O termo עוֹל só ocorre neste texto e em Isaías 49.15.⁴⁵⁶ Pode se referir a uma criança que ainda esteja amamentando.⁴⁵⁷ Na locução עוֹל יָמִים, “criança de dias”, denota um bebê recém nascido ou que vive apenas alguns dias. O uso plural de יָמִים inclui a ideia de “poucos” ou “alguns”.⁴⁵⁸

O v. 20b inicia com o pronome relativo אֲשֶׁר que introduz uma oração subordinada adjetiva, a qual qualifica זָקֵן (v. 20a). O verbo é um imperfeito de piel que pode ser traduzido no sentido subjuntivo “complete”.

O v. 20c inicia com a conjunção כִּי, no sentido explicativo “pois”, “porque”.⁴⁵⁹ O substantivo הַבָּעֵר com o artigo definido e o verbo no final da oração sugerem que הַבָּעֵר não é o sujeito do verbo “morrer”,⁴⁶⁰ mas é o acusativo e, como tal, é usado para descrever o modo em que uma ação ou estado acontece. Neste caso, descreve a idade do indivíduo na morte, ou seja, “morrer jovem”.⁴⁶¹ Essa inversão de ordem tem efeito também de ênfase, não sobre o “morrer”, mas sobre a idade. Isto é, destaca-se o fato de que a pessoa que morrer aos cem anos, na verdade, será considerada ainda muito jovem.

⁴⁵⁴ Cf. LXX e discussão de DELITZSCH 1954, p. 489.

⁴⁵⁵ WATTS, 1987, p. 357.

⁴⁵⁶ Possivelmente, Jó 24.9 pode ser emendado para se referir à criança de peito.

⁴⁵⁷ Ver discussão da relação desse termo com עוֹלָל e עוֹלָלָה em BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H., FABRY, H-J. **Theological Dictionary of the Old Testament**. V. X. Grand Rapids, MI: Eerdmanns, 1999, p. 520-521.

⁴⁵⁸ GESENIUS, KAUTZSCH, COWLEY, 1990, p. 449.

⁴⁵⁹ EP, RA, CROATTO, 2002, p. 339.

⁴⁶⁰ Ao contrário de BJ, TEB, CROATTO (2002, p. 339). Cf. KOOLE, 2001, p. 457.

⁴⁶¹ GESENIUS, KAUTZSCH, COWLEY, 1990, p. 374-375.

O v. 20d é uma oração sindética, disjuntiva que inicia com um particípio ativo na função nominal. O termo tem sido traduzido por “pecador”.⁴⁶² Como particípio ativo do verbo הָטָא , pode ser traduzido por “aquele que não alcançar”.⁴⁶³ Há um paralelismo sintático e semântico entre essa oração e a anterior que reforça essa interpretação. Assim sendo, “aquele que não alcançar” corresponde a “jovem”.

O verbo יִקְלֵל , na 3ª pessoa masculina plural pual imperfeito,⁴⁶⁴ tem o sentido de “ser amaldiçoado”. Baseado na raiz de qal קָלַל , alguns sugerem a tradução “ser insignificante”.⁴⁶⁵ No entanto, o paralelismo com יָמוּת (v. 20c) aponta para o sentido de exclusão e eliminação, ideias que estão presentes tanto no verbo “morrer” quanto no “amaldiçoar”.⁴⁶⁶

- 20a Não sairá mais dali criança [que viva] poucos dias
nem velho que não complete os seus dias.
- 20c Pois, o que morrer com cem anos será considerado ainda jovem
mas o que não alcançar cem anos será amaldiçoado.

3.2.5 Versículo 21

וּבְנוֹ בְּתִיִּם a
 וַיָּשָׁבוּ b
 $\text{וְנִטְעוּ כְרָמִים}$ c
 וְאָכְלוּ פְרִיָם d

O v. 21 é composto de quatro orações sindéticas, conjuntivas, de predicado verbal no perfeito consecutivo no sentido de ação futura. As orações são coordenadas, sendo que o v. 21b segue como consequência lógica e temporal ao v. 21a. E, o v. 21d tem essa mesma relação com v. 21c. Esse é o primeiro caso no Terceiro Isaías em que casas de indivíduos são objetos do verbo construir. Outras passagens que tratam de construção dão a entender que a cidade com seus muros,

⁴⁶² Geralmente se traduz por “pecador”. Sobre as questões de tradução, GARDNER, A. Isaiah 65,20: Centenarians or Millenarians? *Biblica*, v. 86/1, 2005 p. 88-96; KOOLE, 2001, p. 455, 458; WESTERMANN, 1969, p. 409 Cf. BJ. TEB traduz “infortunado”. RA: “quem pecar”.

⁴⁶³ Cf. EP, NVI, CROATTO, 2002, p. 339; BRUEGGEMANN, 1998, p. 247; SCHÖKEL, SICRE DIAZ, 1988, p. 397; NAKANOSE, 2000, p. 49; WESTERMANN, 1969, p. 401.

⁴⁶⁴ BHQ sugere a emenda do Pual יִקְלֵל para לֵקַל , o imperfeito de qal . Waltke, O’Connor consideram esse uso do Pual como factitivo tendo uma função “estimativa ou delocutória” (*estimative or delocutive*. WALTKE, O’CONNOR, 1990, p. 419).

⁴⁶⁵ TEB: “se tornar menos que nada”. “Em lugar de ‘amaldiçoado’ (segundo SI 37.22), poder-se-ia traduzir ‘não contará, não valerá coisa alguma’. O autor não quer dizer que alguns cidadãos morram antes dos cem anos, e sim que essa idade é irrisória, desprezível” (SCHÖKEL, SICRE DIAZ, 1988, p. 401). Cf. Discussão em KOOLE, 2001, p. 457-458.

⁴⁶⁶ Cf. KOEHLER, et al, 1999, p. 1104.

fortalezas e templo serão construídos (Is 58.12; 60.10; 61.4). Essa combinação de construção de casas e plantação de vinhas sugere uma vida sedentária, e uma cidade, ou espaço, em que se combinam a atividade urbana com a rural.⁴⁶⁷

O sujeito (3ª m. pl.) dessas orações não está explicitado neste versículo nem nos anteriores. Porém, deve ser subentendido que se trata do “meu povo”, da “criança” e do “velho” dos vv. 19, 20. São os moradores de Jerusalém e do novo céu e nova terra.

21a Eles construirão casas e habitarão nelas,
plantarão vinhas e comerão do seu fruto.

3.2.6 Versículo 22

לֹא יִבְנוּ	a
וְאָחַר יֵשֵׁב	b
לֹא יִטְעוּ	c
וְאָחַר יֵאָכְלוּ	d
כִּי־כִימִי הָעֵץ יָמֵי עַמִּי	e
וּמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם יִבְלוּ בְּחַיְרִי:	f

O v. 22 formula negativamente o v. 21 como um modo de reafirmar a promessa feita ali. O v. 22a é assindético e disjuntivo, com a mesma raiz verbal do v. 21a, porém, no imperfeito, com o mesmo sujeito da 3ª pessoa masculina plural. A oração pode ter um caráter explicativo ou parentético.⁴⁶⁸ Ela é seguida de uma oração sindética disjuntiva com o sujeito אָחַר em posição enfática e o verbo no imperfeito.⁴⁶⁹ A conjunção *vav* pode ser traduzida nessa relação disjuntiva no sentido de propósito ou finalidade “para que”⁴⁷⁰ ou “para”.⁴⁷¹ As orações v. 22c e 22d são sintática e semanticamente paralelas às do v. 22a e 22b.

O sujeito “outro” pode ser uma alusão a outro povo ou a outro indivíduo da própria nação que usurpa a produção do camponês. Lembra promessas sobre a posse da terra (Dt 6.10; 8.12) e as advertências contra o perigo de se distanciar dos compromissos da aliança (Dt 28.30, 32). Portanto, denota longevidade.

⁴⁶⁷ KOOLE, 2001, p. 459.

⁴⁶⁸ WALTKE, O'CONNOR, 1990, p. 651.

⁴⁶⁹ KELLEY, 1998, p. 118.

⁴⁷⁰ BJ.

⁴⁷¹ TEB, NVI, EP.

O v. 22e é uma oração sindética, disjuntiva e não verbal. A conjunção **כִּי** tem o sentido explicativo ou causal.⁴⁷² A oração tem uma símile “como os dias da árvore, os dias do meu povo”. Assim como a árvore vive longo tempo, o povo de Javé também viverá bastante. Em geral, a figura da árvore representa vida próspera por muito tempo (Sl 52.8; Is 57.5; Jr 1.3).

O v. 22f é uma oração sindética, disjuntiva e verbal, cujo verbo é um piel imperfeito. A inversão da ordem normal das palavras na oração verbal enfatiza o objeto “o trabalho de suas mãos” (**מְעֵשָׂה יְדֵיהֶם**). A raiz do verbo (**בלה**) no piel denota “consumir”, “gastar”, “aproveitar”.⁴⁷³ A raiz é pouco usada no piel e provavelmente somente em Jó 21.13 tem sentido semelhante de consumir e desfrutar inteiramente do fruto do trabalho.

22a Não construirão para outro morar, não plantarão para outro comer.

22b pois, o meu povo viverá tanto quanto a árvore
e os meus escolhidos aproveitarão o trabalho de suas mãos.

3.2.7 Versículo 23

לֹא יִיגְעוּ לְרִיק	a
וְלֹא יִלְדוּ לְבִקְלָה	b
כִּי זָרַע בְּרוּכֵי יְהוָה הַמָּה	c
וְצִאצְאֵיהֶם אֲתָם:	d

O v. 23a descreve ações do mesmo sujeito da oração anterior, mas inicia uma nova sentença com uma oração assindética disjuntiva e o verbo no imperfeito. O versículo expande a ideia do v. 22 sobre o “trabalho das mãos” do povo. A raiz do verbo **יִיגְעוּ** evoca o sentido de “cansar”, “exaurir” e “fatigar” e está relacionado ao esforço do trabalho.⁴⁷⁴ A mesma combinação de termos (**יִיגְעוּ לְרִיק**) encontra-se no cântico de servo de Javé em Isaías 49.4. Isso aponta para o fato de que a descrição da promessa aqui visa reverter o sofrimento retratado nos cânticos do servo.

O v. 23b é uma oração sindética, disjuntiva, coordenada ao v. 23a. Há um paralelismo sintático que reforça essa coordenação. O substantivo **בִּקְלָה** denota

⁴⁷² Cf. EP, NVI, TEB. Koole traduz de forma adversativa “mas como os dias da árvores...” (2001, p. 459).

⁴⁷³ Cf. BJ: “gastar”; NVI: “esbanjarão”; TEB: “usufruirão”; BSV: “consumirão”; RA: “desfrutarão”. SCHÖKEL, SICRE DIAZ: “poderão gastar”. Cf. KIRST, N. et al. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 1991, p. 27.

⁴⁷⁴ KIRST, 1991, p. 85. Cf. 57.10; 62.8.

“terror”, “calamidade” e “pavor”.⁴⁷⁵ A oração dá a ideia de gerar filhos para morrer na guerra precocemente, portanto, expande a ideia de longevidade do v. 20.

O v. 23c é uma oração sindética, disjuntiva, não verbal. A oração é subordinada ao v. 23b tendo a conjunção כִּי a função causal.⁴⁷⁶ A expressão יְהוָה יִרְעֵ בְרִיכְתֵּי, geralmente traduzida por “semente bendita de Javé” é mais apropriadamente entendida como “descendência [semente] dos benditos de Javé”.⁴⁷⁷ A expressão evoca as promessas feitas aos patriarcas, conforme o v. 9 também alude. Porém, aqui a expressão não se refere aos descendentes daquela geração do profeta, mas a “eles” mesmos, os cidadãos do novo céu e da nova terra (cf. Is 61.9).

O v. 23d é uma oração sindética, disjuntiva não verbal que exprime coordenação com a oração anterior.⁴⁷⁸ A expressão וְצִאָּצְאֵיהֶם, substantivo da raiz verbal יצא, cujo sentido primário é “sair”, é um termo comumente usado para plantas que “brotam” (Is 34.1; 42.5), porém, usado metaforicamente para pessoas (Is 22.24; 44.3; 48.19; 61.9; Jó 5.25; 27.14). Pode ser traduzido “rebento” no sentido de “filhos” ou “descendentes”. Em Isaías 61.9 o termo é sinônimo de יִרְעֵ.

- 23a** Não se esforçarão em vão nem gerarão filhos para a desgraça,
23b pois, eles são descendência dos abençoados de Javé e seus rebentos
 estarão com eles.

3.2.8 Versículo 24

וְהָיָה	a
טָרְמֵי יִקְרְאוּ	b
וְאֲנִי אֶעֱנֶה	c
עוֹד הֵם מְדַבְּרִים	d
וְאֲנִי אֶשְׁמָע:	e

O v. 24a é composto do verbo הָיָה no perfeito consecutivo. Ainda que essa forma do verbo possa reter o sentido de “sucederá”, a formação sintática denota

⁴⁷⁵ TEB: “para a hecatombe”; NVI: “para a infelicidade”; EP: “para morrerem antes do tempo”; BSV: “que morram subitamente”.

⁴⁷⁶ Koole interpreta a conjunção no sentido adversativo “mas” (KOOLE, 2001, p. 461). Cf. TEB, NVI, EP.

⁴⁷⁷ Cf. TEB, EP. NVI: “abençoados pelo Senhor”.

⁴⁷⁸ A NVI delimita a oração de modo a tornar “eles” o sujeito do v. 23d: “pois serão um povo abençoado pelo Senhor, eles e os seus descendentes”.

uma função temporal subordinada à oração seguinte.⁴⁷⁹ A tradução depende do advérbio ou preposição empregada na oração principal. Neste caso, pode ser traduzida com a oração seguinte, “Antes...”.⁴⁸⁰

O v. 24b é uma oração assindética disjuntiva de predicado verbal. O verbo no imperfeito depois de טָרַם tem, comumente, o sentido futuro.⁴⁸¹ Essas duas orações (v. 24a, 24b), por sua vez, estão subordinada à oração seguinte.

O v. 24c introduz uma oração sindética disjuntiva com o sujeito explicitado pelo pronome pessoal אֲנִי em posição enfática na oração. Essa inserção enfática reintroduz o “eu” do v. 17. Javé foi mencionado explicitamente no v. 23 e aqui retorna como sujeito do verbo. Segundo Koole, o v. 24 conclui o pensamento do v. 17s. e indica que a aliança é restaurada, a relação vertical entre Javé e o povo é restabelecida pelo clamor e a resposta.⁴⁸²

A expressão וְאָנִי (também no v. 24e) nos remete para os salmos de súplica e lamento, a qual marca a transição em que o suplicante passa da queixa e súplica para a confiança.⁴⁸³ Neste versículo, contudo, marca a resposta de Javé ao clamor do povo, porém, de forma acentuada e enfática, ressalta que a resposta virá antes do clamor.

O v. 24d é uma oração assindética disjuntiva de função temporal. À semelhança do v. 24ab, é subordinada à oração seguinte. A expressão עוֹד é um substantivo de uso adverbial que denota continuidade e duração. Juntamente com o participio predicativo מְדַבְּרִים , dá a entender uma ação em transcurso e concomitante.⁴⁸⁴ Eles ainda estarão falando ou enquanto eles estiverem falando, Javé ouvirá.

O v. 24e tem a mesma forma e função do v. 24c; é a oração principal que declara na 1ª pessoa que Javé ouvirá ou “estará ouvindo”. A raiz שָׁמַע é frequentemente empregada em exortação para que o povo ouça as palavras da lei ou da mensagem de um profeta (Dt 4.1; Js 3.9; 2Rs 7.1; Is 1.2; 7.13; Am 3.1; 4.1). Porém, quando Javé é o sujeito do verbo, a expressão pode, de um lado,

⁴⁷⁹ LAMBDIN, T. O. **Introduction to Biblical Hebrew**. New York: Charles Scribner's Sons, 1971, p. 123.

⁴⁸⁰ Cf. NVI, TEB, EP, BSV e BRUEGGEMANN 1998, p. 249; WESTERMANN, 1969, p. 407; BLENKINSOPP, 2003, p. 284.

⁴⁸¹ GESENIUS, KAUTZSCH, COWLEY, 1990, p. 315.

⁴⁸² KOOLE, 2001, p. 463.

⁴⁸³ SI 5.7(8); 13.5[6]; 26.11; 31.7[6],15[14]. O mesmo ocorre com o pronome da 2ª pessoa “mas tu” (אַתָּה), SI 3.3[4]).

⁴⁸⁴ BJ: “enquanto ainda”.

representar o juízo de Deus ao se recusar a dar ouvidos ao clamor do povo (Ez 8.18; Zc 7.13). Por outro lado, o fato de Deus ouvir o clamor do povo é sinal da manifestação de sua presença salvadora (Êx 2.24,25; 3.7-10; 2Cr 7.14). É esse sentido que está implícito neste versículo. Deus estará presente no meio do povo.

24a Antes de clamarem, eu responderei,

24b eles ainda estarão falando e eu os ouvirei.

3.2.9 Versículo 25

זָאב וְטֵלָה יִרְעוּ כְּאַחַד	a
וְאַרְיֵה כִּבְקָר יֹאכְלֵ-תֶבֶן	b
וְנִחֹשׁ עֵפֶר לְחֶמּוֹ	c
לֹא-יִרְעוּ	d
וְלֹא-יִשְׁחִיתוּ בְּכַל־הָהָר קִדְשֵׁי	e
אָמַר יְהוָה: ס	f

O v. 25a é uma oração assindética disjuntiva de predicado verbal e sujeito composto. A oração introduz a sentença final e conclusiva da perícope, e a oração pode ser considerada circunstancial, pela qual se descreve as circunstâncias da sentença anterior. O sujeito está em posição enfática no início da oração.

O substantivo אָחַד geralmente se refere ao numeral “um” e as ideias de unidade são expressas por termos correlatos, יָחַד ou יַחְדָּו, no sentido de “junto”, “comunidade”. Em Isaías 11.7 emprega-se יַחְדָּו (וּפְרָה וְדָב תִּרְעֶינָה יַחְדָּו). Aqui, porém, emprega-se אָחַד, um termo mais comum em textos mais tardios (Ec 11.6).⁴⁸⁵

O v. 25b é uma oração sindética disjuntiva coordenada ao v. 25a. O sujeito também está em posição enfática, seguido de uma frase preposicional comparativa “como o boi” (כִּבְקָר). Embora “leão” esteja indefinido, o substantivo “boi” está precedido pelo artigo definido e a preposição. A oração é idêntica a Isaías 11.7. É possível afirmar que é uma citação literal. Embora não se diga que o leão comerá palha *com* o boi e sim *como* o boi, a ideia de convivência pacífica vem do fato de que eles partilham da mesma fonte de alimento.

O v. 25c é uma oração sindética disjuntiva de predicado nominal. O sujeito da oração é לְחֶמּוֹ, “seu alimento” e o predicativo é עֵפֶר, “pó”. O substantivo נִחֹשׁ é um *casus pendens*, isto é, uma formação em que um elemento gramatical fica

⁴⁸⁵ Cf. KOOLE, 2001, p. 465; WALTKE, O’CONNOR, 1990, p. 275.

“suspenso” ou “pendente” na oração, geralmente, com o propósito de destacar aquele elemento.⁴⁸⁶ Neste caso, o destaque é sobre a serpente, embora esta não seja o sujeito da oração. Assim como as orações anteriores começaram com referência a um animal, esta faz o mesmo, ainda que esse elemento não seja o sujeito ou o predicativo da oração. A BJ traduz: “Quanto à serpente, o pó será o seu alimento” (cf. TEB).

É notável que essas três orações evoquem o tema de animais ferozes e o alimento. A figura do alimento está presente nas três orações. Alguns entendem que essa descrição apenas aponta para uma situação paradisíaca da Criação, porém, outros entendem que nessas figuras há representações de seres humanos em posições sociais e políticas que denotem agressividade e passividade.

O v. 25d é uma oração assindética disjuntiva e de predicado verbal. O verbo está no hifil e pode ser traduzido por “causar” ou “provocar” mal. O sujeito é a 3ª pessoa plural e, provavelmente, deve ser entendido no sentido indefinido, “não se fará” ou “não farão”. A raiz רעע no hifil denota “agir mal, praticar o mal; causar dano ou prejuízo a alguém [...] maltratar”.⁴⁸⁷

O v. 25e é uma oração sindética disjuntiva de predicado verbal e está coordenada com a anterior. O verbo também está no plural e na forma hifil. O sentido básico é “causar dano”, “destruir”, “arruinar”. As orações v. 25de são também uma citação direta de Isaías 11.9a.

O v. 25f é uma oração assindética conjuntiva de predicado verbal composta da fórmula comum nos discursos proféticos para introduzir ou concluir o anúncio. Embora a raiz אָמַר seja mais comum na fórmula introdutória “assim diz Javé” (כֹּה אָמַר יְהוָה, cf. Is 66.1), e a raiz נָאֵם seja mais comum para a conclusão (cf. Is 66.22; Am 4.3), essa forma também é usada para concluir o oráculo.

- 25a** Lobo e cordeiro pastarão juntos, o leão comerá capim como o boi,
25b mas a comida da serpente será o pó.
25c Não farão mal nem dano em todo o meu santo monte, diz Javé.

Essa tradução servirá de base para as análises posteriores da perícopa. Contudo, antes de prosseguirmos para a análise do conteúdo, é preciso ainda descrever outros aspectos gramáticas, literários e retóricos do texto.

⁴⁸⁶ WALTKE, O'CONNOR, 1990, p. 297, 692.

⁴⁸⁷ KIRST, 1991, p. 231.

3.3 Características do texto

O texto pode ser descrito sucintamente como um anúncio de salvação, em forma poética, contendo dezoito linhas poéticas. Anuncia um ato criador de Deus e descreve a vida da comunidade na nova ordem criada, principalmente no tempo futuro. Há aspectos formais da estrutura e do estilo do texto que devem ser observados com vistas ao aprofundamento no significado de seu conteúdo. Os detalhes de seu gênero, forma, estrutura e segmentação podem ser descritos e analisados separadamente.

3.3.1 Aspectos gramático-sintáticos

Como a tradução do texto já apontou, do ponto de vista gramático-sintático, o texto é formado principalmente de orações verbais em que predomina o aspecto futuro do verbo hebraico, tanto na forma do imperfeito, quanto do perfeito consecutivo.

A oração inicial não verbal do v. 17a é composta de um particípio ativo, traduzido no presente e cujo aspecto é de uma ação continuada. A mesma raiz e forma verbal se repetem no v. 18 duas vezes.

O perfeito consecutivo se restringe ao v. 19, na 1ª pessoa do singular (וְגִלְתִּי, וְשִׁשְׁתִּי), ao v. 21, em que ocorre quatro vezes, na 3ª pessoa do plural (וְנָטְעוּ, וְנִשְׁבּוּ, וְכָבְנוּ) e ao v. 24, também na 3ª pessoa do singular (וְהָיָה), como sujeito indeterminado. O emprego dessa forma verbal no início desses três versículos pode indicar uma coordenação sintática dessas sentenças, porém, a mudança do sujeito também pode indicar uma ruptura e introdução de nova temática dentro da perícope.⁴⁸⁸

Dessa forma, pode-se perceber unidades menores na perícope compostas dos vv. 17-18, contendo o anúncio, vv. 19-23, descrevendo a situação, vv. 24-25 descreve as consequências da nova ordem descrita nos vv. 19-23.

No que diz respeito ao sujeito dos verbos, encontramos a 1ª pessoa do singular no v. 19, na forma do perfeito consecutivo. As três ocorrências do particípio בּוֹרֵא no v. 17a, v. 18a e v. 18b, têm como sujeito o pronome da primeira pessoa “eu”. A 1ª pessoa também ocorre nos verbos imperfeitos do v. 24 “eu responderei” e “eu ouvirei”.

⁴⁸⁸ KOOLE, 2001, p. 448.

Há dois verbos na 2ª pessoa do plural do imperativo (v. 18a) que sugere os destinatários da mensagem, porém, não são os mesmos destinatários que os referidos na 2ª pessoa nos vv. 1-16.

Esses sujeitos, supostamente identificados com “o meu povo”, são depois referidos na 3ª pessoa do plural pelos verbos: “construirão”, “habitarão”, “plantarão”, “comerão”, “aproveitarão”, “esforçarão”, “gerarão”, “clamarem”, “estarão falando” (vv. 21-24). Além desses, os verbos “pastarão”, “farão mal nem dano” (v. 25) também se encontram na 3ª pessoa do plural.

Alguns verbos da 3ª pessoa do singular possuem sujeito indeterminado: “ouvirá” (v. 19b), “sairá” (v. 20a). Outros verbos na 3ª pessoa do singular são: “complete” (v. 20b), “morrer” (מָוַת, v. 20c), “será amaldiçoado” (v. 20c), que se referem ao “velho” e “jovem” descritos no v. 20. No v. 22a os verbos “morar” e “comer” no hebraico se encontram na 3ª pessoa do singular, embora muitas traduções optam por “outros”. Além desses, Javé é mencionado na conclusão da perícopes na 3ª pessoa na expressão “diz Javé” (v. 25c).

Essa análise preliminar dos sujeitos será ampliada no próximo capítulo através de uma análise não só dos sujeitos nas formas verbais, mas também dos pronomes e substantivos que representam pessoas ou personagens no texto.

3.3.2 Gênero literário

O estudo dos anúncios proféticos na perspectiva da crítica das formas tem identificado essencialmente dois tipos ou gêneros literários: o anúncio de juízo e o anúncio de salvação. O texto em estudo se caracteriza fundamentalmente como um anúncio de salvação dirigido ao povo coletivamente. Uma das características marcantes desse oráculo, assim como de outros típicos do Terceiro Isaías, segundo Westermann, é a promessa de um estado de bem-estar futuro e a ausência de um anúncio de livramento.⁴⁸⁹

De acordo com Westermann, a perícopes se encontra dentro de uma estrutura apocalíptica formada pelos vv. 17 e 25, contendo duas partes: um convite ao louvor, típico dos hinos de louvor do Dêutero-Isaías, formado pelos vv. 16b, 18 e

⁴⁸⁹ WESTERMANN, 1991, p. 14-17, 187.

19a, e a descrição das circunstâncias da salvação ou de uma situação de bem-estar.⁴⁹⁰

Há também de se notar que a perícopa não inicia com um imperativo, como outros oráculos de salvação (cf. Is 40.1-2; 57.14; 60.1). Ela inicia com a descrição do que Javé está para fazer (v. 17) e em seguida convida o povo a se regozijar (v. 18).

Outro elemento ausente no início da perícopa é a expressão marcadamente escatológica “naqueles dias” ou “eis que vem dias”. Antes, o anúncio é introduzido pela expressão enfática “Vejam, eu...” (בִּי-הִנְנִי) e prossegue para anunciar uma ação de Javé.

Como é comum nos anúncios de salvação, a fala profética deste texto não é iniciada com a fórmula “Assim diz o Senhor” (כֹּה אָמַר יְהוָה), mais comum nos anúncios de juízo, porém, usadas também no anúncio de salvação (cf. vv. 8, 13). O sujeito principal no início é o próprio Javé e apenas no final surge a expressão “diz o Senhor” (אָמַר יְהוָה, v. 25).

O aspecto que se deve ter em mente dessa descrição do gênero é que esse anúncio se caracteriza muito mais por uma descrição de uma situação de bem-estar do que propriamente de um ato salvífico ou de livramento da parte de Deus.

3.3.3 Segmentação e estrutura retórica

A segmentação do texto em unidades menores ou sub-unidades que denotem a sequência temática, a construção das ideias e sentidos ou as formas literárias do texto pode seguir diversos critérios. Diferentes autores divergem em como interpretar as divisões do texto, justamente, por adotarem critérios distintos. Do ponto de vista da forma e gênero, a perícopa é formada por um anúncio da promessa (vv. 17-18) e a descrição dessa promessa (vv. 19-25).⁴⁹¹

Watts não faz propriamente uma segmentação da perícopa, mas identifica o tema principal de cada unidade. Assim, identifica os vv. 17-19 com Javé, v. 20 com céus, vv. 21-22a com terra, v. 22b com Javé, v. 23 com céu, vv. 24-25 com Javé.⁴⁹²

Em termos estilísticos, Blenkinsopp segmenta a perícopa em torno das expressões בִּי הִנְנִי בּוֹרָא, formando dois pronunciamentos solenes (vv. 17a-18a; vv. 18b-24).⁴⁹³

⁴⁹⁰ WESTERMANN, 1991, p. 189.

⁴⁹¹ Ou vv. 17a-19a e vv. 19b-24 (WESTERMANN, 1969, p. 409).

⁴⁹² WATTS, 1987, p. 349-350.

Do ponto de vista poético formal, o texto é composto de 18 linhas poéticas, podendo ser divididas em 5 estrofes: vv. 17-18, 19-20, 21-22, 23-24, 25.⁴⁹⁴ As linhas poéticas formam paralelismos semânticos que podem ser classificados da seguinte maneira:

17	antitético	Vejam! Eu estou criando um novo céu e uma nova terra, assim, as coisas passadas não serão lembradas nem virão à mente.
18	sintético	Pelo contrário, alegrem-se e regozijem-se para sempre no que estou criando, pois, estou criando Jerusalém para regozijo e o seu povo para alegria.
19	sintético	Por isso, me regozijarei por causa de Jerusalém e me alegrarei por causa de meu povo. Então, não se ouvirá mais nela som de choro nem de clamor.
20	sintético	Não sairá mais dali criança [que viva] poucos dias nem velho que não complete os seus dias. Pois, o que morrer aos cem anos será considerado ainda jovem, mas o que não alcançar cem anos será amaldiçoado.
21	sinonímico	Eles construirão casas e habitarão nelas, plantarão vinhas e comerão do seu fruto.
22	sintético	Não construirão para outro morar, não plantarão para outro comer. pois, o meu povo viverá tanto quanto a árvore e os meus escolhidos aproveitarão das obras de suas mãos.
23	sintético	Não se esforçarão em vão nem gerarão filhos para a desgraça pois, ele são descendência bendita de Javé e seus rebentos estarão com eles.
24	sinonímico	Antes de clamarem, eu responderei, eles estarão ainda falando e eu os ouvirei.
25	antitético	O lobo e o cordeiro pastarão juntos, o leão comerá capim como o boi, mas a comida da serpente será o pó. Não farão mal nem dano em todo o meu santo monte, diz Javé.

É difícil reconhecer até que ponto a simetria dos paralelismos sugere alguma intencionalidade de ênfase e se apontam para o sentido do texto, porém, com essa observação preliminar conclui-se que embora haja uma predominância de paralelismos que expandem, desenvolvem ou explicam ideias anteriores, o texto em geral, tem um tom antitético em que compara “as coisas passadas” (v. 17b) com as características do novo céu e da nova terra (vv. 19ss.). Além do mais, o texto possui diversas figuras antitéticas como “alegria” e “regozijo” e “choro” e “clamor” (v. 19), “criança” e “velhos” (v. 20), “clamar” e “responder” (v. 24), “lobo” e “cordeiro”, “leão” e “boi” (v. 25)

⁴⁹³ BLENKINSOPP, 2003, p. 286.

⁴⁹⁴ Koole sugere a divisão: vv. 17-18a, 18b-20, 21-22, 23-24, 25 (2001, p. 446).

À parte dessas questões formais, há elementos estilísticos e retóricos que provavelmente são indicadores mais concretos de formação do sentido do texto, elementos que estão mais no nível textual e semântico.

Os vv. 17-18 estão nitidamente marcados pela repetição do verbo “criando” (vv. 17a, 18a, 18b), pela antítese entre “as coisas passadas” (v. 17b) e o “novo céu” e “nova terra” (v. 17a) e pela repetição dos lemas “alegria” e “regozijo” em diferentes formas (vv. 18a, 18b).

O v. 19 está sintática e tematicamente vinculado com os vv. 17-18 pela menção a “Jerusalém” e “meu povo” e mais uma repetição dos lemas “alegria” e “regozijo” (v. 19a), porém, retoricamente pode marcar o início de um novo bloco e formar um quiasmo com o v. 24 através da repetição do tema do “clamor” e “ouvir” (v. 19b, v. 24). Isso explica a divergência entre os exegetas em ora considerar o v. 19 como parte do anúncio dos vv. 17-18⁴⁹⁵ e ora como introdução da descrição dos vv. 19-25.⁴⁹⁶ Uma possibilidade que se sustenta do ponto de vista tanto do gênero quanto do aspecto retórico é considerar os vv. 17-19a o anúncio e os vv. 19b-25 a descrição,⁴⁹⁷ embora, como a análise retórica sugere, a divisão sintática mais acentuada está entre o v. 19 e o 20.

Os vv. 20-23 descrevem essa nova ordem anunciada nos vv. 17-19a com uma série de negativas (vv. 20a, 22a, 23a), seguidas de explicativas “porque” (vv. 20c, 22b, 23b). E o v. 25 encerra com figuras dos animais e do campo para representar a harmonia.

Nesses termos, pode-se perceber a seguinte estrutura poética no texto:

- 17a** Vejam! Eu estou criando um novo céu e uma nova terra,
17b assim, as coisas passadas não serão lembradas nem virão à mente.
18a Pelo contrário, *alegrem-se* e *regozijem-se* para sempre no que estou criando,
18b pois, estou criando Jerusalém para *regozijo* e o seu povo para *alegria*.
19a Por isso, me *regozijarei* por causa de Jerusalém
e me *alegrarei* por causa de meu povo.
19b Então, **não se ouvirá mais** nela som de choro nem de clamor.
20a Não sairá mais dali criança [que viva] poucos dias nem velho que
não complete os seus dias.
20c Pois, o que morrer aos cem anos será considerado ainda jovem
mas o que não alcançar cem anos será amaldiçoado.
21a Eles construirão casas e habitarão nelas,

⁴⁹⁵ SMART, 1965, p. 280; SCHÖKEL, SICRE-DIAZ, 1980, p. 401; SMITH, 1995, p. 150; CROATTO, 2002, p. 342-343.

⁴⁹⁶ SCHRAMM, 1995, p. 160;

⁴⁹⁷ WESTERMANN, 1969, 409; BRUEGGEMAN, 1998, p. 245-247.

- plantarão vinhas e comerão do seu fruto.
22a Não construirão para outro morar, não plantarão para outro comer.
22b pois, o meu povo viverá tanto quanto a árvore
 e os meus escolhidos aproveitarão das obras de suas mãos.
23a Não se esforçarão em vão nem gerarão filhos para a desgraça
23b pois, ele são descendência bendita de Javé e seus rebentos estarão
 com eles.
24a Antes de clamarem, eu responderei,
24b eles estarão ainda falando e eu **os ouvirei**.
25a O lobo e o cordeiro pastarão juntos, o leão comerá capim como o boi,
25b mas a comida da serpente será o pó.
25c Não farão mal nem dano em todo o meu santo monte, diz Javé.

Essa análise possibilita perceber onde estão os destaques temáticos e retóricos que serão úteis para aprofundar a construção do sentido no nível discursivo. A estrutura do texto sugere enfoque na semântica do discurso e não de palavras ou frases isoladas.

3.4 Síntese

Nesse primeiro passo da análise do plano de expressão é possível constatar que ainda que o texto tenha suas tensões no nível textual, as quais são acentuadas quando se analisa o texto por meio de uma abordagem exclusivamente diacrônica, é possível perceber coesão e coerência no nível semântico e semiológico. Quando os versículos são vistos numa unidade literária e discursiva é possível aprofundar os elementos de construção de sentido e de intencionalidade do discurso.

O texto consiste basicamente de um anúncio de um novo céu e uma nova terra (vv. 17-19a), em seguida, descreve principalmente no aspecto futuro a vida nessa nova ordem usando figuras do cotidiano e das relações sociais, religiosas e econômicas da comunidade (vv. 19b-24) e termina evocando figuras do campo e do lugar da presença de Javé (v. 25).

O próximo passo analisará o plano de conteúdo, particularmente, como o texto caracteriza as pessoas, o tempo e o espaço no nível textual e discursivo e no nível sócio-cultural.

4 ANÁLISE DO TEXTO: O PLANO DO CONTEÚDO

Neste capítulo, pretende-se analisar o plano do conteúdo do texto, particularmente, analisar o sujeito da ação no tempo e no espaço. Essa análise se dará em quatro etapas: a primeira, no nível do discurso, consiste da identificação textual das pessoas, do tempo e do espaço, e de sua caracterização. A segunda etapa, ainda no nível do discurso, consiste em observar as relações intertextuais e interdiscursivas de expressões e temas da perícopes com outros textos bíblicos. Em terceiro lugar, no nível da narratividade, será analisada a sociedade por meio da ação do sujeito através do percurso narrativo. Nessa etapa, será também analisado o percurso passional dos sujeitos. Por fim, será também apresentada a estrutura fundamental da narrativa.

4.1 Identificação e caracterização de pessoas, tempo e espaço

Como mostrado anteriormente (cap. 2), a discussão exegética em torno da interpretação de Isaías 65.17-25 se concentra em grande parte na busca da identificação histórica e social dos sujeitos, do tempo e do espaço da realização da promessa anunciada. A abordagem sêmio-discursiva também se preocupa com pessoa, tempo e espaço, porém, na perspectiva discursiva, de como esses elementos são significados no texto. Ela se interessa pela maneira como são caracterizados e pelos efeitos de sentido das pessoas, do tempo e do espaço no texto.

A análise sêmio-discursiva contribui para a exegese crítica à medida que parte de um princípio de coesão do texto. Ainda que não negue as questões críticas textuais, históricas e literárias, desenvolve uma síntese e aceita as tensões do texto como parte de uma construção discursiva. Nosso argumento é que tão importante quanto explorar as questões históricas é perceber como os diversos elementos textuais, figurativos e discursivos são caracterizados ou imaginados no texto para a construção do sentido da mensagem.

Neste caso de Isaías 65.17-25, a análise sêmio-discursiva oferece instrumental que nos permite aprofundar a investigação de como o texto desenvolve e constrói a ideia de uma nova sociedade, isto é, como a salvação anunciada é caracterizada e imaginada. Nessa perspectiva, como se verá, a salvação é

idealizada em sentido de harmonização e integração, e não de ruptura de forças opostas.

Nesta análise, o primeiro passo consiste em identificar no texto termos, expressões, locuções e figuras de pessoa, tempo e espaço, e observar como elas são caracterizadas. Após essa identificação, procede-se à análise intertextual, pela qual se procura relacionar palavras, frases e expressões do texto com outros textos, não só de Isaías, mas de toda a Bíblia; e a análise interdiscursiva, pela qual se relacionam ideias, conceitos e pensamentos do texto com outros discursos. Na verdade, a intertextualidade e a interdiscursividade são tarefas semelhantes e podem ser realizadas concomitantemente. Entretanto, enquanto a intertextualidade procurar marcas textuais, isto é, palavras, frases, figuras do texto, a interdiscursividade lida com ideias e conceitos surgidos a partir dessas evidências textuais. Por isso, para finalidade de clareza metodológica, este capítulo analisa, primeiramente, aspectos intertextuais e, como segundo passo, os interdiscursivos.

O passo seguinte é a análise da narratividade, do percurso temático, por meio do qual se investiga a dimensão sociocultural e passional do texto. Por fim, no nível fundamental, será analisada a estrutura fundamental da significação do texto. Os passos anteriores possibilitarão abstrair elementos temáticos que podem ser qualificados como objetos das ações dos sujeitos. Esses elementos são, então, analisados em relação à sua estrutura fundamental de significação.

4.1.1 As pessoas

As pessoas estão expressas no texto/discurso pelos pronomes pessoais, a declinação dos verbos e os pronomes possessivos e oblíquos, que no hebraico se formam pelos sufixos pronominais. Contudo, as pessoas também podem estar figurativizadas no texto como sujeitos ou objetos de uma ação. Passaremos, então, a identificá-las e caracterizá-las.

4.1.1.1 A primeira pessoa

A *primeira pessoa* encontra-se no sufixo pronominal (הַנִּי, vv. 17a, 18d), no pronome pessoal “eu” (אֲנִי, vv. 18c, 24b, 24d),⁴⁹⁸ no sujeito dos verbos “alegrarei” (וַגִּלְתִּי, v. 19a) e “regozijarei” (וַשְׂשֻׁתִּי, v. 19b), “responderei” (אֶעֱנֶה, v. 24b) e “ouvirei” (אֶשְׁמָע, v. 24d), nos pronomes possessivos “meu povo” (עַמִּי, vv. 19b, 22e), “meus escolhidos” (בְּחֻרָי, v. 22f) e “meu santo monte” (הַר קְדְשִׁי, v. 25e).

As ações caracterizam o sujeito como criador, aquele que se alegra e se regozija naquilo que cria, isto é, no “novo céu” e na “nova terra”, em “Jerusalém” e no “seu povo”. Os pronomes possessivos caracterizam o sujeito, de um lado, de modo relacional com “povo” e “escolhidos” e, de outro, como detentor do espaço “santo monte”. O conceito de “escolhidos” sugere uma relação anterior de escolha, possivelmente, de um relacionamente restrito a um grupo, porém, que se define pela relação de escolha de Javé.

Javé é retratado como o que ouve e responde ao seu povo. Ele está atento ao clamor de seus escolhidos. Brueggemann percebe nisso que, como no capítulo 49.14-15 e 66.13, Javé é retratado como uma mãe atenta ao filho, que percebe a necessidade, o perigo ou o apelo da criança, e reage antecipadamente.⁴⁹⁹

4.1.1.2 A segunda pessoa

A *segunda pessoa* encontra-se apenas nos imperativos “alegrem-se” (שִׂישׂוּ, v. 18a) e “regozijem-se” (וַגִּילוּ, v. 18b). Estes são os destinatários da promessa que são convidados a se alegrarem e se regozijarem naquilo que Javé está criando. Agora, eles têm motivos para se alegrar, pois Deus está agindo.

4.1.1.3 A terceira pessoa

A terceira pessoa se manifesta de diversas maneiras. Está expressa na forma do plural feminino nos verbos “não serão lembradas” (תִּזְכְּרֶנָּה, v. 17b) e “não se fará menção delas” (תִּעֲלֶינָה עַל־לֵב, hebr. “não serão elevadas ao coração”, v. 17c), tendo como sujeito “as coisas passadas” (v. 17b). Essas coisas passadas se

⁴⁹⁸ A referência aos termos hebraicos na forma numérica e alfabética dos versículos corresponde à delimitação das orações hebraicas do capítulo anterior.

⁴⁹⁹ BRUEGGEMANN, 1998, p. 250.

contrastam com o “novo céu” e “nova terra”. A nova realidade é uma superação da antiga. Ainda que esta não esteja qualificada expressamente, pelo contraste com a nova realidade, entende-se que “coisas passadas” provocavam angústias, clamor, conflito e morte.

As expressões “criança” (עוּל), “velho” (זָקֵן), “jovem” (הַנְּעָר) e “o que não alcançar” (וְהַחֹטֵא), vv. 19-20) representam sujeitos dos verbos “que viva” (v. 20a),⁵⁰⁰ “complete” (יִמְלֵא, v. 20b) e “ser considerado” (v. 20c),⁵⁰¹ e “será amaldiçoado” (יִקְלָל, v. 20c). São figuras do povo de Jerusalém, ou do “meu povo”. As figuras caracterizam os sujeitos por vida plena e longa. A vida, antes marcada por morte precoce de crianças e de velhos, vítimas da guerra ou da vida árdua, agora será substituída por plenitude.

A terceira pessoa do singular também representa sujeitos indeterminados “não se ouvirá” (וְלֹא-יִשְׁמַע, v. 19c), “não haverá” (לֹא-יִהְיֶה, v. 20a), “acontecerá” (וְהָיָה, v. 24a) que se referem essencialmente ao que acontecerá “nela” (vv. 19b, 20a), na nova criação e em Jerusalém.

No v. 22, as locuções “para outro morar” (וְאַחֵר יֵשֵׁב) e “para outro comer” (וְאַחֵר יֹאכֵל) caracterizam o sujeito “outro” como usurpador ou explorador daqueles que trabalham na construção e no campo. Pode se referir tanto a uma nação estrangeira que se apropriou das posses dos cidadãos, porém é mais provável que se refira a concidadãos que exploram a força trabalhadora ou mesmo aos governantes que impõem tributos que forçam os cidadãos a ficarem reféns de um sistema econômico.⁵⁰²

O plural masculino encontra-se em diversos verbos, porém, referindo-se a personagens distintos: “eles” são sujeito de “construirão” (יִבְנוּ, וְיִבְנוּ, vv. 21a, 22a), “plantarão” (יִטְעוּ, וְיִטְעוּ, vv. 21c, 22c), “habitarão” (וְיֵשְׁבוּ, v. 21b) e “comerão” (וְיֹאכְלוּ, v. 21d), “desfrutarão” (יִבְלוּ, v. 22f), “se esforçarão”, “gerarão” (וְיִגְעוּ, וְיִלְדוּ, v. 23a, 23b), “clamarem” (יִקְרְאוּ, v. 24a). Estes se identificam com o “meu povo” e “meus escolhidos” (vv. 19, 22), os destinatários da promessa. Os verbos que descrevem as ações desses sujeitos denotam geração de filhos, trabalho, gozo e o clamor, por isso, envolvem aspectos da vida familiar, da atividade produtiva, do descanso e da experiência religiosa e da relação com Deus.

⁵⁰⁰ Esse verbo está implícito. No hebraico está “criança de dias” עוּל יָמִים.

⁵⁰¹ Implícito no hebraico.

⁵⁰² BRUEGGEMANN, 1998, p. 248.

No v. 25, “não farão mal nem dano” (וְלֹא־יַשְׁחִיתוּ לֹא־יַרְעוּ) se reporta a um sujeito indeterminado considerado fora e ausente dessa nova realidade. Nesta nova realidade não haverá aqueles que causam dano e fazem mal aos outros.

Esse versículo também contém o verbo “pastarão” (וַיִּרְעוּ, v. 25a) para se referir aos sujeitos figurados “lobo” e “cordeiro”, e o verbo “comerá” (וַיֹּאכַל, v. 25b), tendo como sujeito o leão. Denota uma ação harmoniosa de forças opostas. Pode ser uma figura de linguagem como alusão a uma situação ideal de ausência de conflito, hostilidade e inimizade, como também “lobo” e “cordeiro”, “leão” e “boi” podem ser figuras de nações inimigas ou grupos sociais antagônicos vivendo em harmonia.

Em síntese, temos o sujeito “eu”, o que fala e sujeito do ato de criar e da alegria e regozijo. Esse sujeito é identificado com o povo de Jerusalém (v. 18b) de uma maneira pessoal, ao qual ele chama de “meu povo” (v. 19b). Ele também é identificado com o “santo monte” (v. 25e).

Os destinatários do anúncio são representados pelos sujeitos dos verbos “alegrem-se” e “regozijem-se”, que são também identificados com o povo de Jerusalém e o “meu povo”, “meus escolhidos” e a “descendência bendita de Javé”.

Os sujeitos da terceira pessoa são aqueles que constroem, habitam, plantam, comem, desfrutam, geram filhos, clamam e falam. Eles representam os beneficiários da nova ordem. São os novos sujeitos da ordem criada. São caracterizados não apenas como sujeitos de produção e construção, mas também como sujeitos do desfrute de sua produção. O mesmo sujeito que constrói e planta, habita e come. O seu trabalho não será em vão e gerarão uma descendência bendita. Além disso, eles também se relacionam com seu Deus por meio do clamor.

Além dos sujeitos indeterminados, há outros sujeitos da terceira pessoa que são o “outro” que habita em casas construídas por “eles”. São figuras de um sujeito caracterizado como beneficiário ou usurpador da produção do “meu povo”.

Tem sido observado que essa perícopa não faz distinção entre os bons e os maus como, por exemplo, a primeira parte do capítulo (vv. 1-16). Isso inclusive é usado como argumento para a provável datação do texto. Mas como podemos observar, há uma sutil distinção entre “meu povo”, “meus escolhidos” e o “outro” (v. 22), aqueles que viviam do trabalho e do esforço do povo. As descrições e caracterizações sugerem que no santo monte de Javé não haverá “o outro” ou aqueles que “farão mal”. Além do mais, as figuras do lobo e do cordeiro, do leão e

do boi, se forem metáforas das pessoas, representam uma superação dos antagonismos relacionais e denotam o convívio harmonioso de forças opostas e hostis.⁵⁰³

Se essas relações eram um ideário da comunidade exílica ou pós-exílica, que aguardava e imaginava uma sociedade livre de opressão, se devem ser vistas na perspectiva escatológica da nova comunidade do reino de Deus estabelecida pelo advento de Cristo, ou se devem ser entendidas ainda como uma comunidade dos ressurretos em Cristo em glória eterna, o que se deve ter em mente são os valores que essas relações significam. A harmonia, a superação das diferenças, a convivência de criança, velho e jovem em plenitude de vida, e a harmonia entre o povo e o seu Deus são os valores que caracterizam a vida dessas pessoas na nova sociedade.

Esses valores serão analisados mais profundamente através das relações intertextuais e também através da narratividade do texto. Por ora, passaremos a analisar as referências e caracterizações da espacialidade do texto.

4.1.2 Espacialidade

A espacialidade do texto tem sido objeto de intenso debate na interpretação dessa perícopes. Como visto no capítulo inicial, a menção de “novo céu e nova terra” em paralelismo com “Jerusalém” suscita discussões sobre o referencial espacial da promessa. Entretanto, através desta análise, pretende-se, primeiramente, identificar todas as referências de espaço no texto e, em seguida, observar como são caracterizadas. Assim, é possível perceber como a nova realidade era vislumbrada e como esse(s) espaço(s) é significado.

4.1.2.1 Céu e terra

“Novo céu e nova terra” (שָׁמַיִם הַדְּשִׁימִים וְאָרֶץ הַדְּשִׁימָה, v. 17a) são objetos do ato criativo de Deus. As expressões “céu” e “terra” podem ser consideradas um figura de linguagem de merisma para se referir à totalidade da criação, mas a referência ao “novo” sugere uma nova realidade que pode denotar uma nova ordem cósmica. Lugar totalmente novo que não recordará em nada as “coisas passadas”. Esse

⁵⁰³ NAKANOSE, 2000, p. 51.

espaço se contrasta com “Jerusalém”, cidade, espaço de vida terrena, sede do reino davídico, centro do poder, objeto de ameaças e destruição dos inimigos. Aqui é caracterizada como um lugar também criado por Deus (v. 18d) e motivo de alegria de Deus (v. 19a). Jerusalém também é mencionada por meio do pronome “nela” (בָּהּ, v. 19c) e no advérbio “dali” (מִשָּׁם, v. 20a) como lugar onde, sob essa nova ordem, não haverá clamor nem haverá crianças e velhos morrendo precocemente.

“Céu e terra” são objetos do ato criativo de Deus. O verbo hebraico está no particípio ativo (בּוֹרֵא), cujo aspecto da ação é durativo e o tempo, normalmente, presente. Portanto, uma ação em transcurso, podendo ser traduzida por “estou criando”. Assim, “céu e terra” são objetos da ação presente de Deus cujos efeitos são descritos no futuro (vv. 19-25). Se “Jerusalém” se contrasta com “céu e terra” em termos de espaço, por outro lado, se funde e se mescla com “céu e terra” como objeto do criar de Deus.

4.1.2.2 Casas e vinhas

“Casas” (בְּתוּיִם, v. 21a) e “vinhas” (כַּרְמֵיִם, v. 21c) são espaços que evocam a realidade da cidade e a realidade do campo. Visto muitas vezes como opostos e até mesmo em conflito, harmonizam-se pelo mesmo sujeito “eles”.

A última menção de espaço no texto é o “meu santo monte” (הַר קְדֹשִׁי, v. 25e), provável referência ao monte Sião, lugar escolhido de Deus para fazer seu nome habitar. O espaço tem conotação de lugar sagrado onde “não farão mal nem dano”. Essa descrição lembra a legislação sobre o tabernáculo e o templo, cujo acesso era proibido àqueles que não estavam cerimonialmente limpos.

Uma das características marcantes dos espaços descritos é que o cósmico, ao mesmo tempo que se contrasta com o local e histórico, também se funde e se mescla com ele. Existe, ao mesmo tempo, uma tensão entre as duas realidades e uma harmonização, no sentido de que a criação de “novo céu e nova terra” envolve restaurar a alegria da cidade. Isso sugere que a transformação cósmica parte da transformação histórica e que esta não se limita a transformações sociais, políticas, religiosas e históricas, mas tem dimensão e abrangência cósmica.

Esse contraste e fusão também pode ser notado na relação entre construir casas e plantar vinhas. Cidade e campo, caracterizados por atividades econômicas e sociais distintas, se fundem em um mesmo espaço na nova criação. A Jerusalém

restaurada é uma cidade em que as pessoas constroem e plantam vinhas, isto é, há uma harmonia entre campo e cidade.

Entretanto, outra característica marcante da espacialidade da perícope são os espaços que não são mencionados, e que se esperariam mencionar, pois são característicos da cidade de Jerusalém. Não se menciona o templo, a corte, o tribunal, os espaços religiosos e de poder. O mais próximo disso é o “monte santo”, expressão que sugere uma demarcação sagrada, o lugar onde não se fará mal nenhum. A sacralidade do monte está demarcada pela pertença a Javé, é o “meu santo monte”, não está identificado com o templo nem com qualquer instituição sagrada. A ausência da referência do espaço sagrado e do espaço do poder institucionalizados é marcante e, sem dúvida, muito sugestivo para a construção do sentido do texto.

4.1.3 Temporalidade

As expressões de temporalidade no texto estão naturalmente demarcadas pelos tempos verbais, mas além deles, por locuções adverbiais e adjetivas que denotam temporalidade.

4.1.3.1 Formas verbais

Os verbos, de acordo com a forma verbal hebraica, podem ser classificados da seguinte maneira:

Particípio: “estou criando” (בֹּרֵא, vv. 17a, 18c, 18d) e “falando” (מְדַבְּרִים, v. 24c). Estes em sua função verbal denotam ação durativa e contínua. No primeiro caso pode ser traduzido no presente contínuo e no segundo, embora também denote ação contínua no presente, a construção sintática sugere um sentido de concomitância com o imperfeito “eu os ouvirei”. Outro particípio ativo encontrado na perícope está em uma construção adjetiva, podendo ser traduzido como oração relativa “o que não alcançar” (וְהַחֹטֵא, v. 20d).

Grande parte dos verbos encontram-se na forma do imperfeito, que em geral descreve ações no futuro, embora também no presente. No entanto, há de se considerar não só o caráter cronológico, como também o “aspecto” ou a qualidade da ação do verbo. Nesse sentido, o imperfeito denota ações repetitivas e

inconclusas, seja no presente, no passado ou no futuro. O contexto das construções verbais desta perícopie possibilita traduzir boa parte dos imperfeitos no sentido de futuro.

Os imperfeitos são: “lembradas” (תִּזְכְּרָה, v.17b) e “fará menção”, literalmente, “levantadas” (תַּעֲלֶינָה, v. 17c); “não se ouvirá” (יִשְׁמַע, v. 19c), “não haverá” (יִהְיֶה, v. 20a), “não complete” (יִמְלֵא, v. 20b), “morrer” (יָמוּת, v. 20c), “será amaldiçoado” (יִקָּלֵל, v. 20d), “construirão”, “morar”, “plantarão”, “comer” (יֵשֶׁב, יִטְעוּ, יֵאָכֵל, v. 22a, 22b, 22c, 22d), “desfrutarão” (יִבְלוּ, v. 22f), “esforçarão” e “gerarão filhos” (יִגְעוּ, יִלְדוּ, v. 23a, 23b), “clamarem”, “responderei” e “ouvirei” (אֶעֱנֶה, אֶשְׁמַע, v. 24a, 24b, 24d), “pastarão”, “comerá” (יֵרְעוּ, יֵאָכֵל, v. 25a, 25b), “farão mal”, “farão dano” (יִשְׁחִיתוּ, v. 25d, 25e).

Há alguns verbos no perfeito consecutivo os quais correspondem em sentido gramatical ao imperfeito. São eles: “me alegrarei” e “me regozijarei” (וְגִלֵּיתִי, וְשִׂיֵּשְׂתִּי, v. 19a, 19b), “construirão”, “habitarão”, “plantarão” e “comerão” (וְיָשְׁבוּ, וְיִטְעוּ, וְיֵאָכֵלוּ, v. 21a, 21b, 21c, 21d), “acontecerá” (וְהָיָה, v. 24a).

Há um único verbo no perfeito como forma de conclusão do anúncio profético “diz” Javé (אָמַר, v. 25f).

Finalmente, há dois imperativos que denotam convite para que o povo da cidade se alegre pelo que Deus está fazendo: “alegrem-se e regozijem-se” (שִׂישׂוּ וְגִילוּ, v. 18a, 18b).

4.1.3.2 Locuções temporais

Outras expressões que denotam temporalidade são: “coisas passadas” (הָרֵאשֵׁנוֹת, v. 17b), “para sempre” (עַד־עַד, v. 18b), “mais” no sentido de nunca mais (עוֹד, v. 19c, v. 20a), “antes de” e “ainda” (עוֹד, טָרַם, v. 24a, 24c).

A menção de “dias” e “seus dias” (יָמִים, יָמִיו, vv. 20a, 20b), “anos” (שָׁנָה, v. 20c, 20d), “dias da árvore” (כִּימֵי הָעֵץ, v. 22e) e “dias do meu povo” (יָמֵי עַמִּי, v. 22e) denota duratividade, que está inserida em contexto de longevidade e plenitude. Os termos sugerem não só um percurso completo e não interrompido de tempo, como também um período prolongado como o tempo de vida de uma árvore.

A noção de temporalidade, inicialmente, é demarcada por uma ideia de um novo momento. A expressão “novo” pode ter conotação temporal, algo nunca antes

existente, desconhecido do presente momento.⁵⁰⁴ As “coisas passadas” não serão lembradas. Há uma ruptura temporal entre o antes e o agora. O antes sugere situações que não merecem e não devem ser trazidas à mente, enquanto o agora é marcado por um agir de Deus. O antes é finalizado, não será lembrado, o agora é perpétuo, é “para sempre” (v. 18b). O antes era tempo de clamor e choro, de crianças que não viviam muito tempo e de velhos que não completavam seus dias, era tempo de ausência de gozo e de prazer no trabalho das mãos (v. 22). Agora é tempo que “nunca mais” (v. 19) se ouvirá choro, tempo de trabalhar e também de gozar do trabalho e de gerar filhos para Javé.

Há de se notar também que a ação criadora de Javé está no participio ativo, no sentido de um presente contínuo. Pode sugerir uma ação desde agora e continuamente. Ela não se inicia, ou encerra, no futuro, mas é anunciada como um agir presente. Enquanto Javé cria, seu povo se alegrará. Há de se notar que a ruptura temporal não é entre o ‘agora’ e o ‘depois’, ou o presente e o futuro, mas entre o ‘antes’ e o ‘agora’, ou entre o passado e o presente.

A duração de vida é um aspecto importante na perícopé. As referências do v. 20 sobre o tempo de vida da criança e do velho, e do v. 22 sobre o tempo de vida da árvore sugerem um sentido de plenitude e de algo que se completa, o qual não é interrompido sem completar o seu curso. Porém, viver como a árvore não diz respeito apenas à longevidade, mas também, como no paralelismo (v. 22f), diz respeito à qualidade desse tempo, é tempo de desfrutar do que se produz.

De certo modo, o tempo é também relativizado. Pelo menos, a noção sequencial e lógica do tempo é reinterpretada, pois, “antes” do povo clamar, Javé responderá, o povo ainda estará falando e Javé ouvirá (v. 24). Essa ideia denota que o tempo da invocação não é medido sequencialmente ou por meio da lógica de causa e efeito. A resposta de Javé não vem em consequência lógica e temporal ao clamor do povo.

Em síntese, o texto denota um novo tempo marcado pelo agir criador de Javé e pelos benefícios resultantes desse agir, dos quais se destaca a longevidade e plenitude de vida e a concomitância ou sintonia entre a comunidade de adoração e Javé. Nesse novo momento não haverá guerra, não se fará mal ou dano algum.

⁵⁰⁴ Ver a discussão de WATTS sobre essa expressão (1987, p. 353).

A partir desses elementos de pessoas, tempo e espaço prosseguiremos na análise do texto, ainda no nível discursivo, para observarmos como os sentidos são construídos através das relações intertextuais (também intratextuais) e interdiscursivas. Há diversas expressões que evocam conceitos ou discursos de outras partes de Isaías e de outros textos bíblicos, assim como da sociedade, que possibilitam aprofundar a compreensão da construção de sentido do texto.

4.2 Intertextualidade e interdiscursividade

4.2.1 *Análise da intertextualidade*

A exegese bíblica tem se apropriado do conceito de intertextualidade para dar conta do intercâmbio de palavras, ideias e conceitos entre textos e poder entender como um texto se apropria e dialoga com outro texto.⁵⁰⁵ À semelhança da análise histórica literária da dependência de um texto de fontes, tradições e de outros textos, essa abordagem procura examinar como o autor se apropria de outros textos e discursos para a construção de seu próprio texto, contudo, sem se preocupar em definir as camadas redacionais, apropriação de fontes literárias, etc. Essa análise entende que textos se intercomunicam e refletem interdependência. Por isso, interessa-nos observar como o texto se apropria de ideias, textos, discursos e percepções de outros textos, e os amplia, contradiz ou contraria, redefine ou modifica. O pressuposto dessa análise está bem expresso por Dennis Bertrand:

Compreende-se que a enunciação individual não pode ser vista como independente do imenso corpo das enunciações coletivas que a precederam e que a tornam possível [...] Há sentido 'já-dado', depositado na memória cultural, arquivado na língua e nas significações lexicais, fixado nos esquemas discursivos, controlado pelas codificações dos gêneros e das formas de expressão que o enunciador, no momento do exercício individual da fala, convoca, atualiza, reitera, repete ou, ao contrário, revoga, recusa, renova e transforma.⁵⁰⁶

Particularmente no que se refere à exegese bíblica e ao estudo de Isaías, Peter D. Miscall define e delinea intertextualidade como:

⁵⁰⁵ Ver FEWELL, D. N. (Ed.). **Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible**. Literary Currents in Biblical Interpretation. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.

⁵⁰⁶ BERTRAND, 2003, p. 87.

[...] um termo que abrange todas as possíveis relações existentes entre textos. As relações podem estar baseadas desde em citações e referências diretas até em alusões indiretas a termos comuns ou mesmo letras, e também em dependência da própria linguagem. O efeito das relações pode abranger desde apoio e concordância até rejeição e tentativa de anulação do outro texto. [...] Reconhecer que um texto está relacionado com outro significa tanto afirmar quanto negar o texto anterior. Significa afirmar como um tipo de modelo e fonte, e negar por ser considerado secundário a um texto posterior. (tradução nossa)⁵⁰⁷

Assim, nossa análise prosseguirá para a identificação de algumas marcas intertextuais e interdiscursivas com o objetivo de perceber como o autor significa o seu texto ao se apropriar de outros textos e discursos.

4.2.1.1 Intertextualidade das pessoas

Em relação às pessoas, os sujeitos, vários termos evocam sentidos que extrapolam os limites da semântica dos termos e da perícope. São termos tomados emprestados de outros textos ou que no conjunto dos escritos de Isaías e de outros profetas, ou do próprio Antigo Testamento, já possuem uma ‘bagagem’ de significados, os quais o autor de nossa perícope incorpora.

Alguns dos termos que nos interessam analisar são os pronomes “vós” - “eles” no contexto do capítulo, os conceitos de “meu povo”, “meus escolhidos”, as figuras da criança, do jovem e do velho, o “outro” do v. 22, e a figura do lobo, do cordeiro, do leão, do boi e da serpente.

Pronomes vós - eles

Uma das transições discursiva entre a primeira parte do capítulo (vv. 1-16) e esta perícope (vv. 17-25) é a mudança de destinatários, como pode ser observado pela mudança do referente do pronome “vós”. Na primeira parte, “vós” refere-se aos

⁵⁰⁷ [...] a covering term for all the possible relations that can be established between texts. The relations can be based on anything from quotes and direct references to indirect allusions to common words and even letters to dependence on language itself. The effect of the relations can extend from support and agreement to one text's rejection and attempted destruction of the other. [...] To recognize that a text is related to another text is both to affirm and to deny the earlier text. It is affirmed as a type of model and source, while it is denied by being made secondary to the later text. (MISCALL, P. D. Isaiah: new heavens, new earth, new book. In: FEWELL, 1992, p. 44). Nessa perspectiva da intertextualidade aplicada à exegese bíblica, ver também ZABATIERO (2007, p. 64, 68, 74); T. K. BEAL (Ideology and Intertextuality: Surplus of Meaning and Controlling the Means of Production. In: FEWELL, 1992, p. 27-39); LAATO (1998, p. 7-8); CHILDS (2005, p. 534); A. D. FREEDMAN (**God as an Absent Character in Biblical Hebrew Narrative**. Studies in Biblical Literature, v. 82. New York: Peter Lang, 2005, p. 87-89).

rebeldes (vv. 7, 11-15) que são contrastados com o “meu povo” (v. 10) e os “meus escolhidos” (v. 15). Na segunda parte, “vós” representa os destinatários da promessa e os que se alegrarão naquilo que Javé cria (v. 18a). Esses são também os destinatários dos anúncios do capítulo 66. Essa transição se explica pela mudança de gênero das perícopes. A primeira parte se caracteriza essencialmente em anúncio de juízo destinado justamente aos rebeldes. A segunda parte é um anúncio de salvação destinada ao “meu povo”. Isso também se verifica dentro da própria perícopa quando depois do anúncio (vv. 17-19a) passa-se à descrição da vida no novo céu e na nova terra, referindo-se aos beneficiários da promessa como “eles” (vv. 21-24).

O mais significativo dessa mudança, no entanto, como tem sido apontado, é o fato de que aqui (vv. 17-25) a promessa se dirige à comunidade como um todo. Não há separação entre os rebeldes e os fiéis como na primeira parte do capítulo e como no capítulo 66. Não é possível precisar se isso é um indicativo do momento histórico da comunidade e sugere um contexto em que a comunidade não estava dividida entre os fiéis e os idólatras,⁵⁰⁸ contudo, há de se considerar como essa unidade da comunidade é pressuposta ou construída.

O que se desenvolve nesses versículos não é uma comunidade polarizada entre fiéis e infiéis, mas uma comunidade plenamente restaurada onde os que causam dano (v. 25) não têm vez nem espaço. A comunidade aqui anunciada e imaginada é uma comunidade dos que buscam a Javé (v. 1).⁵⁰⁹ Essa comunidade é caracterizada também como “povo” de Javé, “escolhidos” e “descendência bendita”, expressões que passamos a analisar.

Povo, escolhidos, descendência bendita

A qualificação dos destinatários como povo, escolhidos de Javé e descendência abençoada representa não só importantes expressões teológicas no contexto da aliança e da obra salvífica de Javé, mas, sobretudo, evoca uma transição ou evolução da ideia de pertença ao povo de Deus. Há um forte indicativo de que a inclusão na comunidade do povo de Javé não se define por critérios raciais, mas por escolha de Javé. Essa transição sugere que Javé não abandonou

⁵⁰⁸ HANSON, 1995, p. 243-244.

⁵⁰⁹ BLENKINSOPP, 2003, p. 286.

seu compromisso salvífico com a humanidade, porém, não se restringe aos descendentes dos patriarcas. Ser povo de Deus se configura com o próprio ato de escolha e bênção de Javé.⁵¹⁰

O paralelismo de “meus escolhidos” com “meu povo” reflete uma evolução do conceito de escolha que anteriormente estava identificado com a escolha do rei, como foi no caso de Saul e Davi (2Sm 21.6; 1Sm 16.6-13) ou de sacerdotes (1Sm 2.28), e do lugar de sua habitação (Dt 12).⁵¹¹ O termo passa a ter um sentido coletivo e, neste caso (v. 22), sugere identificação com a nova comunidade que está sendo criada por Javé, a comunidade dos que partilharão das alegrias da salvação.⁵¹² Essa comunidade se constitui única e exclusivamente pelo ato gracioso de Javé em criá-la.

Em Isaías, o termo בְּחִירֵי, “meus escolhidos” ocorre em paralelo aos termos עֶבְדִּי, “meu servo”, nos cânticos do servo (Is 42.1; 45.4), עֶבְדֵי, “meus servos” (65.9, 15) e עַמִּי, “meu povo” (Is 43.20). No livro de Salmos, o termo “meus escolhidos” ocorre em paralelismo com “meu servo” Davi (Sl 89.3), na função de aposto de “filhos de Jacó” (Sl 105.6; 1Cr 16.13), em paralelismo com “povo” (Sl 105.43; 106.5) e em referência a Moisés (Sl 106.23). Exceto este último caso e a referência a Davi, as demais ocorrências denotam o uso do termo para referir-se à coletividade, isto é, para referir-se não à escolha de indivíduos, mas à de um povo.

Smith é da opinião de que os “meus escolhidos” se refiram aos remanescentes. Ao observar que nem o Dêutero-Isaías nem os capítulos 60-62 referem-se ao povo como “meus escolhidos”, Smith entende que é uma referência clara ao “povo” dos vv. 18, 19, 22 e aos “benditos” do v. 23.⁵¹³

É importante verificar, então, que essa comunidade não se define pela escolha do lugar de adoração ou de Sião como lugar escolhido por Javé para estabelecer seu nome, nem se identifica com o mediador sacerdotal ou real que Deus escolhe e por meio do qual traz a salvação para a comunidade. O próprio

⁵¹⁰ SCHRAMM, 1995, p. 158.

⁵¹¹ BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. **Theological Dictionary of the Old Testament**. V. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 82-87.

⁵¹² Essa posição não é consenso. Preuss defende que a noção de escolha de indivíduos surge como resultado da consciência da escolha da nação. De todo modo, ele identifica a ideia de escolha do povo com a redefinição pós-exílica de comunidade de Javé (PREUSS, H. D. **Old Testament Theology**. V. I. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, p. 30-31). Ver também JENNI, E., WESTERMANN, C. **Theological Lexicon of the Old Testament**. Peabody, MA: Hendrickson, 1997, p. 213, 222-223.

⁵¹³ SMITH, 1995, p. 152.

Javé, por meio de seu ato criador, garante e sustenta as bênçãos para a comunidade escolhida.

Essa comunidade também é identificada como “descendência bendita”. A relação de “descendência” (יָרַע, v. 23b) com bênção (בְּרוּכִי) evoca os relatos de Gênesis com respeito à bênção de uma numerosa descendência prometida a Abraão (Gn 12.1-3; 15.1-6; 17.6-8). Ainda que a eleição da comunidade não se limitasse aos descendentes de Abraão, como descendência bendita, a comunidade incorpora as bênçãos e promessas feitas aos antepassados de Israel. Para Brueggemann, isso representa “um movimento imaginativo do antigo ‘relato da maldição’ (Gn 3-11) para um ‘relato de bênção’ recém-estabelecido (Gn 12ss). A cidade é restabelecida na história da bênção.” (tradução nossa)⁵¹⁴

Ao caracterizar o povo da nova comunidade nesses termos, o profeta evoca antigas tradições, porém, as redefine e amplia sua abrangência a partir do ato criador de Javé. Além do mais, a figura do povo de Javé como descendência, ou “semente” associada à figura da “árvore” lembra figuras semelhantes usadas por Isaías as quais associam o ímpio a uma árvore destruída (Is 1.27-31; 6.13) e o remanescente, a um toco (Is 11; 37.30-32), e a restauração como o resgate da vinha de Javé (Is 5).⁵¹⁵ A “semente” bendita florescerá e não precisará ser cortada.

Estão completamente ausentes dessas referências as figuras do rei, ou messias, e do sacerdote. Não há um mediador dessa bênção. Isso é particularmente notável no v. 25 que cita Isaías 11.6,9 sem fazer qualquer alusão ao “rebento” (11.1) ou à “raiz de Jessé” (11.10). Como afirma Miscall, “os atributos e as obras do rebento de Isaías 11.1-5 foram transferidos aos servos, aos escolhidos, aos chamados e enviados, ao povo como profeta, sacerdote e rei.” (tradução nossa)⁵¹⁶

⁵¹⁴ *An imaginative move from the ancient ‘story of curse’ (Genesis 3-11) to the freshly enacted ‘story of blessing’ (Genesis 12ff.). The city is resituated in the story of blessing* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 249). Ver também KOOLE, 2001, p. 447.

⁵¹⁵ Uma análise mais detalhada sobre essa e outras comparações encontra-se em SWEENEY, M. A. *The Reconceptualization of the Davidic Covenant*. In: VAN RUITEN, J., VERVENNE, M. (eds.). **Studies in the Book of Isaiah**: Festschrift Willem A. M. Beuken. Leuven: Leuven University Press, 1997, p. 51.

⁵¹⁶ *The attributes and work of the shoot in Isa. 11.1-5 have been transferred to the servant(s), the chosen, the one(s) called and sent, the people as prophet, priest and king* (MISCALL, 2006, p. 177).

Criança, velho, jovem

Os termos “criança”, “velho”, “jovem” evocam conceitos de tempo de vida, maturidade, vigor e plenitude de vida. O v. 20 qualifica os habitantes da nova criação usando duas figuras que representam extremos opostos do espectro da vida: a criança e o velho. A criança, de um lado, ameaçada pelas condições de vida, morre prematuramente. O velho, por outro lado, devido às situações de conflito, pobreza e exploração, corre o risco de não completar os seus dias. Na nova ordem, não só a criança sobreviverá, mas também o velho será chamado jovem.

O termo usado para criança (עוֹלָל) só ocorre neste texto e em Isaías 49.15. Ambos estão associados à mensagem de esperança e consolo de que Javé cuidará de seu povo. Isso se contrasta com o uso mais frequente de עוֹלָלָה e עוֹלָלָה, aparentemente da mesma raiz, para designar criança pequena ou que é amamentada. Os termos são mencionados em contexto de juízo, guerra, ira de Deus e destruição, sendo as crianças vítimas de morte (1Sm 15.3; 22.9; Lm 2.11, 19; 4.4; Is 13.16; Mq 2.9).⁵¹⁷

Independentemente dos termos usados, a criança denota esperança. Em momentos cruciais e decisivos da história do povo de Israel, os autores bíblicos lembram ou anunciam o nascimento de uma criança que trará esperança de mudança para a nação. Moisés, Samuel, Obede, filho de Rute e Boaz, e Emanuel, na profecia de Isaías, representam alguns dos relatos de nascimento que traz esperança para o povo. Essa esperança só se concretiza se a criança que é amamentada tiver chance de sobrevivência e puder chegar a completar os seus dias.

Ao contrário desses relatos, nesta perícopes, não há evidência de um messianismo, isto é, não se trata de uma expectativa do nascimento de um libertador. A criança aqui não é uma criança particular, objeto da esperança de Israel. Apesar de o termo estar no singular, a alusão é a toda criança que nascer. A promessa consiste da esperança de que a nação não será extinta pela mortalidade precoce de crianças recém-nascidas. A redução da mortalidade infantil decorrente do cessar da guerra e da opressão traz esperança de uma nova sociedade.

⁵¹⁷ BOTTERWECK, RINGGREN, FABRY, 1999, p. 521.

Se de um lado a criança representa a fragilidade da população, do outro, o velho não está menos sujeito ao risco de morte. Contudo, o texto descreve a nova realidade como o tempo em que o velho (זָקֵן) poderá completar os seus anos. A figura está associada à ideia de realização e cumprimento. A idade avançada representa uma vida que se completa, que não é encerrada abruptamente.

Expressões como “ditosa velhice” (בְּשִׁיבָה טוֹבָה, Gn 15.15; 25.8; Jz 8.32; 1Cr 29.28, RA) e “farto de dias” (שָׂבַע יָמִים, Gn 35.29; Jó 42.17; 1Cr 29.28), citadas em contexto de morte, dão ideia de uma vida que completou o seu tempo.⁵¹⁸ À semelhança de Zacarias 8.4,⁵¹⁹ o “velho” em contraste com a “criança” representa uma vida plena e circunstâncias de paz que possibilitem que o velho chegue à idade avançada.

Apesar de a literatura sapiencial retratar a velhice como tempo de sabedoria (Jó 12.12; Sl 119.100), essa conotação não está presente aqui. Antes, o texto faz uso dessa linguagem e figura para representar a longevidade que só é possível em tempo de paz.⁵²⁰

O termo jovem (נָעַר) qualifica aquele que morre aos cem anos. Lembra o vigor, a disposição e a ideia de ter toda uma vida pela frente para ser desfrutada. Os “cem anos”, que simbolizam uma idade plena, são na nova ordem símbolo de juventude. Portanto, sugerem um alargamento da expectativa de vida da população.

Lobo, cordeiro, leão, boi, serpente.

O v. 25 menciona cinco animais que evocam temas da criação. Possivelmente, eles representem pessoas e forças reais vivendo em antagonismo e hostilidade. O versículo é uma forma abreviada de Isaías 11.6⁵²¹ e, como Blenkinsopp afirma, “é um exemplo interessante de intertextualidade profética, a

⁵¹⁸ BOTTERWECK, G. J. **Theological Dictionary of the Old Testament**. V. IV. Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p. 124-125. WOLFF, H. W. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008, p. 178-179.

⁵¹⁹ “Assim diz o SENHOR dos Exércitos: Ainda nas praças de Jerusalém sentar-se-ão velhos e velhas, levando cada um na mão o seu arrimo, por causa da sua muita idade” (RA).

⁵²⁰ BOTTERWECK, 1980, p. 125.

⁵²¹ O lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará junto ao cabrito; o bezerro, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um pequenino os guiará (RA).

reutilização ou ‘reciclagem’ dos ditos proféticos existentes, adaptando-os a novas situações.” (tradução nossa)⁵²²

Percebe-se que neste v. 25, além de se omitirem alguns pares de animais (leopardo e cabrito, leão novo e animal cevado, urso e vaca), não está presente a figura da criança que os guiará e que brinca com a serpente (Is 11.6,8).

“Lobo” (אַיָּב) e “cordeiro” (טֶלֶה) são expressões proverbiais que denotam opostos. A agressividade e voracidade do lobo contrasta com a passividade e impotência do cordeiro, a presa natural do lobo. O leão (אַרְיֵה) conhecido por ser animal carnívoro se contenta em comer a palha como o boi (בֶּקָר).

Nakanose vê nas figuras do lobo, do leão e da serpente a personificação de indivíduos ou grupos de indivíduos da comunidade pós-exílica. Assim, o lobo “é aquele que está dentro da nação devorando a vida do povo”. O leão simboliza “a força e a violência do império”, e a serpente, “um ser hostil a Deus e inimigo (adversário) do ser humano (Israel).”⁵²³

Outros textos proféticos fazem uso dessa linguagem para retratar o juízo de Deus contra seu povo. Ezequiel, em um oráculo contra Jerusalém (22.27), chama os príncipes de “lobos”:

Os seus príncipes no meio dela são como lobos que arrebatam a presa para derramarem o sangue, para destruírem as almas e ganharem lucro desonesto.

Jeremias 5.6 usa as figuras do leão, do lobo e do leopardo como figuras de castigo por causa do pecado do povo:

Por isso, um leão do bosque os matará, um lobo dos desertos os assolará, um leopardo estará à espreita das suas cidades; qualquer que sair delas será despedaçado; porque as suas transgressões se multiplicaram, multiplicaram-se as suas perfídias (RA).

Jeremias 4.6-7 representa a força destruidora da dominação babilônica como leão que destrói as nações:

Arvorai a bandeira rumo a Sião, fugi e não vos detenhais; porque eu faço vir do Norte um mal, uma grande destruição. Já um leão subiu da sua ramada, um destruidor das nações; ele já partiu, já deixou o seu lugar para fazer da tua terra uma desolação, a fim de que as tuas cidades sejam destruídas, e ninguém as habite.

⁵²² *An interesting example of prophetic intertextuality, the reuse or ‘recycling’ of existing prophetic sayings by adapting them to new situations* (BLENKINSOPP, 2003, p. 290).

⁵²³ NAKANOSE, 2000, p. 54.

Entretanto, o leão não simboliza apenas um imperador estrangeiro ou sua nação. O próprio povo é visto em Jeremias 2.30 como leão devorador de profetas quando se nega a aceitar a palavra de Javé:

Em vão castiguei os vossos filhos; eles não aceitaram a minha disciplina; a vossa espada devorou os vossos profetas como leão destruidor.

E em Miqueias 5.8, Israel é retratado como leão que devora os cordeiros:

O restante de Jacó estará entre as nações, no meio de muitos povos, como um leão entre os animais das selvas, como um leãozinho entre os rebanhos de ovelhas, o qual, se passar, as pisará e despedaçará, sem que haja quem as livre.

Seja qual for o referente do leão em Isaías 65.25, a figura de devorador convivendo pacífica e harmoniosamente com suas presas, animais fracos e de fácil destruição, vai contra tudo o que se sabe das características do leão e de sua presa. É uma figura inconcebível que reforça a ideia de uma ordem completamente nova, na qual as relações entre forças não só opostas, mas de relação de dominação e dominados, partilham o mesmo espaço e a mesma paz.

Esse ideal de vivência harmoniosa relembra o ideal da criação, do jardim do Éden. De um lado, a harmonia e, de outro, a presença da serpente como lembrança da maldição (Gn 3.14). Brueggemann vê na menção à serpente a indicação de que o oráculo esteja tratando da “vida no mundo real e não em uma terra do nunca” (tradução nossa).⁵²⁴

Watts entende que aqui a serpente não é figura de inimizade e ameaça, mas um elemento pacífico da nova ordem. Nesses termos, a nova ordem supera a maldição imposta em Gênesis. A serpente, agora, convive em harmonia na nova criação.⁵²⁵

Haroldo Reimer, contudo, argumenta que a figura da serpente reflete um “dualismo incipiente” incorporado à religião judaica no período persa que caracteriza a serpente como símbolo do mal para afirmar a fé monoteísta em Javé. Segundo ele, a figura da serpente tanto no mundo natural quanto no “simbólico-religioso [...] pode comportar várias simbolizações, evidenciando uma polissemia simbólica”,

⁵²⁴ *Life in the real world and not in a never-never land* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 250).

⁵²⁵ WATTS, 1987, p. 355.

contudo, em Gênesis 3 ela “perdeu sua polissemia e opera na isotopia do negativo”.⁵²⁶

Nakanose, citando Isaías 14.29 e Jeremias 46.22, vê na serpente, assim como no leão, uma alusão ao império. A representação, portanto, não seria tanto religiosa quanto política e social.

De fato, a serpente evoca elementos “polissêmicos” tanto religiosos quanto políticos. Assim como as demais figuras, ela se apresenta aqui a um elemento ameaçador que, no entanto, não foi eliminado ou extirpado, mas, sim, subjugado pela paz na nova ordem.

A suposição de que essa perícopa (65.17-25), ao contrário da primeira parte do capítulo (65.1-16) e de outras partes do Terceiro Isaías, não retrata uma divisão na comunidade e, conseqüentemente, representa a comunidade no início do período pós-exílico,⁵²⁷ não reconhece devidamente as tensões representadas nessas figuras dos sujeitos. De fato, o anúncio de salvação se destina a toda a nação e, ao contrário dos primeiros versículos, demonstra que todos gozarão da nova ordem, até mesmo o devorador.⁵²⁸ Porém, é difícil admitir que não se evidencie aqui uma tensão na comunidade. A comunidade parece dividida entre forças opostas ou, no mínimo, dominada por força opressora, e ela idealiza um momento em que haverá harmonia.

Outro

O v. 22 cita duas vezes “outro” (אֲחֵר) na frase “Não construirão para *outro* morar, não plantarão para *outro* comer”. A expressão pode significar, simplesmente, uma situação de impossibilidade de desfrutar o bem que se produz por razão de uma calamidade ou castigo divino, como sugere Jó 31.8. Pode também representar a nação estrangeira que impõe pesados tributos sobre o povo e faz com que toda a produção seja destinada à nação dominante. Pode se referir aos chefes do próprio povo que ficam com a grande parte do lucro de sua produção ou o próprio sistema sacrificial que requeria dos trabalhadores constantes contribuições para a

⁵²⁶ REIMER, H. A serpente e o monoteísmo. In: H. REIMER, V. da SILVA (orgs.). **Hermenêuticas Bíblicas**. Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos, Goiânia: UCG, 2006, p. 119.

⁵²⁷ WESTERMANN, 1969, p. 411.

⁵²⁸ Blenkinsopp argumenta que a expressão “meu povo” corresponde aos “servos” (65.9, 15), os que buscam a Deus (65.10), portanto, se refere apenas aos judaítas (2003, p. 289).

reconstrução do templo. Pode ainda ser uma alusão e crítica à monarquia quando o povo vivia a serviço da manutenção do aparelho do estado.

Garin entende que a expressão

“abrange uma gama considerável de usurpadores do trabalho e do suor alheios; apesar da subjetividade do pronome indefinido o povo sabia a quem (ou aos quais) em diferentes épocas se referia”⁵²⁹

Nas palavras de Deuteronômio 28.30-33, um “outro homem” deitará com a mulher casada, as ovelhas serão entregues aos “inimigos”, os filhos e filhas a “outro povo”, e “o fruto da tua terra e todo o teu trabalho, comê-los-á um povo que nunca conheceste” (v. 33, RA). Nesse sentido, o “outro” representa a nação inimiga que vem para destruir e roubar como forma de condenação pelo abandono da aliança.

Entretanto, ainda que a comunidade estivesse vivendo situações específicas de exploração e abuso do poder econômico, essa realidade não era exclusividade de uma nação oprimida por nação estrangeira. A própria monarquia instalou um sistema de espoliação dos bens da população. Nas palavras de advertência de Samuel ao povo que pedia um rei (1Sm 8.14-15), menciona-se justamente uma situação em que o produtor não desfrutaria de sua produção:

Tomará o melhor das vossas lavouras, e das vossas vinhas, e dos vossos olivais e o dará aos seus servidores. As vossas sementeiras e as vossas vinhas dizimará, para dar aos seus oficiais e aos seus servidores.

A figura do “outro” evoca o sentido de exploração interna e de invasão inimiga. Lembra as maldições da aliança e as advertências sobre os direitos do rei. De todo modo, representa uma violação do bem de gozar da produção do trabalho.

4.2.1.2 Intertextualidade do tempo

Há algumas expressões de tempo que precisam ser investigadas em relação a outros textos, pois trata-se de termos tomados por empréstimo de outros textos e que, por isso, possibilitam não só uma melhor compreensão, como também uma percepção de como o autor constrói o seu texto/discurso na perspectiva temporal.

⁵²⁹ GARIN, 2007, p. 22.

Coisas passadas

No primeiro versículo da perícope já há uma referência temporal sugerindo que a nova criação significa uma ruptura com as “coisas passadas” (הַרְאִישׁוֹת), um substantivo plural feminino, cujo sentido literal é “as primeiras”, “as anteriores”.⁵³⁰ O v. 16 usa o mesmo termo como adjetivo que modifica “aflições” (הַצָּרוֹת הַרְאִישׁוֹת). No v. 17, o uso está de acordo com outros textos de Isaías, principalmente do Dêutero-Isaías. Isaías 41.22; 42.9; 43.9; 48.3 usam o substantivo, também de forma absoluta, para se referir às palavras, profecias e promessas anunciadas anteriormente. Isaías 43.18 tem um uso muito semelhante ao 65.17 como objeto do verbo “lembrar” (אַל-תִּזְכְּרוּ רְאִישׁוֹת) no contexto de anúncio de coisas novas (43.19). Neste sentido, pode se referir “aos reinados passados de Israel sob maldição e juízo, os quais foram retratados nos capítulos 1-39” (tradução nossa).⁵³¹

Isaías 46.9 também usa o termo com o verbo “lembrar”, porém, no sentido de boas recordações, de lembrar as manifestações especiais do poder de Deus (זָכַר (רְאִישׁוֹת). Nesse sentido, Westermann entende que a expressão significa que “os atos salvíficos de Deus passados serão esquecidos em vista do impressionante novo ato de salvação” (tradução nossa).⁵³² A ruptura, então, não é entre calamidade e a novidade, mas entre atos passados de Deus para uma realidade completamente nova.

A relação do termo “coisas passadas” com o verbo e a temática da lembrança faz com que alguns percebam nessas palavras uma influência deuteronomista. Para Smith, as “coisas passadas” não se referem apenas ao sofrimento, mas à idolatria do povo. Através de uma comparação dessa expressão assim como da expressão “fazer menção” (תַּעֲלִינָה עַל-לֵב, v. 17b) com textos de Jeremias 3.16; 7.31; 19.5; 32.35, ele sugere que a perícope de Isaías teve influência deuteronomista para retratar a idolatria dos contemporâneos do autor à dos antepassados.⁵³³

⁵³⁰ LXX: τῶν πρώτων.

⁵³¹ *The past kingdoms of Israel under curse and judgment that were pictured in chaps. 1-39* (WATTS, 1987, p. 354).

⁵³² *The former saving acts of God will be forgotten in view of the tremendous new saving act* (WESTERMANN, 1969, p. 408). Também ACHTEMEIER, Elizabeth. **The Community and Message of Isaiah 56-66**. A Theological Commentary. Minneapolis, MN: Augsburg, 1982, p. 133.

⁵³³ SMITH, 1995, p. 150-151. Blenkinsopp tem uma posição semelhante (2003, p. 287).

Embora haja evidências de influência deuteronomista em boa parte de Isaías 56-66, a ponto de alguns estudiosos afirmarem que esses capítulos passaram por uma significativa edição deuteronomista, alguns termos e expressões usadas na perícopes não são exclusivas do material deuteronomista.⁵³⁴

As “coisas passadas” estão aqui contrastadas com o “novo céu e a nova terra”, aquilo que está sendo criado, o qual apagará da memória as tragédias, calamidades, sofrimento e aflições do passado.⁵³⁵

As expressões “novos” e “nova” (הַשְּׂדֵיִם, הַשְּׂדֵיִם) podem denotar novo momento, nova realidade ou algo absolutamente novo, portanto, evoca sentido temporal, espacial e conceitual. O termo é empregado diversas vezes nos capítulos 40-66, porém, está completamente ausente nos capítulos 49-60. Diversas vezes, o “novo” é colocado em contraste com “coisas passadas” que sugere uma nova ordem diferente da do passado.⁵³⁶

Esse elemento novo em contraste com as “coisas passadas” pode dar a entender sentido apocalíptico, entretanto, o uso da expressão em Isaías 40-66 sugere que “as coisas passadas” já passaram e o novo já se instalou. Numa perspectiva histórica, refere-se à ascensão do império persa e à libertação dos cativos para reconstrução da sua cidade e seu templo.⁵³⁷

Achtemeier argumenta contra uma interpretação apocalíptica pelo fato de que o verbo nos vv. 17, 18 está no particípio ativo, portanto “significa que Javé já está começando sua nova criação e que é um processo contínuo na vida histórica de Israel” (tradução nossa).⁵³⁸ Além disso, entende que o emprego de “coisas passadas” para se referir aos atos salvíficos passados de Javé e o fato do v. 18d-f voltar a se referir a Jerusalém são também evidências de uma realização histórica. Entretanto, admite que o Terceiro Isaías não diz nada sobre como isso acontecerá e parece haver uma ruptura com os movimentos históricos do passado. Mas o texto mostra que Javé é o principal personagem da cena e que a nova salvação ocorrerá unicamente pelo poder criativo de Deus.⁵³⁹ Semelhantemente, Brueggemann

⁵³⁴ BLENKINSOPP, 2003, p. 285.

⁵³⁵ LAATO, 1998, p. 151.

⁵³⁶ Is 41.22; 42,9; 43.9, 18; 46.9; 48.3; 61.4; 65.7, 16. WATTS, 1987, p. 120.

⁵³⁷ WATTS, 1987, p. 353.

⁵³⁸ *Signifying that Yahweh is already beginning his new creation and that it is a continuous process within Israel's historical life* (ACHTEMEIER, 1982, p. 133).

⁵³⁹ ACHTEMEIER, 1982, p. 133.

observa que a “novidade não aguarda até o fim, mas, de acordo com a tradição de Isaías, já está acontecendo” (tradução nossa).⁵⁴⁰

Mas o termo “novo” também lembra palavras de outros profetas que anunciam a salvação em termos de uma nova aliança, um novo coração e um novo espírito (Jr 31.31; Ez 11.19; 18.31; 36.26). O “novo céu e a nova terra” fazem parte de um novo momento da ação salvadora de Javé em que a situação passada e presente estão sendo renovadas e transformadas de uma maneira não antes vista.

O NT retoma esse sentido de “novo” ao falar de “nova aliança” e “nova criatura” para se referir a uma nova ordem salvífica instituída por Deus (Mt 26.28; Mc 14.24; Lc 22.20; 1Co 11.25; 2Co 3.6; 5.17; Gl 6.15; 2Pe 3.13).⁵⁴¹

É importante observar ainda que o contraste entre o novo e as coisas passadas de Isaías 42.9 e 48.3,6 está no contexto do papel importante do servo do Senhor, uma figura geralmente associada ao messias, o mediador da nova aliança e da nova salvação.⁵⁴² É notável, contudo, que nesta passagem (Is 65.17) o novo é trazido por obra de criação do próprio Javé, sem a mediação de um líder. É notável também que nos textos de Jeremias e Ezequiel que tratam da nova aliança, do novo coração e do espírito, apenas Ezequiel 18.31 não está na primeira pessoa. Os demais descrevem ações do próprio Deus em estabelecer uma aliança e dar um novo coração (Jr 31.31; Ez 11.19; 36.26).

A linguagem do “novo”, em geral, está no contexto de anúncio de esperança e salvação, de um novo ato de Javé em favor de seu povo que fará apagar da memória o sofrimento anterior.

Além da importante discussão histórica sobre se esse novo é um tempo futuro, está para acontecer ou já está acontecendo, se se realizará com a reconstrução de Jerusalém ou deve ser visto na perspectiva escatológica e apocalíptica, é preciso notar que o novo em contraste com o passado evoca ideia de renovação, restauração e uma ruptura com sistemas, lugares, formas e conceitos passados.

⁵⁴⁰ *The newness does not wait until the end, but according to the Isaiah tradition is being given all along the way* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 250).

⁵⁴¹ GUNNEWEG, 2003, p. 35.

⁵⁴² KOOLE, 2001, p. 449.

Dias e anos

As expressões “dias” e “anos” ou “cem anos” para se referir ao período de vida do povo também evoca sentidos de outros textos.

O termo “dias” (יָמִים) ocorre 4 vezes nos vv. 17-25. No v. 20 em alusão a “criança de dias” (עוֹלַל יָמִים) e ao velho que complete os “seus dias” (יָמָיו). No v. 22, os “dias do meu povo” (יָמֵי עַמִּי) são comparados aos “dias da árvore” (כִּיְמֵי הָעֵץ). São alusões a período de tempo de vida que denotam, de um lado, brevidade (v. 20a) e longevidade (v. 20b, v. 22e).⁵⁴³ A questão é saber se essas referências fazem alusão a algum outro texto.

A expressão “que não complete os seus dias” (לֹא-יִמְלֵא אֶת-יָמָיו) encontra um paralelo em Êxodo 23.25-26, quando Javé promete completar os dias do povo na terra que herdarão (יָמֵיךָ אֶמְלֵא). Ambos os textos são considerados uma promessa em relação a uma nova terra, um novo lugar de habitação, e longevidade na terra.⁵⁴⁴

O termo “anos” ocorre duas vezes no v. 20 na expressão “cem anos”, literalmente, “filho de cem anos” ou, simplesmente, “cem anos de idade” (בֶּן-מֵאָה שָׁנָה). Na primeira ocorrência, diz-se que morrer aos cem anos é morrer jovem (v. 20c). Na segunda, diz-se que aquele que não alcançar cem anos será amaldiçoado.

Aparentemente, a expressão pode ser uma figura de um número generalizado para se referir a uma idade bastante avançada. Embora pouco se saiba sobre as condições de vida daquela época, supõe-se que a expectativa de vida em condições de conflito, opressão e guerra não passasse dos 40 anos.⁵⁴⁵ A partir da comparação da idade de quatorze reis de Judá, Wolff conclui que a média de tempo de vida desses reis era de 44 anos. E quando se considera que os reis, com certeza, tinham melhor qualidade e condições de vida que a população, a média de vida de um cidadão e camponês era menor.⁵⁴⁶

Considerando-se que, de acordo com Salmos 90.10, o ser humano chega aos 70 anos e, em caso de vigor aos 80, e considerando que nenhum dos reis de Judá que se tenha conhecimento alcançou 70 anos, exceto Davi (2Sm 5.4), a idade

⁵⁴³ A figura da árvore para expressar longevidade encontra eco em Jó 14.7.

⁵⁴⁴ SMITH, 1995, p. 151.

⁵⁴⁵ BLENKINSOPP, 2003, p. 288.

⁵⁴⁶ WOLFF, 2008, p. 190.

de cem anos denota idade avançada extrema.⁵⁴⁷ Davi morreu aos 70 anos em “ditosa velhice, cheio de dias” (בְּשִׂיבָה טוֹבָה שָׂבַע יָמִים, 1Cr 29.28).

Schökel e Sicre-Diaz são da opinião de que a expressão “cem anos” recorda a geração anterior ao dilúvio, geração que vivia muitos anos, por isso, morrer aos cem anos era morrer ainda jovem.⁵⁴⁸ Contudo, Wolff entende que o relato dos patriarcas recebe a influência do texto de Isaías e é da opinião de que “o tempo primordial corresponde ao tempo esperado da salvação, no qual, conforme Isaías 65.20, o mais jovem morrerá com 100 anos.”⁵⁴⁹

A expressão “cem anos” aparece algumas vezes na narrativa do anúncio e do nascimento de Isaque ao mencionar a idade de Abraão (Gn 17.17; 21.5), fato lembrado por Paulo ao falar da fé de Abraão na promessa (Rm 4.19). Esses relatos mostram que não era de se esperar que nessa idade Abraão pudesse ter filho, por isso, ele não é retratado como um homem no vigor da idade, mas um homem de idade avançada e impossibilitado de ter filhos, assim como Sara aos 90 anos.

A linguagem de Isaías 65.20,22 sobre “dias” e “anos” sugere uma plenitude de vida, uma expectativa além do esperado, fora do comum. E pode estar relacionada também com a visão da sabedoria ou a influência deuteronomista de que a longevidade reflete uma vida em retidão e justiça (Dt 4.9; 6.2; 32.47; Pv 3.2; 4.10; 9.11; 10.27). A expectativa de vida tem uma dimensão moral em que vida longa está associada a uma vida correta.⁵⁵⁰

Nesta perícopre, entretanto, a relação dos atos e conduta do indivíduo e a vida longa não é estabelecida de forma direta. Aliás, essa conotação está totalmente ausente. A vida longa é resultado do ato criador de Javé, resultado daquilo que é criado para Jerusalém. Por causa daquilo que Javé cria, “nela” não haverá quem viva poucos dias e quem não complete a sua idade.

4.2.1.3 Intertextualidade dos espaços

Por fim, nos interessa examinar as relações intertextuais dos espaços mencionados no texto. Termos como “céu e terra”, “Jerusalém”, “meu santo monte”,

⁵⁴⁷ WOLFF, 2008, p. 190.

⁵⁴⁸ SCHÖKEL, SICRE DIAZ, 1988, p. 401.

⁵⁴⁹ WOLFF, 2008, p. 190.

⁵⁵⁰ BLENKINSOPP, 2003, p. 288.

“casas” e “vinhas” evocam sentidos específicos que nos ajudam também a entender o sentido e a intencionalidade do autor.

Céu, terra e Jerusalém

O binômio “céu e terra” (וְאֶרֶץ וְשָׁמַיִם) é expressão bastante comum para designar o universo físico. וְשָׁמַיִם pode tanto se referir ao céu físico (Gn 1.1, 15), quanto ao lugar da habitação de Deus (1Rs 8.27, 43; Sl 76.8). אֶרֶץ refere-se à terra enquanto território, nação e, com o artigo definido, à terra da Palestina.⁵⁵¹ Quando os dois termos são usados juntos, podem descrever duas realidades distintas, a dos astros celestiais e a da terra (Is 24.21), ou descrever o universo em sua totalidade ou inteireza.

Nesta perícopa, a expressão é qualificada pelo adjetivo “novo / nova” (שָׁמַיִם הַחֲדָשִׁים וְאֶרֶץ הַחֲדָשָׁה) que se contrasta com o céu e terra existentes. Como anteriormente observado, a expressão tem sido interpretado através dos tempos como uma referência a um novo mundo que substituirá o mundo físico presente. Há também quem interprete a expressão como designação de Jerusalém e do templo. De acordo com Levenson, a fonte P do Pentateuco emprega a expressão nesse sentido.⁵⁵² Westermann é da opinião de que, se não for uma linguagem figurada, uma espécie de hipérbole, então, trata-se de linguagem apocalíptica.⁵⁵³

Segundo Watts, “nova terra” pode se referir à restauração da fertilidade do solo (Is 27.2-5; 35.2-3; 41.18-20; 43.19-21; 44.3-4; 49.9-10; 55.9-13; 62.8-9; 65.9-10), mas também a uma nova ordem política e social sob o império. E “novo céu” sugere que essa nova ordem foi divinamente instituída. Em Isaías 24 a terra estava sob a maldição, aqui, porém, é uma nova criação. Nessa perspectiva, não se trata de uma visão escatológica no futuro distante, pelo contrário, retrata o objetivo dos planos de Javé que são cumpridos nestes capítulos (65-66).⁵⁵⁴

No capítulo 66, “céu” se configura como trono de Deus e a terra como estrado de seus pés (66.1). Sugere um contexto de tribunal de onde Deus convoca testemunhas, ouve a causa do povo e emite seu juízo.⁵⁵⁵ Isso se assemelha ao

⁵⁵¹ WATTS, 1987, p. 354.

⁵⁵² LEVENSON *apud* SCHRAMM, 1995, p. 159-160.

⁵⁵³ WESTERMANN, 1969, p. 408.

⁵⁵⁴ WATTS, 1987, p. 354.

⁵⁵⁵ WATTS, 1987, p. 355.

início do livro de Isaías em que “céu” e “terra” são chamados como testemunhas das acusações de Deus contra o povo (Is 1.2).⁵⁵⁶

De fato, os termos são polissêmicos; estão carregados de sentidos e, mesmo no contexto dessa passagem de Isaías, podem ser empregados em diversos sentidos, como se vê pelas diversas interpretações. A linguagem da criação de novo céu e nova terra assume uma dimensão de transformação cósmica. A isso se deve a interpretação comum da passagem de que se refere à destruição da ordem física e o estabelecimento de uma ordem totalmente nova.

Essa interpretação é reforçada pelo fato de “céu e terra” serem objetos do verbo “criar”, uma palavra que em toda a Bíblia Hebraica só tem Deus como sujeito. A raiz ocorre primordialmente em Gênesis (1.1, 21, 27; 2.3, 4; 5.1, 2; 6.7) e em Isaías (4.5; 40.26, 28; 41.20; 43.1, 7, 15; 45.7, 8, 12, 18; 48.7; 57.19), e esparsamente em passagens de Deuteronômio, Jeremias, Ezequiel, Amós, Salmos e Eclesiastes.⁵⁵⁷

A questão é se o termo tem a mesma força e conotação de Gênesis, isto é, a criação de um universo não existente anteriormente. Essa perspectiva tem sido ressaltada por aqueles que veem neste texto de Isaías uma promessa apocalíptica.⁵⁵⁸ Por outro lado, a menção de Jerusalém em paralelo com céu e terra nos remete não à apocalíptica, mas à realização histórica. Pode-se dizer que não encontramos aqui um dualismo radical das duas eras, típico da apocalíptica,⁵⁵⁹ mas um paralelismo entre “céu e terra” e “Jerusalém”.⁵⁶⁰

Jerusalém simboliza o lugar da manifestação do poder de Javé, onde a Lei se manifesta (Is 2.2-4), onde a presença de Deus é garantida. Porém, Jerusalém também representa o poder centralizador do rei e do Estado, e a corrupção do sacerdócio. Ela lembra tempos de glória, mas também, de destruição e calamidade.⁵⁶¹

O paralelismo de “céu e terra” com “Jerusalém”, que tem provocado interpretações alternativas de uma leitura histórica ou apocalíptica, quando mantido

⁵⁵⁶ Miscall analisa também com detalhe a intertextualidade de Is 1.2 e Gn 1.1 (1992, p. 47-48).

⁵⁵⁷ CLINES, D. J. A. (Ed.). **The Dictionary of Classical Hebrew**. V. II. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, p. 258.

⁵⁵⁸ HANSON, 1979, p. 155-157.

⁵⁵⁹ KOOLE, 2001, p. 450.

⁵⁶⁰ CHILDS, 2001, p. 537; KOOLE, 2001, p. 450; BRUEGGEMANN, W. **Theology of the Old**

Testament: testimony, dispute, advocacy. Minneapolis: Fortress Press, 1997, p. 549.

⁵⁶¹ BRUEGGEMANN, 1998, p. 246.

em sua tensão evoca novo sentido, a proclamação de uma nova realidade tanto histórica quanto cósmica. Em outros termos, uma realidade histórica incomparável ou, como diz Westermann, “uma transformação miraculosa”.⁵⁶²

Esse paralelismo denota fusão de realidades. Neste sentido, aponta para uma realidade em que histórico e cósmico se fundem, mas também um espaço em que tensões e realidades distintas são superadas. A perícopes inicia com esse tom de harmonização de conceitos e realidades contrastantes, conflitantes e antagônicas. As ações descritas nos próximos versículos reforçam essa ideia.

Meu santo monte

Todo o v. 25 é um resumo de Isaías 11.6-9, e a frase “não se fará dano em todo o meu santo monte” é uma citação literal de Isaías 11.9. Neste capítulo, os versículos também concluem um anúncio de salvação em que é prometido o “rebento” do tronco de Jessé.

A expressão usada com o pronome “meu” (הַר קְדִישִׁי) também ocorre em outros textos de Isaías com termos paralelos como “casa de oração” (56.7), “terra” (57.13) e “Jerusalém” (66.20). Isaías 65.11 contrasta “meu santo monte” com a prática da idolatria à deusa Fortuna e ao deus Destino. Os profetas Joel e Obadias e os Salmos usam a expressão em paralelo com “Sião” (Jl 4.17; Sl 2.6; Ob 16-17). Essas alusões sugerem uma identificação do santo monte com o templo e tudo que ele representa.

Há também diversas ocorrências de “santo monte” sem o pronome “eu”, ou com o pronome “teu”. Expressão que ocorre exclusivamente nos Salmos e nos profetas. Em algumas passagens de Salmos a expressão está claramente associada ao “tabernáculo” como representação da presença divina (15.1; 43.3), e a “Sião” como lugar do templo (2.6; 48.2). Boa parte dessas ocorrências nos Salmos pode ser compreendida de modo figurado, isto é, Sião ou tabernáculo como representando a presença e a santidade de Javé (43.3).

Nos profetas, a expressão também está fortemente associada com “Jerusalém” e “Sião” (Jr 31.23; Ez 20.40; Dn 9.16; Jl 2.1; Zc 8.3). Essas referências

⁵⁶² *Miraculous transformation* (WESTERMANN, 1969, p. 408).

evocam não só a ideia da presença e da glória de Deus, mas também do lugar de justiça (Jr 31.23; Dn 9.16; Jl 2.1; Sf 3.11), de serviço e sacrifício (Ez 20.40).

Em geral, as passagens estão em contextos de anúncio de salvação e retratam o “santo monte” como lugar onde Deus estabelece sua justiça e para onde reúne o seu povo e todas as nações.

O monte é descrito como o lugar onde “não farão mal nem dano” algum (לֹא-יַרְעוּ וְלֹא-יִשְׁחָיוּתוּ, v. 25de). Essa linguagem evoca a territorialidade da santidade associada ao templo. Joel 3.17 reflete esse sentido de santidade para o “santo monte”, mas em vez de dizer que não se fará dano algum, declara que “estranhos não passarão por ela” (וְזָרִים לֹא-יַעְבְּרוּ-בָהּ עוֹד). Embora, essa ideia possa remeter à noção de exclusividade, de eliminação ou distanciamento do impuro e do ímpio da presença de Javé, do mesmo modo como foi representado no templo, portanto, evocando todo o conceito de pureza ritual e do sistema sacrificial, o sujeito de Isaías 65.25 é indefinido, ao contrário de Joel 3.17. Isso indica que não se trata de eliminar, expulsar e excluir o impuro e estrangeiro do santo monte, mas de que no santo monte, na nova criação, não se cometerá nenhuma injustiça e imoralidade. Portanto, se entendermos que “santo monte” refere-se ao “céu e terra” e a “Jerusalém”, o texto está sugerindo um espaço de justiça e santidade, um espaço onde não se cometerá maldade ou dano, lugar onde todos confiam em Javé e andam em seus caminhos.⁵⁶³

A frase “não se fará mal nem dano em todo o meu santo monte” conclui a descrição da vida na nova criação (vv. 19-25de) e se reporta à convivência pacífica do lobo, cordeiro, leão, boi e serpente (v. 25abc). Como lugar onde a agressividade do leão, do lobo e da serpente estará contida, o “santo monte” representa a ausência de antagonismos, agressividade contra a vida. Uma vez que “lobo” e “leão” podem se configurar como alusões a chefes de estado e líderes do povo, a menção de que não se fará dano no monte indica a ausência de um estadista ou tirano destruidor (Is 51.13; Jr 4.7). Mas, conforme o v. 8, a referência pode dar a entender que o próprio Javé não trará destruição sobre o povo, como o fez anteriormente (Is 36.10; Jr 2.30).

A presença da serpente comendo pó, nos mesmos termos de Gênesis, pode dar a entender que a maldição imposta sobre ela não foi revertida. Para Brueggemann, isso sugere o anúncio de salvação está tratando de um mundo real e

⁵⁶³ MISCALL, 2006, p. 177.

não de uma terra do além. De um lado, fala do novo, e, de outro, aponta para a realidade da vida na terra e a realidade da fé.⁵⁶⁴

Enfim, o “santo monte” inclui tanto uma alusão a Sião e à Jerusalém, literais, quanto à sua simbologia da presença, da santidade, da justiça e do conhecimento de Deus. Embora, isso possa sugerir que o autor esteja evocando um retorno ao ideal de Sião e tudo que ele representa, isto é, da restauração do templo como lugar de sacrifício a Javé, e que na nova criação esse monte ocupa lugar central na vida do povo, o modo como a expressão é usada, quase marginalmente, sugere que se evoca aqui não a reinstalação do templo, como instrumento de acesso a Deus, mas como ambiente da presença contínua de Deus. Aliás, o v. 24 aponta para o fato de que o templo não será mais necessário, pois, Javé responderá antes mesmo de o povo clamar (“antes de clamarem, eu responderei, eles estarão ainda falando e eu os ouvirei”). Então, o que se evoca com a linguagem do “santo monte” não é só a presença de Javé no meio do povo, mas a ausência da maldade figurativizada pelo lobo, o leão e a serpente.

Casas e vinhas.

A análise intertextual dos vv. 21-22 constata que a sentença “construirão casas e habitarão nelas, plantarão vinhas e comerão do seu fruto” (וְבָנוּ בָתִּים וַיִּשְׁבוּ וַיִּטְעוּ וְכָרוּ מִפְּרִיָם) evoca pelo menos dois campos de significado distintos. De um lado, a espacialidade de “casas” e “vinhas”, de outro, a associação de “construir” e “habitar”, “plantar” e “comer do fruto” com a linguagem da bênção e da maldição deuteronomica.

“Construir” e “plantar” pertencem à isotopia do trabalho, porém, desencadeiam outras isotopias. “Casas” evocam cidade, vida urbana e consumo. “Vinhas” evocam campo, vida rural e produção. Portanto, indicam espectros opostos de uma cadeia de produção. Isso nos remete à vida econômica, ao trabalho, ao desfrute ou gozo daquilo que se produz. Mas também, quando “casas” e “vinhas” estão expressas de forma paralela, isso evoca uma harmonia entre campo e cidade, entre atividades econômicas que muitas vezes são vistas de formas antagônicas ou, pelo menos, em constante conflito socioeconômico, mas que estão aqui dividindo o

⁵⁶⁴ BRUEGGEMANN, 1998, p. 250.

mesmo espaço. A nova criação, essa “Jerusalém”, é um espaço onde há casas e vinhas.

O outro elemento de intertextualidade é sua associação com os anúncios de salvação e bênção e, por outro lado, de juízo e maldição. Isso tem sido apontado por alguns como evidência de uma redação deuteronomista desta perícopes. Porém, independente da problemática redacional, isto é, de questões da formação literária, essas expressões indicam a influência da “tradição deuteronomista.”⁵⁶⁵ Em termos sêmio-discursivos, as relações intertextuais da linguagem empregada nos vv. 21-22 refletem o ideal da vida abençoada na terra como reversão da maldição ou juízo da alienação da terra e de sua produção.

As maldições de Deuterônimo 28 incluem a advertência: “edificarás casa, porém não morarás nela; plantarás vinha, porém não a desfrutarás” (בֵּית תְּבִנָּה וְלֹא־תִשָּׁב) (v. 30). Os versículos seguintes indicam uma situação de dominação em que “as tuas ovelhas serão dadas aos teus inimigos” (v. 31, RA) e “O fruto da tua terra e todo o teu trabalho, comê-los-á um povo que nunca conhecestes” (v. 33, RA). Assim também Miqueias anuncia que “Semearás; contudo, não segarás; pisarás a azeitona, porém não te ungirás com azeite; pisarás a vindima; no entanto, não lhe beberás o vinho” (Mq 6.15, RA). E Sofonias “Por isso, serão saqueados os seus bens e assoladas as suas casas; e edificarão casas, mas não habitarão nelas, plantarão vinhas, porém não lhes beberão o vinho” (Sf 1.13, RA).⁵⁶⁶

Essas maldições indicam situação de opressão e dominação como resultado de desobediência à aliança. Por outro lado, a restauração é retratada por Amós como um dia em que “Mudarei a sorte do meu povo de Israel; reedificarão as cidades assoladas e nelas habitarão, plantarão vinhas e beberão o seu vinho, farão pomares e lhes comerão o fruto” (Am 9.14). Mesmo Isaías 62.8-9 já havia anunciado:

Jurou o Senhor pela sua mão direita e pelo seu braço poderoso: Nunca mais darei o teu cereal por sustento aos teus inimigos, nem os estrangeiros beberão o teu vinho, fruto de tuas fadigas. Mas os que o ajuntarem o comerão e louvarão ao Senhor; e os que o recolherem beberão nos átrios do meu santuário (RA).

Os profetas anunciam o juízo nos termos das maldições de Deuterônimo 28.15ss., segundo as quais, a desobediência é castigada por, dentre outros males, a

⁵⁶⁵ SMITH, 1995, p. 145-146.

⁵⁶⁶ Ver também Jr 8.10.

impossibilidade de desfrutar da produção. Entretanto, a promessa de plenitude e abundância não está claramente vinculada à obediência nos termos das bênçãos de Deuterônimo 28.1-14. Assim também, neste texto de Isaías 65.17-25, a bênção da produção é resultado do ato criativo de Javé. Neste sentido, se distancia da tradição ou influência deuteronomista.⁵⁶⁷

Contudo, essa bênção não está vinculada exclusivamente à terra da Palestina, como se a promessa estivesse limitada ao retorno à terra e à restauração da autonomia e independência nacional. O profeta Jeremias exorta os exilados a procurarem a paz da cidade para onde fossem levados.

Assim diz o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel, a todos os exilados que eu deportei de Jerusalém para a Babilônia: Edificai casas e habitai nelas; plantai pomares e comei o seu fruto. Tomai esposas e gerai filhos e filhas, tomai esposas para vossos filhos e dai vossas filhas a maridos, para que tenham filhos e filhas; multiplicai-vos aí e não vos diminuais (Jr 29.4-6, RA)

À parte da forma verbal no imperativo, a sentença “Edificai casas e habitai nelas; plantai pomares e comei o seu fruto” (בְּנוּ בָתִּים וְשִׁבוּ וְנִטְעוּ גִבּוֹת וְאָכְלוּ אֶת-פְּרִיָן) é muito semelhante à de Isaías 65.21, com uma notável diferença: “vinhas” (כַּרְמִים) são substituídas por “pomares” (גִּבּוֹת). Na condição de estrangeiros e povo dominado, os exilados provavelmente estavam impossibilitados de possuir grandes campos para plantar vinhas. Nem por isso, deixariam de desfrutar da bênção, conquanto pudessem ter גִּבּוֹת. Isso indica que essa bênção não estava relacionada exclusivamente às relações de opressão e exploração, mas incluía atitudes e posturas em relação à expectativa de vida e longevidade. A linguagem de Isaías 65.21-23 favorece essa interpretação. O v. 22 associa o desfrute do trabalho à longevidade: “pois, o meu povo viverá tanto quanto a árvore e os meus eleitos desfrutarão das obras de suas mãos”. A longevidade também está implícita nas leis da guerra de Deuterônimo 20.5-6:

Qual o homem que edificou casa nova e ainda não a consagrou? Vá, torne-se para casa, para que não morra na peleja, e outrem a consagre. Qual o homem que plantou uma vinha e ainda não a desfrutou? Vá, torne-se para casa, para que não morra na peleja, e outrem a desfrute. (RA)

Neste contexto, comer do produto plantado e morar na casa construída denota viver o suficiente para poder desfrutar daquilo que é seu. Isso, naturalmente, implica situação de guerra, porém, não se restringe a esse contexto. A linguagem

⁵⁶⁷ Outros textos significativos na narrativa da história de Israel são 2Rs 18.31; 19.29.

pode também ser aplicada a situação de paz, de se ter condições básicas de vida que possibilitem viver tempo suficiente para poder desfrutar daquilo que se constrói e planta. Westermann observa que “No Antigo Testamento a vida é vida completada. Mas somente se não for eliminada prematuramente poderá ser assim considerada.” (tradução nossa)⁵⁶⁸

Esses “ecos” das bênçãos e maldições do Deuteronômio apontam ainda para dois fatores fundamentais dessas realidades. O juízo é representado por uma linguagem de ruptura e distanciamento, enquanto a salvação é representada por uma linguagem de fusão, união, integralização entre trabalho e produto, esforço e desfrute, e entre campo e cidade. A mensagem de juízo e de salvação dos profetas mencionados aponta, semelhantemente, para essa estrutura fundamental do juízo e da salvação.

4.2.2 Análise da interdiscursividade

Os elementos intertextuais analisados até agora se referiram a semelhanças de termos, frases e expressões com outros textos do AT que podem ter sido apropriados pelo autor para a construção do seu texto. Porém, o texto/discurso também incorpora outros discursos os quais nem sempre estão explicitados no nível das expressões lexicais, textuais e semânticas. Entretanto, relacionam-se no nível de ideias, temas, percepções, estilo retórico ou linguagem, também chamados de “percursos temáticos”.⁵⁶⁹ São as alusões ou contestações de outros discursos que possibilitam também nos aproximar dos sujeitos e de seu mundo de vida, portanto, possibilitam situar o texto em seu contexto, e entender como o texto dialoga e procura responder às inquietações subjacentes ao texto e ao contexto do(s) autor(es).

A análise das relações interdiscursivas depende de um conhecimento abrangente dos diversos discursos a que a comunidade e o autor estavam sujeitos e dos quais recebiam alguma influência. Esse conhecimento pode ser alcançado por meio de uma reconstrução minuciosa de seu contexto histórico, social, cultural e religioso e por meio de uma análise dos temas discursivos presentes ao longo da

⁵⁶⁸ *In the Old Testament life is fulfilled life. But only if it is not cut off prematurely is it such* (WESTERMANN, 1969, p. 409).

⁵⁶⁹ ZABATIERO, 2007, p. 64-65.

história de Israel ou, pelo menos, da história literária de Israel. A análise sêmico-discursiva busca no próprio texto as evidências desses discursos, porém, evidentemente, a eficácia dessa análise depende de um conhecimento por parte do leitor/intérprete dos diferentes discursos que influenciavam a sociedade da época do texto, discursos que serão explicitados mais adiante na investigação do mundo de vida do texto. Neste momento, destacaremos alguns discursos explícitos no nível das ideias do texto.

4.2.2.1 Harmonia de forças opostas

Isaías 65.17-25 contém uma série de elementos em contraste e oposição que se fundem na nova realidade ou são forças contrárias que são disseminadas na nova realidade. Esses elementos são os seguintes:⁵⁷⁰

Versículos 17-19

novo	coisas passadas
céu e terra (universo)	Jerusalém
alegria e júbilo	choro e clamor

“Céu e terra” e “Jerusalém” se unem pela isotopia do espaço. “Novo” e “coisas passadas” pela isotopia do tempo. “Alegria e júbilo” e “choro e clamor” se unem pela isotopia das emoções e das manifestações cúlticas de súplica e adoração.

A descrição da nova realidade inclui a eliminação ou superação de um estado em favor de outro em que alegria e júbilo substituem choro e clamor. O novo apaga da memória as coisas passadas. Entretanto, é notável que “céu e terra” não substituem “Jerusalém”. Pelo contrário, ambos são objetos do verbo “criar”, ambos fazem parte da nova realidade.

Os versículos 20-25 também contêm uma série de constrastes, assim relacionados:

criança	velho
viver poucos dias	completar os seus dias
viver	morrer

⁵⁷⁰ Nakanose (2000, p. 58) e Watts (1987, p. 354) apresentam listas semelhantes.

amaldiçoado	abençoado
edificar	morar
plantar	comer
casas	vinhas
clamar	responder
falar	ouvir
lobo	cordeiro
leão	boi
santo monte	não fará dano

Na descrição dessa nova realidade os pares de figuras sugerem muito mais estados de concomitância e convivência de opostos do que propriamente de superação de estados negativos por estados positivos. Assim, há crianças e velhos, ambos completam os seus dias. A vida não elimina a morte, mas a situa no devido tempo. Edificar casas e morar nelas, plantar vinhas e comer do fruto descrevem ações do mesmo sujeito. Clamar e responder, falar e ouvir se destacam como ações que descrevem concomitância e, talvez, a eliminação da espera. O mais significativo da ideia de concomitância e convivência é a presença de lobo e cordeiro, leão e boi comendo juntos. Na nova realidade, os cordeiros não eliminam os lobos.

Uma das hipóteses sobre o contexto histórico da perícopes é que o texto pertença ao início do período pós-exílico quando a comunidade não estava ainda acentuadamente dividida. Isso se justificaria no fato de que a perícopes não sugere a divisão entre maus e bons, como nos vv. 1-16. O anúncio de salvação é destinado a todos. Apesar de a primeira parte do capítulo demonstrar essa divisão clara entre os “meus servos” e “vós”, nos vv. 17-25 a salvação é anunciada indistintamente. Entretanto, as figuras empregadas na passagem sugerem antagonismos. Croatto reconhece que essas oposições não indicam uma divisão histórica de Israel e as nações, mas uma divisão “grupal (entre os servos de Javé e os rebeldes), o que indica uma comunidade com conflitos e falhas religiosas.”⁵⁷¹

De fato, essas figuras sugerem divisões, conflitos não só interpessoais, mas também contrastes, desequilíbrios, hostilidades e forças conflitantes que serão superadas na nova realidade. A questão é entender se o texto está sugerindo a

⁵⁷¹ CROATTO, 2002, p. 309.

superação de conflitos dentro da comunidade dos “escolhidos” por meio da eliminação dos maus, ou por meio da convivência pacífica e harmoniosa de forças opostas.

Se a hipótese de Hanson for correta, de que em Isaías 65.16b-25 encontramos um dualismo incipiente da divisão da história em épocas, dualismo este já introduzido de forma rudimentar pelo Dêutero-Isaías e desenvolvido neste texto, e se ele estiver correto ao afirmar que a origem da escatologia apocalíptica judaica já estava presente na comunidade de Israel no final do século VI a.C., antes da influência persa tardia,⁵⁷² então, há de se investigar se a perícope é, de fato, um desenvolvimento dessa apocalíptica ou, ao contrário, é uma reação à visão dualista que insiste na ruptura da realidade presente e na inauguração de uma nova época. Essa reação consiste em afirmar uma continuidade da sociedade, porém, transformada a partir de uma ação presente e contínua de Javé, com reflexo no futuro. A transformação não consiste de uma substituição de uma realidade, mas de uma coesão e uma harmonia de elementos conflitantes.

A forte ênfase na harmonia e na convivência pacífica de forças opostas sugere que mais do que anunciar um estado de vivência ideal em que os antagonismos fossem superados, a perícope indica que o caminho não é a eliminação de grupos rivais e hostis, mas que o ideal é todos viverem em harmonia. O fato de que “lobo”, “leão” e “serpente” não “farão mal nem dano algum” no “santo monte” não indica a sua eliminação e exclusão da comunidade, mas que eles se tornarão aliados, companheiros e subordinados aos mesmos ideais da comunidade.

4.2.2.2 Identidade da comunidade

Qual é o elemento que identifica a comunidade por trás do texto? Não está tão claro, no nível das ideias e temas, qual ou quais são as instituições de Israel que fornecem força aglutinadora à comunidade e que servem para identificar os seus ideais da comunidade e estabelecer a linha conceitual, pela qual se distingue os que pertencem a ela dos que são excluídos. Na primeira parte do capítulo, o contraste entre “meus servos” e “vós” é acentuado e possibilita a caracterização de um conceito identificador. Nos vv. 17-25, contudo, esse elemento não é tão óbvio.

⁵⁷² HANSON, 1979, p. 157, 160.

Porém, é possível perceber que a comunidade e a nova realidade se instalam unicamente pelo ato criador de Javé. É Javé que diz “estou criando” e quem chama os membros dessa nova comunidade de “seu [de Jerusalém] povo” (עַמֶּךָ, v. 18), “meu povo” (עַמִּי, v. 19, 22), “meus escolhidos” (בְּחֵירֵי, v. 22), “semente bendita de Javé” (זֶרַע יְהוָה בְּרוּכֵי יְהוָה, v. 23). A comunidade se estabelece e se constitui por iniciativa e ato de Javé.

Nos vv. 9 e 15, o termo “escolhidos” é sinônimo de “servos” e pode ser simplesmente outro termo para designar “meu povo”⁵⁷³ sem qualquer conotação peculiar. Contudo, o termo é usado muitas vezes para designar uma relação particular de um indivíduo com Javé como, por exemplo, Moisés (SI 106.23), Saul (2Sm 21.6), Davi (SI 89.4). Em Isaías 43.20 e 45.4 designa “meu povo” e “Israel”.⁵⁷⁴ Há quem entenda que nessas ocorrências de Isaías 65, בְּחֵירֵי denote os fiéis, assim como em Salmos 105.6, 43; 106.5.⁵⁷⁵ Mas, no sentido técnico representa a escolha do rei, um conceito que é resignificado para abranger a escolha do povo como reinado de Javé.

O modo como Conrad descreve as características da comunidade e do tempo do suposto leitor do livro de Isaías como um todo pode ser aplicado especificamente a Isaías 65.17-25. Para Conrad, o texto de Isaías reflete uma comunidade em que o reinado davídico deixou de existir e surge um “novo reinado democratizado”; as antigas divisões da comunidade se desfizeram e agora Israel inclui os estrangeiros.⁵⁷⁶

São poucas as ocorrências da frase בְּרוּכֵי יְהוָה na Bíblia Hebraica. Na verdade, aqui é a única vez que o termo ocorre no plural,⁵⁷⁷ embora Gênesis tenha dois casos no singular (Gn 24.31; 26.29). Mas como designação de pessoas denota um indivíduo que propicia bem-estar e, por isso, é objeto de louvor e gratidão. O termo como se encontra em Deuteronômio (7.14; 28.3-6) descreve os israelitas e o sucesso de seus empreendimentos à medida que seguem as instruções de Javé.⁵⁷⁸

O uso desses termos para descrever a comunidade do “novo céu e nova terra” sugere que a identidade da comunidade se fundamenta única e

⁵⁷³ KOOLE, 2001, p. 460.

⁵⁷⁴ Is 42.1 designa “meu servo”, podendo se referir ao povo também.

⁵⁷⁵ JENNI, WESTERMANN, 1997, p. 212.

⁵⁷⁶ CONRAD, 1991, p. 156. Ver também a discussão em BLENKINSOPP, 2003, p. 82-83.

⁵⁷⁷ Há outros casos de “benditos” no absoluto para se referir a pessoas (1Sm 23.21; 2Sm 2.5; SI 115.15).

⁵⁷⁸ JENNI, WESTERMANN, 1997, p. 268-269.

exclusivamente na iniciativa e escolha de Javé e não nos méritos ritualísticos dos indivíduos nem na identificação com a descendência de Israel. Em vez de ser um conceito exclusivista, pode justamente apontar para uma dimensão da identidade da comunidade, a qual não se restringe a conceitos de classes sociais, religiosas, políticas e étnicas para abranger todos aqueles a quem Javé chama de “meu povo”, “meus escolhidos”, “meus servos”.

4.2.3 Síntese da intertextualidade e interdiscursividade de Isaías 65.17-25

Naturalmente há outros elementos interdiscursivos que poderiam ser explorados e investigados. Contudo, esses elementos destacados aqui já apontam para a essência daquilo que o texto quer significar em termos de anúncio de salvação.

Esses elementos nos possibilitam prosseguir para a próxima análise indagando sobre qual é o tema ou os temas que unem essas figuras. Sem dúvida, o texto está marcado pelo elemento temático do novo, completamente diferente do que existia, porém não em termos de estrutura física, mas de nova ordem, nova realidade. O tema que caracteriza essa nova realidade é a harmonia de forças outrora antagônicas e opostas, e a reintegração ou integralidade do espaço, da vida comunitária e da relação com Javé. A temática da harmonia é muito acentuada. Essa harmonia é resultado de uma reintegração, junção e ligação de elementos opostos ou conflitantes.

A ausência da temática de resgate, livramento, êxodo, volta e retorno substituída por elementos de escolha, harmonia, ausência de conflitos e tensões é notória. Isso sugere uma comunidade com conflitos internos, cuja solução está na superação das tensões internas. Dificilmente se imagina uma comunidade que estivesse no exílio e devesse ser “resgatada”, mas uma comunidade que precisava ser despertada pela esperança de uma nova realidade e uma nova forma de identificação do povo.

A partir dessa descrição, como podemos imaginar essa comunidade e seu mundo de vida? Preliminarmente, pode-se perceber uma sociedade cujo produto do trabalho dos indivíduos está sendo destinado a outros, por exploração, dominação, calamidade etc. Sociedade de antagonismos, em que lobos e leões devoram cordeiros e bois. Sociedade marcada pela ausência da alegria, da felicidade e da

festa. Sociedade marcada pelo distanciamento do transcendente. A realidade histórica está muito distante do ideal divino. Sociedade sem respostas ao clamor. Sociedade de tragédias em que vidas humanas são ceifadas precocemente.

Essa descrição pode, com efeito, representar diversos momentos históricos na história de Israel. Pode retratar a situação de exílio ou diferentes períodos do período pós-exílico, embora o aparente desprezo pelo templo sugira um momento em que o templo estivesse ainda em ruína ou cuja função não fosse tão importante.

No que diz respeito ao espaço, podemos perceber dois possíveis discursos. De um lado, a harmonia do cósmico com o terreno, a nova criação com Jerusalém, de uma maneira que a ação soberana de Javé se ‘con-funde’ com as ações do povo de Jerusalém, reflete uma reação à monarquia que tornou Jerusalém o auge do poder, de modo que Javé só era representado pelas instituições ali estabelecidas – o templo, o rei, a lei – enquanto a perspectiva de sua ação cósmica desapareceu. O rei se tornou o soberano. Essa compreensão se desmorona quando reis estrangeiros “causam dano” ao monte santo de Javé e destroem essa soberania. Portanto, por meio desse anúncio, concebe-se a harmonia entre o ato soberano de Javé e a realidade histórica de Jerusalém.

Por outro lado, pensando em uma situação posterior, a harmonia do novo céu e nova terra sugere também uma superação do dualismo persa e uma tentativa de reagir contra uma concepção que distancia o ato criativo de Deus da realidade corriqueira do povo.

Para aprofundar a investigação desses elementos da sociedade e dos sujeitos, passamos à análise da narratividade do texto, ou seja, a estrutura narrativa que possibilita identificar os sujeitos sociais e seu objeto-valor. Através dessa análise é possível aprofundar a compreensão do mundo da vida do texto.

4.3 Narratividade: Sociedade e cultura

Na perspectiva sêmio-discursiva, a investigação dos elementos socioculturais do texto se dão por meio da descrição da narratividade das ações do texto que envolve “a atitude, a posição, a maneira como o texto descreve, aceita, modifica ou critica as diferentes dimensões da vida humana em coletividade”.⁵⁷⁹ Não

⁵⁷⁹ ZABATIERO, 2007, p. 103.

se trata, especificamente, da tarefa de reconstrução do contexto histórico, social, cultural e religioso do autor e da época em que o texto foi escrito. Entretanto, envolve aprofundar a compreensão do mundo da vida do(s) autor(es) do texto baseado no pressuposto de que todo texto manifesta marcas que indicam intencionalidades de ação e que toda ação consiste de um “fazer-transformador”, isto é, todo texto possui sujeitos que estão em busca de certos objetivos e ideais valorativos. Assim, toda ação pretende transformar um estado com a finalidade de alcançar o objetivo específico. Esse objetivo é chamado na linguagem semiótica de “objeto-valor”, o alvo ou objeto de toda ação. O instrumento utilizado para dar conta dessas ações transformadora chama-se percurso narrativo ou modelo actancial.

4.3.1 Percurso narrativo

4.3.1.1 Conceitos preliminares

O percurso narrativo analisa, propriamente, três percursos, o do *Sujeito* da ação, o do *Destinador-manipulador* e o do *Destinador-julgador*. O *Sujeito* é o que realiza a ação. O sujeito da ação age por meio de um dever ou um querer. A isso se chama de manipulação. *Destinador* é a figura daquele que faz mover a ação, aquele que reveste o outro de autoridade para agir. Nas palavras de Bertrand, “é o grande regulador que encarna o pano de fundo axiológico, definindo o desejável, o temível e o adiável logo de início, e avaliando ao final do percurso a conformidade das ações realizadas.”⁵⁸⁰ No caso do anúncio de salvação, pode-se dizer que é Deus que está por trás da vocação e da iniciativa do profeta de anunciar. É o que comissiona o profeta a dizer “disse Javé” (v. 25).

O *objeto-valor* corresponde ao conjunto de valores que se almeja alcançar por meio das ações dos sujeitos. Pode-se supor que para toda ação o sujeito se encontra inicialmente em um estado de conjunção ou disjunção de seu objeto-valor e suas ações vão levar à transformação desse estado. Portanto, no caso da profecia, uma comunidade que se encontra em estado de calamidade, pretende-se, por meio da pregação da esperança, transformar a situação e chegar ao estado de felicidade, paz, justiça e harmonia.

⁵⁸⁰ BERTRAND, 2003, p. 342.

Além do *objeto-valor*, aquilo que se pretende alcançar, há um *objeto-modal*, isto é, o conjunto de ações necessárias para que o sujeito alcance o seu *objeto-valor*.⁵⁸¹ Toda ação tem uma intencionalidade, um objetivo que se pretende alcançar. Porém, para que o objetivo seja alcançado, as ações são modalizadas, são ações que permitem que seu sujeito entre em *conjunção* com seu objetivo.

O percurso narrativo descreve quatro tipos de ações chamadas: *Manipulação*, *Competência*, *Performance* e *Sanção*. A *manipulação* representa o querer-fazer ou dever-fazer do Sujeito. A *competência* descreve o saber-fazer e o poder-fazer. A *performance* descreve o fazer-ser e o fazer-fazer. Por fim, a *sanção* emite o parecer de aprovação ou reprovação da performance.

Por meio dessa análise, abstraímos as ações elementares do texto e avaliamos se e como essas ações alcançaram o seu objetivo. Com isso, procura-se explicar como o texto, ou seja, a perícopé, desenvolve e confere sentido à ação e se apropria de elementos do mundo da vida para dar esse sentido ao texto.⁵⁸²

4.3.1.2 Análise

Nesta análise, pretendemos encontrar no texto as ações ou performances principais e analisá-las em seu percurso narrativo. Poderíamos descrever cada uma das ações, entretanto, focaremos no primeiro momento no anúncio, propriamente, dos vv. 17-19 cujo sujeito principal é o da 1ª pessoa e descreve a ação de Javé criando o novo céu e a nova terra. O segundo bloco (vv. 20-25) descreve a vida do sujeito no novo céu e nova terra. Portanto, analisaremos algumas dessas performances.

O anúncio de salvação (vv. 17-19)

Em linhas gerais, esse anúncio se reporta à uma criação executada por um sujeito, a qual transformará as “coisas passadas” em uma nova realidade, cujo resultado deverá promover alegria e júbilo. Podemos resumir isso esquematicamente:

Estado inicial: “coisas passadas”, choro, clamor

⁵⁸¹ ZABATIERO, 2007, p. 111.

⁵⁸² ZABATIERO, 2007, p. 105-106.

Ação transformadora:	criação do novo céu e nova terra, e de Jerusalém
Objetivo (objeto-valor):	nova realidade, nova sociedade
Resultado esperado:	alegria e júbilo

Em se tratando de um anúncio profético, está implícita a *performance* do profeta como aquele que está revestido de *competência*, conferida a ele por meio de vocação e chamado proféticos, para anunciar a mensagem da parte de Javé e, portanto, falando em nome dele na 1ª pessoa à respeito da criação da nova realidade.

Nesses termos, descreveríamos Javé como o *Destinador-manipulador*, aquele que instaura a ação e a intencionalidade no texto, e o profeta como sujeito do anúncio de salvação. A ação de Javé visa à transformação do estado de clamor e choro ao estado de alegria e júbilo. Isto é, o *objeto-valor* dessa ação é o novo estado, a nova realidade, a qual se evidenciará pela manifestação de alegria e júbilo.

Javé é o que tem por excelência a *competência* de criar. Somente Javé é o sujeito do verbo ברא em todas as ocorrências da forma verbal na Bíblia Hebraica. A sua *performance*, criar um novo céu e uma nova terra e Jerusalém, é seguida de uma sanção positiva quando se diz “me alegrarei” e “regozijarei” por Jerusalém e pelo seu povo.

Essa ação tem como seu *objeto-modal* o anúncio profético, isto é, ela é instrumentalizada pela ação anunciadora do profeta. O chamado profético confere ao profeta um *dever-fazer*, isto é, aquilo que manipula o profeta a realizar a sua tarefa. A sua *competência* é pressuposta pela vocação e pelo dom profético conferido a ele, embora não esteja explicitado neste texto. Em toda a literatura de Isaías só há um relato de vocação profética (Is 6.1-13) e dois sobreescritos (Is 1.1; 2.1), os quais, na forma canônica de Isaías, servem para conferir *competência* profética a todos os 66 capítulos.

O texto também manifesta algumas marcas do mundo da vida de seu autor. A identificação dessas marcas nos possibilitam entender e explicar como o texto dá sentido às ações no contexto de seu mundo de vida. Antes de identificarmos essas marcas, faremos a análise do próximo bloco, considerado pela análise do gênero como a descrição da salvação.

Descrição da salvação (vv. 20-25)

Esses versículos descrevem a vida do povo na nova realidade. O v. 20 começa com um verbo cujo sujeito é indeterminado: “Não sairá mais dali...” (לֹא-יִהְיֶה עוֹד מִן-הַיָּמִים). A locução adverbial מִן-הַיָּמִים aponta para o “novo céu e nova terra” e “Jerusalém” dos vv. 17-19. Os versículos seguintes descrevem como será a vida nessa nova realidade. Pode-se dizer que o v. 20 descreve um estado de vida da população, os vv. 21-23 descrevem as atividades e ações dos indivíduos, o v. 24 descreve a relação dos indivíduos com Javé, reintroduzindo o sujeito da primeira pessoa do anúncio de salvação (vv. 17-19), e o v. 25, ainda que descrevendo também as ações dos indivíduos, agora figurativizadas nos animais, sintetiza os componentes fundamentais dessa nova realidade.

Podemos esquematizar esse bloco da seguinte maneira:

Estado inicial:	morte, vida curta, conflitos, não poder desfrutar do trabalho
Ação:	o ato criativo de Javé (v. 17)
Objeto-valor:	vida plena, convivência pacífica, desfrute do trabalho
Objeto-modal:	vida longa e saudável

Embora haja diversas ações que poderiam ser analisadas individualmente nesse bloco, o que chama a atenção são as transformações de estado que podem ser atribuídas ao ato criativo de Javé do bloco anterior. Percebe-se, no entanto, que esses versículos descrevem o novo estado ou condição dos sujeitos que desfrutarão da nova realidade.

Há algumas marcas explícitas que caracterizam o estado anterior. Elas podem ser sintetizadas em morte, vida curta, conflitos e a impossibilidade de desfrutar do bem que produz, devido aos conflitos e à vida breve. Esses temas podem ser agrupados em isotopias que envolvem: vida plena e longa, trabalho e gozo, comunhão com Deus e as relações sociais.

Antes	Agora
viver pouco, não completar os dias, morrer, não alcançar cem anos ser amaldiçoado	viver tanto quanto a árvore semente bendita de Javé
construir para outro morar, plantar para outro comer do fruto	desfrutar do trabalho não trabalhar em vão

esforçar em vão	
clamor sem resposta	resposta antes de clamar
conflito, opressão	convivência, harmonia

O sujeito dessas ações está na 3ª pessoa do plural e representa o “seu povo”, o povo de “Jerusalém” (v. 18) para quem Javé cria alegria e regozijo. Esse sujeito se encontra em *disjunção* de seu *objeto-modal* que é a vida, o trabalho, a relação com Javé e os conflitos sociais. As ações descritivas da nova realidade transformam o estado de *disjunção* ao estado de *conjunção*. Nesse esquema, o ato criativo de Javé é o elemento de *manipulação*, pelo qual o *destinador-manipulador* dentro de sua *competência* de criador faz o sujeito entrar em *conjunção* com seu *objeto-valor* que é aqui mediado pelos *objetos-modais* longevidade, gozo do trabalho, comunhão com Deus e relações sociais harmonicas. O sujeito, como “escolhidos”, “benditos” e “povo” de Javé, tem a *competência* por sua relação de escolha de pertencer a essa comunidade e realizar as ações que lhe são conferidas. O v. 25 sanciona as ações e o estado de maneira positiva ao afirmar “não se fará dano algum” no santo monte de Deus.

Esse breve esquema aponta para uma comunidade com significativo risco de morte, seja por calamidade, condições de vida ou conflitos; distanciamento de seu Deus e clamor sem resposta; incapacitada de desfrutar de seu trabalho por razão de exploração interna, opressão inimiga ou vida curta que não possibilite usufruir do que se produz e constrói; e uma comunidade com diversos conflitos sociais internos e externos.

4.3.1.3 A crítica social

A partir desses elementos da narratividade, da relação da perícope com seu contexto literário e da interdiscursividade podemos identificar o lugar do discurso do profeta em relação ao seu mundo de vida, isto é, como essa visão da nova realidade adere ou combate outras visões vigentes no contexto do Israel pós-exílico.

Observando o contexto literário da perícope, fica evidente que, como anúncio de salvação após um anúncio de juízo (vv. 13-16), principalmente, um anúncio de juízo que faz clara distinção entre “vós” e os “meus servos” (vv. 13-14), esse anúncio de salvação se opõe a essa divisão na comunidade. Aparentemente, a

divisão é constituída não só entre estrangeiros e israelitas, os idólatras e os servos de Javé, mas também entre grupos sociais e religiosos que estabeleciam um separatismo entre os “mais santos” (v. 5) e os demais que não participavam de práticas ritualistas do grupo.

Isso sugere que um elemento da constituição da nova comunidade não é a exclusividade e o distanciamento do impuro conforme os rituais sacerdotais. Pelo contrário, há um processo de inclusão e integração. A nova realidade é integradora. Ela se destaca pela presença e comunhão com Javé não por meio de uma religiosidade e um sistema sacrificial de exclusão, o qual, em geral, reafirma e intensifica os processos de exclusão social, econômica e étnica, mas através uma realidade totalmente nova em que ninguém possui o monopólio da presença e da bênção de Javé. A bênção de Javé se manifesta na qualidade de vida, trabalho, relações sociais e relação com o próprio Deus.

É verdade que, nessa perspectiva, o texto não sugere nenhum modelo de organização social e política para a nação. Pensando que uma das problemáticas da comunidade pós-exílica foi a constituição da liderança política e religiosa da nação e que isso provocou disputas na comunidade, o texto, surpreendentemente, se omite. Por outro lado, essa omissão é muito sugestiva para a construção do significado do discurso profético aqui anunciado. É como afirmar que todo o sistema político e religioso que estava sendo construído não visava o essencial da vida e a comunhão com Javé. Nessa nova realidade, o rei e o sacerdote seriam dispensados, pois, do contrário, serviam para monopolizar a bênção da vida e excluir pessoas dessa dádiva criativa de Javé.

De modo geral, a pesquisa tem reconhecido por meio de uma análise histórica e sociológica alguns discursos predominantes em toda a literatura do Antigo Testamento com os quais os escritos bíblicos, de um modo ou outro, dialogam. Esses discursos são geralmente chamados “tradições” na exegese clássica. Os textos proféticos, particularmente, têm a natureza de serem textos que contestam discursos correntes e procuram resgatar um discurso antigo, propôr um novo ou, pelo menos, atualizar um antigo discurso diante da realidade corrente. Alguns desses discursos dominantes são o discurso da centralidade da lei na vida da nação, o discurso do poder real como preservador da ordem e do bem estar da nação, o discurso sacerdotal, que resgata a importância do zelo pelo cerimonial dos sacrifícios. Cada um desses tem seus discursos contrários ou contraditórios que

polemizam com eles. Há discursos específicos também que dizem respeito mais aos conflitos sociais, econômicos, religiosos e culturais que se identificam com certas épocas da história do povo de Israel.

Pode-se dizer, grosso modo, que todo texto está em diálogo com algum desses discursos. Os textos proféticos, às vezes de modo explícito, outras, implícito, são claras evidências desse diálogo, em geral, polêmico com outros discursos da sociedade ou da história do povo. O foco desta análise, portanto, é identificar no texto quais são alguns desses discursos com os quais o autor dialoga e como ele o faz, para reafirmá-los ou contestá-los. A análise não só permitirá aprofundar a situação vivencial do autor e da comunidade por trás do texto, como também tem por objetivo perceber a intenção de sentido que o autor dá ao texto, isto é, o que se pretende transmitir através desse texto/discurso.

O rei e a esperança messiânica

Um elemento temático que se destaca pela sua ausência é a figura do rei não só como o indivíduo que garante a paz da nação, mas também como aquele que nos anúncios de salvação representava a esperança do mediador da nova ordem, o messias que inauguraria o tempo da salvação.

Sabe-se que no século X a.C. surge em Israel uma monarquia com características semelhantes às de outros povos e nações vizinhas contemporâneas. Entre suas características estão um Estado forte, centralizado, aparelhado e detentor das terras, das propriedades e da produção do povo, um controle absoluto do rei sobre o templo e os sacerdotes, e a autonomia do rei como autoridade divinamente instituída.⁵⁸³

Naturalmente, o estabelecimento da monarquia possibilitou a Israel consolidar-se como nação e evoluir de uma organização tribal para um Estado monárquico, adaptando-se assim às exigências das relações com outras nações, não só em seu território, mas também fora dele. Contudo, a consolidação do Estado, a expansão do território, a centralização do culto e do governo em torno de Jerusalém foram efetivadas a custo de muito trabalho forçado da população, imposição de tributos, ofertas e sacrifícios para o templo e de transformações sociais

⁵⁸³ GERSTENBERGER, E. **Teologias do Antigo Testamento**: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, EST, 2007, p. 196-248.

que transferiram para o Estado funções anteriormente ocupadas por chefes de tribos e clãs.

Entretanto, esse aparente fortalecimento e essa centralização do Estado não deu conta de diminuir antigas disputas e rivalidades entre os grupos tribais e camadas sociais da nação. E, a longo prazo, os descendentes de Davi e Salomão não foram capazes de conter nem as tensões internas nem o avanço de outras nações sobre seu território. Após a morte de Salomão em 926 a.C., Roboão não consegue preservar a unidade das tribos, o que faz eclodir o estabelecimento de um reino no Norte e um novo santuário.

Todas essas transformações contribuíram para a construção de valores, convicções e afirmações teológicas sobre a importância do rei como mantenedor da ordem, da justiça e do culto, além de responsável pelo bem-estar dos cidadãos. Surge, assim, a “teologia real” que impregnava na mente das pessoas que o rei como o “escolhido” ou “eleito” de Javé, além de estar ali por ordem divina, era também necessário para a proteção do cidadão.⁵⁸⁴

Essa visão não ficou sem ser contestada, talvez nem tanto pela discordância do conceito de escolha e da importância do rei, quanto pela crítica de que o indivíduo que ocupava o ofício não o fazia com a devida responsabilidade e temor a Deus. Foram justamente os profetas os grandes críticos da atuação do rei e de todo o sistema do Estado. Ainda que alguns dos profetas tivessem acesso e, em alguns casos, bons relacionamentos com o rei, é possível constatar que o sistema do Estado foi um dos principais objetos da pregação contestadora dos profetas.

O livro do profeta Isaías (séc. VIII a.C.) é visto por alguns como tendo forte teologia real, pois

[...] um dos focos principais da teologia de Isaías é a ideologia régia jerosolimitana da eleição da cidade e da eleição da casa de Davi. São desempenha papel central no livro e é considerada como o lugar que Javé estabelece como morada permanente para a divina presença (Is 2.2-4; 6.1; 8.18; 14.32; 18.7; 28.16; 31.9). Isaías assume a ideia da eleição da linhagem davídica e em seguida a amplia no sentido de incluir o conceito do messias davídico (Is 16.5; 9.6).⁵⁸⁵

Assim, essa teologia real, com o decorrer do tempo, dá lugar à expectativa messiânica. Não está claro quando ela surge e até mesmo como se desenvolveu a

⁵⁸⁴ SCHMIDT, W. H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal e EST, 2004, P. 274-275.

⁵⁸⁵ WILSON, R. R. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel**. Bíblia e Sociologia. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 246.

partir da instituição da realeza. Porém, é fato que o rei era considerado um “ungido” ou “messias” (מָשִׁיחַ) de Javé (Sl 2.2; 20.7; 132.10, 17), o filho de Deus (2Sm 7.14; Sl 2.7), e até próximo do período exílico os reis de Judá eram considerados “ungidos de Javé”. E ainda que no período pós-exílico esse título fosse transferido ao sumo sacerdote, prevalece uma expectativa do surgimento de um rei futuro da linhagem de Davi que instaurasse seu governo para sempre.⁵⁸⁶

O livro de Isaías tem várias indicações dessa expectativa. Esse rei seria um “príncipe” (Is 9.5), um “rebento” ou “renovo” (Is 4.2; 11.1; 53.2), um “mediador” (Is 42.6; 49.8) e um “servo” (Is 42.1).⁵⁸⁷ E, de acordo com Schmidt, até mesmo promessas de salvação escatológica em que não se encontra a figura de um rei futuro podem ser consideradas profecias messiânicas.⁵⁸⁸ Entretanto, no anúncio de Isaías 65.17-25 essa figura está ausente.

Estudiosos afirmam que é difícil determinar com precisão a situação na qual os anúncios de salvação surgiram. Se comparados com os anúncios de juízo que denunciam os erros dos destinatários, os anúncios de salvação não indicam as ações dos indivíduos que justifiquem o anúncio de salvação. Além disso, sua linguagem é simbólica e dificulta a identificação do contexto. Com base nisso, Schmidt conclui que “apenas com ressalvas se pode afirmar que o messias é originalmente uma figura histórica; a esperança transcende a realidade experimentável”.⁵⁸⁹ Além do mais, há indícios de que textos identificados como profecias messiânicas podem conter muito mais uma crítica à dinastia e à teologia real da monarquia.⁵⁹⁰

A questão que nos interessa é saber até que ponto o texto de Isaías 65.17-25 reflete essas ideias e de que modo o faz. A nova realidade imaginada no texto polemiza com essa teologia real e messiânica, adere ao pensamento real, ou demonstra um saudosismo procurando resgatar os velhos tempos da dinastia, dando-lhe nova forma?

⁵⁸⁶ SCHMIDT, 2004, P. 295-297.

⁵⁸⁷ Sobre se os cânticos do servo podem ser considerados promessas messiânicas, Schmidt admite que há correlações que justifiquem consideras os cânticos profecias messiânicas (2004, p. 313).

⁵⁸⁸ SCHMIDT, 2004, p. 296.

⁵⁸⁹ SCHMIDT, 2004, p. 298.

⁵⁹⁰ PREUSS, H. D. **Theology of the Old Testament**. V. II. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996, p. 35-36.

Fica evidente no texto que não há a figura do rei, do messias, do “renovo” como um indivíduo que viabilizaria a nova criação, a nova realidade ou nova ordem. Pelo contrário, há uma sutil crítica a essa figura.

Como indicado anteriormente, na frase “Não construirão para *outro* morar, não plantarão para *outro* comer” (v. 22a), a expressão “outro” nos reporta para um sujeito que consome, absolve, explora, confisca ou domina a moradia e a produção do cidadão e camponês. Ela pode simbolizar o rei e todo o sistema monárquico como também simbolizar a nação invasora. É certo que também pode não figurativizar um personagem, mas pode estar personificando simplesmente um sistema econômico que impossibilita o indivíduo de usufruir daquilo que produz. Como afirma Croatto, “em todos os tempos esse ‘outro’ tomou as mais variadas formas de manifestação.”⁵⁹¹

Da mesma forma, a frase “e os seus rebentos estarão com eles” (v. 23b) sugere uma situação na vida familiar e comunitária em que os “rebentos” não são aliados da convivência familiar e comunitária para servir de escravos e funcionários do rei, como indicou o texto de 1 Samuel 8.11.

Além do mais, o texto não fala de um “escolhido”, e, sim, dos “meus escolhidos” (בְּחֵירָי, v. 22b). Não é o rei que vive como a árvore (Sl 1.3; Pv 3.18; Ez 17.24; 31.8), e, sim, o “meu povo” (עַמִּי, v. 22b). A nova criação e a nova comunidade ignora a figura do rei e do mediador.

Se pudermos admitir que mesmo na sociedade pós-exílica houve, se não a expectativa de restaurar a forma de governo anterior, ao menos, a expectativa de um novo tipo de liderança, e se pudermos admitir que o texto, e o seu autor, consciente ou inconscientemente dialoga com esse discurso, é notável constatar que a nova realidade imaginada por Isaías 65.17-25 se esquivava de representar a liderança da comunidade por meio de um indivíduo ou instituição.⁵⁹² A nova realidade se viabiliza pelo agir criador de Javé.

Jerusalém, santo monte e templo

Elemento importante desta perícopa é a descrição de Jerusalém como objeto da criação e como espaço da nova realidade (vv. 18-19). Jerusalém,

⁵⁹¹ CROATTO, 2002, p. 345.

⁵⁹² BRUEGGEMANN, 1998, p. 250.

naturalmente, evoca o simbolismo não só do reinado, mas do espaço sagrado, do templo, das festas, dos cultos. Porém, na perícopa, esse espaço está sendo ressignificado, e é notável nessa descrição a ausência de alguns elementos que são constitutivos de sua simbologia; a presença do templo e dos sacrifícios. Juntamente, com essa referência no início da perícopa, o v. 25 faz menção conclusiva, porém, quase à margem, do “santo monte” como lugar onde não será praticada nenhuma maldade.

A compreensão da origem, do desenvolvimento e da importância do templo e dos sacrifícios na religião de Israel, investigada em sua perspectiva histórica e teológica, tem demonstrado que houve através dos tempos diferentes compreensões sobre o sentido do templo e dos sacrifícios e de como Javé manifestava a sua presença em meio ao povo.⁵⁹³ É possível argumentar que houve um processo de crescente centralização do culto no templo em Jerusalém e uma decrescente atenção e até desautorização de altares regionais. Entretanto, é certo que algumas dessas compreensões conviviam na mesma época e eram defendidas por grupos distintos da sociedade e religião de Israel.⁵⁹⁴ Porém, além do lugar de adoração, o nome da divindade a ser adorada era de suprema importância. Daí, o fortalecimento da noção de que somente Javé é Deus.⁵⁹⁵ Relacionado ao lugar e ao nome do Deus adorado estava também a compreensão de como esse Deus se tornava acessível, por meio de sacrifícios ou por meio de contemplação, leituras e canções. Todos esses elementos estão associados ao simbolismo de Jerusalém, Sião e o monte santo.

A construção do templo de Jerusalém durante o reinado de Salomão e a centralização do culto no templo fizeram com que se desenvolvesse em Israel a noção da exclusividade de Jerusalém como lugar da presença de Deus e da adoração. A eliminação dos altares rivais e a ênfase nos rituais do templo para onde

⁵⁹³ SCHMIDT, 2004, p. 193-219; GERSTENBERGER, 2007, p. 303-308; CLEMENTS, R. E. **God and Temple**. Philadelphia: Fortress Press, 1965; ROWLEY, H. H. **Worship in Ancient Israel: its forms and meaning**. London: SPCK, 1981; HARAN, M. **Temples and Temple Service in Ancient Israel**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995.

⁵⁹⁴ A discussão é ampla, por isso, para aprofundamento remeto a GUNNEWEG, A. H. J. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica**. São Paulo: Teológica e Loyola, 2005, p.203-208.

⁵⁹⁵ Gerstenberger entende que essa percepção se estabelece em Israel somente a partir do século VI a.C. (2007, p. 249). Schmidt, por outro lado, é da opinião que não se pode imaginar o Israel do AT sem essa fé em Javé (2004, p. 97).

toda oferta e todo sacrifício tinham que ser levados reforçaram ainda mais essa noção.⁵⁹⁶

Mesmo depois da divisão dos reinos e da construção de um santuário em Betel por Jeroboão I (1Rs 12.25-33), o templo de Jerusalém continuou sendo importante centro de culto, ainda que muitas vezes um culto sincrético e não exclusivo a Javé. De todo modo, o templo evocava forte apelo à materialização do lugar da habitação de Deus.⁵⁹⁷

Alguns dos profetas, inclusive o profeta Isaías, tiveram experiências pessoais e significativas no templo. Isaías teve a visão do trono de Deus quando estava no templo (Is 6.1-4). Jeremias entende que Javé se manifesta em glória ali (Jr 14.21), embora, não considere o templo inviolável (Jr 7.1-15). A presença de Deus no templo é vista como um privilégio e uma graça a um povo que se digne viver em honra à presença divina. Também é no templo, diante dos sacerdotes, que Jeremias pronuncia algumas de suas profecias (Jr 26.1-6).

Contudo, essa visão também não deixou de ser contestada pelos próprios profetas e de evoluir para novas compreensões a respeito da transcendência de Javé. Já no diálogo de Natã e Davi percebe-se a noção de que Javé não precisava de uma “casa” para habitar (2Sm 7.13). Essa questão também está em jogo no Terceiro Isaías, na perícopes seguinte à de Isaías 65.17-25:

Assim diz o SENHOR: O céu é o meu trono, e a terra, o estrado dos meus pés; que casa me edificareis vós? E qual é o lugar do meu repouso? Porque a minha mão fez todas estas coisas, e todas vieram a existir, diz o SENHOR, mas o homem para quem olharei é este: o aflito e abatido de espírito e que treme da minha palavra (Is 66.1, RA).

Fica evidente que no decorrer dos anos, a noção da presença de Deus no templo evoluiu passando à ideia de que a presença de Deus não se limitava ao templo. Pelo contrário, Deus estava muito além dos limites do templo e da cidade de Jerusalém. Javé, como Senhor do universo, habita no céu e o templo é o lugar onde ele escolheu colocar o “seu nome”.⁵⁹⁸

Entretanto, o reconhecimento da presença de Javé em todo lugar e a existência de práticas culturais em outras localidades, seja por motivo de sincretismo

⁵⁹⁶ Segundo Gerstenberger, essa foi, propriamente, a religião do Estado, porém, ela não foi capaz de eliminar as práticas religiosas dos clãs (2007, p. 220, 242-248).

⁵⁹⁷ VAUX, R. De. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003, p. 364-365.

⁵⁹⁸ VAUX, 2003, p. 365.

e idolatria, ou por reconhecimento de que Javé podia ser adorado em outros lugares (Êx 20.24-26), por sua vez, também foi confrontado com diversas reformas centralizadoras, principalmente, levadas a efeito por Ezequias (2Rs 18.4) e por Josias (2Rs 23). Embora essas reformas não perdurassem muito tempo, há indícios de que seus ideais sobreviveram ao exílio e tenham inspirado a reconstrução do templo.⁵⁹⁹

A associação do templo com a presença de Deus trouxe para a comunidade pós-exílica um ardente desejo de reconstruir imediatamente o templo para que se completasse a restauração da nação. Apesar do edito de Ciro sobre a reedificação do templo em 538 a.C., é só a partir de 520 a.C. e por mediação do profeta Ageu que se retoma o projeto de reconstrução.

A decepção dos judeus com a demora na reconstrução em vez de fazer a comunidade abandonar o projeto, pode ter sido responsável por alimentar esperanças de um retorno de Javé no meio do povo. Provavelmente, é diante desse sentimento que Ageu e Zacarias procuram reafirmar a confiança do povo na vinda gloriosa de Javé, como se verifica nas palavras do profeta Zacarias 2.14-15.⁶⁰⁰

Essas polêmicas já estão presentes no início do período pós-exílico. Desse modo, alguns estudiosos entendem que os escritos do Terceiro Isaías revelam o embate de sua comunidade com o grupo sacerdotal que, pretestando a restauração da presença gloriosa de Javé no templo, defendia os interesses da Pérsia e procurava restaurar o templo e todo o seu sistema sacrificial como forma sutil de explorar e pagar tributos à Pérsia.⁶⁰¹

Desde o exílio e no período pós-exílico, o culto e os sacrifícios tomam nova forma e, depois que o templo é reconstruído (c. 517 a.C.), o culto e os sacrifícios são restaurados, porém, de modo bem distinto que antes. O templo não estava mais controlado pelo rei e sua corte. Entretanto, isso faz surgir uma nova classe de dominação, a sacerdotal.⁶⁰²

De todo modo, há evidências de que o culto passa a distanciar-se da prática dos sacrifícios e de que houvesse grupos que prestavam culto a Javé sem os

⁵⁹⁹ VAUX, 2003, p. 375-376.

⁶⁰⁰ CLEMENTS, 1965, P. 123-126.

⁶⁰¹ NAKANOSE, 2000, p. 60; cf. ACHTEMEIER, 1982, p. 135.

⁶⁰² Gerstenberger vê de maneira positiva que o templo “estava, agora, a serviço da comunidade confessional de Israel”. Aparentemente, essa visão se estende e inclui o período das reformas de Esdras e Neemias (2007, p. 303-305).

sacrifícios. Gerstenberger considera inclusive que textos de Salmos 51.18; 40.7; 50.8-13 são exemplos de uma crítica ao culto sacrificial.⁶⁰³ Isaías 66.3 é uma evidência desse desprezo. A perícopes de Isaías 65.17-25 denuncia a tentativa de estabelecer um sacerdócio com privilégios específicos e defende que Deus está presente em toda parte.⁶⁰⁴

Se este é o caso, a perícopes de Isaías 65.17-25 não deixa tão explícita a dramaticidade dessa polêmica, porém, é notável que nessa nova criação, nessa Jerusalém restaurada, não há menção da vida em torno do templo. A presença de Javé é aparentemente pressuposta por sua prontidão em atender o clamor do povo (v. 24) e a bênção da vida nessa nova realidade emana do próprio ato criador de Javé. Não há instituição política e religiosa que serve de mediadora dessa nova vida. A ausência da instituição ou do indivíduo mediador retoma a linguagem do clamor de 65.1, 12 e serve também de resposta ao lamento dos capítulos 63 e 64 (cf. Is 64.7).

Esse elemento é significativo na descrição do “novo céu e nova terra” e de “Jerusalém”. Lá não há templo, nem sacrifícios. A fé e a religião se manifestam pela presença constante de Javé no meio do povo. Brueggemann considera esse elemento fundamental na mensagem do texto:

Não há dúvida de que a viabilidade econômica é crucial para a cidade, como se pode observar nos vv. 19b-23. Mas a viabilidade econômica por si só não é suficiente para a cidade, uma lição que a nossa sociedade consumista ainda está para aprender. Além da viabilidade econômica, há uma fome elementar que o desenvolvimento econômico é incapaz de satisfazer. No fim, a tarefa da cidade é tornar a *comunhão com a santidade de Deus* realmente possível. (tradução nossa; ênfase do autor)⁶⁰⁵

Em outro texto, Brueggemann observa também que a ausência do templo e de um mediador sugere que a passagem promete o fim da mediação e essa promessa tem dimensão social, pois toda mediação revestida de autoridade leva inevitavelmente à vantagem social.⁶⁰⁶

⁶⁰³ GERSTENBERGER, 2007, p. 303.

⁶⁰⁴ WATTS, 1987, p. 352.

⁶⁰⁵ *There is no doubt that economic viability is crucial to the city, evidenced in verses 19b-23. But economic viability by itself is not enough for the city, a lesson yet to be learned in an acquisitive society like ours. Beyond economic viability, there is a more elemental hunger that economic development cannot satisfy. In the end, the work of the city is to make communion with God's holiness a genuine possibility* (BRUEGGEMANN, 1998, p. 249).

⁶⁰⁶ BRUEGGEMANN, 1994, p. 67.

A influência deuteronomista

Uma das hipóteses sobre a formação da perícopa é que ela tenha sofrido influência e, até mesmo, passado por uma redação deuteronomista. O uso da expressão “coisas passadas” e a caracterização da vida no novo céu e na nova terra nos termos de reversão da maldição de Deuterônimo 28.30 são apontados como evidências dessa influência.⁶⁰⁷ Contudo, é preciso investigar até que ponto a perícopa adere à “tradição” ou ao discurso deuteronomista, principalmente, no que diz respeito à relação da fidelidade à lei com a bênção da vida plena na terra.

Há um consenso de que o chamado movimento ou tradição “deuteronomista” surge no último século da dinastia judaica e foi responsável pela obra histórica deuteronomista e reelaborações de outros textos como o livro de Deuterônimo e outros. O movimento, aparentemente, sobreviveu à catástrofe do exílio e foi responsável por dar explicações teológicas sobre o exílio e a destruição de Jerusalém, de acordo com as quais, o povo escolhido de Deus foi levado ao exílio por causa de sua infidelidade à aliança com Javé.

Contudo, outros elementos da visão teológica de Isaías são atribuídos à influência dessa tradição, entre eles o fato de que a restauração da nação não incluía necessariamente o restabelecimento da monarquia. Pelo contrário, houve um desprezo pela monarquia e uma transferência das atribuições do rei para a comunidade como um todo. Assim, Jerusalém passa a ser não a sede do reinado, mas da presença do próprio Javé.⁶⁰⁸ Nesta perícopa de Isaías, fica evidente que essa ausência de templo e do rei no novo céu e na nova terra. Isso pode indicar essa influência ou, no mínimo, uma transição em que a comunidade ainda não definiu sua constituição e organização.⁶⁰⁹

Entretanto, há aspectos da tradição ou do discurso deuteronomista que estão ausentes nesta passagem e podem justamente indicar o distanciamento desse discurso. Na visão deuteronomista, a terra é promessa e dádiva de Deus. Consequentemente, o privilégio de viver na terra é condicionado à fidelidade e à obediência à lei. Nesse sentido, a perícopa não estabelece qualquer condição de pureza e de fidelidade às normas éticas da lei à pertença da comunidade e da nova

⁶⁰⁷ Veja n. 533.

⁶⁰⁸ BLENKINSOPP, 2003, p. 79-80.

⁶⁰⁹ BLENKINSOPP, 2003, p. 84.

realidade. Ainda que estejam presentes elementos de longevidade, de desfrute do trabalho e do acesso a Deus por meio da oração, esses aspectos da vida são apresentados não como condições para se viver nessa Jerusalém recriada, mas como consequências do ato criador de Javé.

Nessa perspectiva, o autor parece reagir contra um condicionamento essencialmente antropocêntrico ao privilégio de pertencer à nova comunidade dos “escolhidos” e dos “benditos” de Javé, condicionamento este geralmente instrumentalizado pela lei e pelos sacrifícios. O estabelecimento do novo céu e da nova terra implica, portanto, a constituição de uma nova comunidade cujas características, ainda que se assemelhem a diversos elementos da tradição da comunidade da aliança, são marcadas por um ato do próprio Javé. Daí, o autor rejeita um discurso de que a restauração do povo se desse por meio de uma solução simplista de obediência a determinados princípios éticos da aliança. Essa restauração exigia uma transformação radical de Jerusalém e de “seu povo” que somente um ato criador de Javé era capaz de realizar. Nenhum projeto político, religioso e econômico humano seria capaz de promover essa transformação.

4.3.1.4 A análise do percurso passional

A análise sêmio-discursiva também se dedica à análise das paixões explícitas e implícitas como marcas de efeitos de sentido no texto. Essa análise é feita por meio de um percurso passional à semelhança do percurso temático da narratividade.⁶¹⁰

Assim como o percurso narrativo, o percurso passional também descreve as qualificações modais do sujeito. Se no percurso narrativo a sintaxe modal descrevia a *manipulação*, a *competência*, a *performance* e a *sanção*, no percurso passional, a modalização do sujeito é descrita como *disposição*, *sensibilização*, *emoção* e *moralização*.⁶¹¹

As manifestações passionais explícitas do texto encontram-se principalmente nos vv. 18-19 em que se repetem três vezes a raízes dos termos “alegria” (שׂוּעָה) e “regozijo” (גִּיל). Na primeira ocorrência, emprega-se o verbo no imperativo como um convite para o povo se alegrar (v. 18a). A segunda ocorrência

⁶¹⁰ BERTRAND, 2003, p. 379ss.; ZABATIERO, 2007, p. 131-134.

⁶¹¹ ZABATIERO, 2007, p. 134.

emprega o substantivo como objeto do verbo criar qualificando “Jerusalém” e “seu povo” (v. 18b). E a terceira ocorrência emprega o verbo na primeira pessoa e o objeto também é “Jerusalém” e “meu povo” (v. 19a).

A repetição desses termos sempre relacionados com o ato criativo de Deus e o objeto de sua criação caracteriza o “novo céu e nova terra” e “Jerusalém” como espaço ou estado de alegria e regozijo. Isso implica uma transformação das “coisas passadas” (v. 17), das “angústias passadas” (v. 16) e do “choro” (v. 19) para a alegria e o regozijo.

Há dois sujeitos distintos dessas mesmas *emoções*. Primeiramente, o povo é convidado a alegrar-se em consequência do ato criativo. Depois, Javé se alegrará por causa do povo.

O percurso passional do povo pode ser descrito da seguinte forma: A *disposição*, que descreve a espera, não está explicitada no texto, porém, designa a espera da concretização da promessa da criação de “novo céu e nova terra”. A *sensibilização* está qualificada como um alegrar-se “para sempre” naquilo que Deus cria. Portanto, um ato contínuo e perene, não momentâneo e transitório. O ato criativo de Javé produz no povo constante e permanente alegria. A *emoção*, naturalmente, está descrita como a *alegria* e o *regozijo*, e está relacionada àquilo que Javé cria. A *moralização* é caracterizada de maneira positiva no sentido de que substitui o choro e permite uma vida prazerosa (vv. 19-25).

O percurso passional de Javé pode ser descrito no sentido da *disposição* não exatamente de seu próprio ato criativo, mas da espera da reação do povo. O verbo perfeito consecutivo do v. 19a sugere uma consequência do v. 18, por isso, Javé se alegra mediante a alegria do povo. A *sensibilização* está aspectualizada em termos de ação repetitiva pela forma do verbo. A *emoção* é a mesma da do povo, a “alegria” e o “regozijo”. Também essa emoção é sancionada positivamente por eliminar a tristeza e o choro (v. 19b).

As emoções são as mesmas. A emoção de Javé se confunde com a emoção do povo. Sugere um Deus que se alegra com o seu povo e se entristece quando o seu povo se entristece. Isso descreve um Deus empático, parceiro e cúmplice das emoções de seu povo.

Há também emoções implícitas como as que são desencadeadas pela descrição da vida na nova criação. Viver longos anos propicia satisfação, e não

pesar (v. 20c). O trabalho propicia prazer e desfrute (v. 22). A geração de filhos é para o convívio, e não para a destruição.

Esses elementos passionais sancionam positivamente a nova criação e se contrastam com a vivência do sujeito de situação de “choro”, de trabalho “em vão”, de falta de prazer no que se faz. O movimento do choro para a alegria lembra salmos de súplica e ação de graças em que tristeza é substituída por alegria mediante a intervenção de Javé (p.ex., Sl 126).

4.4 Nível fundamental

Por fim, é necessário descrever a estrutura fundamental dos temas da passagem. A análise sêmio-discursiva busca identificar a estrutura elementar, ou “o valor axiológico”, dos temas e do objeto-valor identificados no nível narrativo. Essa estrutura é também chamada de “quadrado semiótico” que “define as relações lógico-semânticas em cujo cruzamento se constituem as significações.”⁶¹² É, portanto, um conceito lógico racional em que se pressupõe que toda afirmação corresponde à negação de seu contrário. Aplicado à significação, pressupõe que para todo valor semântico há a negação de seu contrário e a sua contradição.

Os conceitos operacionais do quadrado semiótico estabelecem, basicamente, três relações: a contrariedade, a contradição e a complementaridade. A *contrariedade* corresponde àquilo que é oposto à afirmação ou ao termo semântico. O termo vida é contrariado pela morte. A *contradição* representa a negação dos termos. Então, “vida” é negada pela “não-vida” e morte, pela “não-morte”. Por fim, a *complementaridade*, representa a relação entre a afirmação da “vida” e a negação da “morte”.⁶¹³ Pode-se dizer que essa análise busca compreender a significação de valores dentro de uma rede semântica pela qual, ao afirmar um valor, há uma negação de seu oposto.

Há quatro valores que foram destacados anteriormente como objeto-valor do sujeito narrativo. São: vida, trabalho, comunhão com Deus e convivência com o próximo. Esses quatro elementos são figuras do nível discursivo e narrativo que representam o elemento fundamental da nova realidade que é a integração, a harmonia e a integralidade.

⁶¹² BERTRAND, 2003, p. 45, 429.

⁶¹³ BERTRAND, 2003, p. 173-176.

A estrutura da harmonia pode ser assim representada:

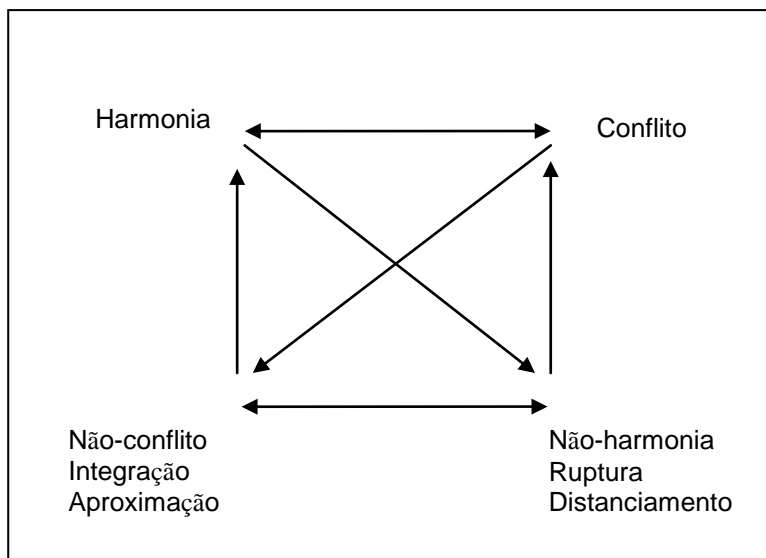


Figura 1: Estrutura fundamental da Harmonia

As setas horizontais correspondem à relação de *contrariedade*. O elemento contrário à *harmonia* é o *conflito*. As setas transversais correspondem à relação de *contradição*. E as verticais, à *complementaridade*. Nesse esquema, o valor harmonia que corresponde à estrutura fundamental da descrição da nova realidade se contrapõe ao conflito e é negado pela não-harmonia, a qual é figurativizada no texto por uma ruptura e um distanciamento.

A vida plena e longa, como uma figurativização da harmonia, pode ser representada pela seguinte estrutura fundamental:

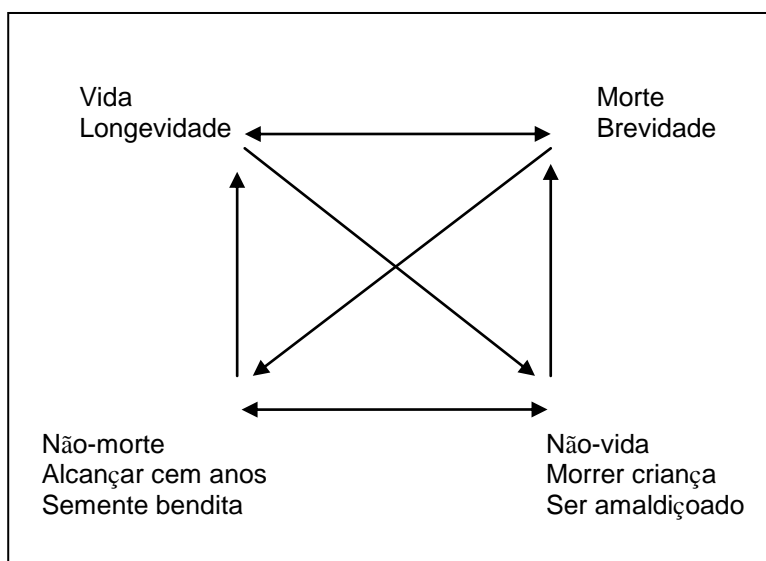


Figura 2: Estrutura fundamental da Vida

A afirmação da vida nega a morte. Esses elementos são figurativizados no texto através da ideia de longevidade e brevidade. Viver é alcançar cem anos e ser

uma semente bendita de Javé. Morrer é representado pela brevidade da vida da criança e do não alcançar os cem anos.

O trabalho é outra figura no nível discursivo e narrativo que compõe e representa a harmonia da nova realidade.

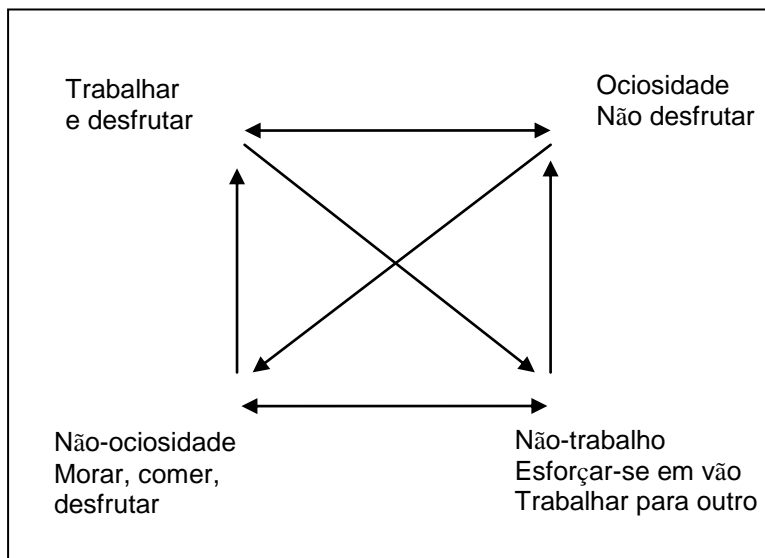


Figura 3: Estrutura fundamental do trabalho

O trabalho é negado pela figura do trabalho vão, do trabalho para outro desfrutar, pela ruptura entre o trabalho e o desfrute do produto. O oposto lógico do trabalho é a ociosidade ou a impossibilidade de desfrutar do trabalho, que por sua vez, é negado pela não-ociosidade representada por morar na casa, comer do fruto da vinha e desfrutar de todo o trabalho das mãos. Trabalhar denota uma harmonia com o resultado do trabalho.

A comunhão com Deus, expressa pela figura do clamar e responder, é outra figura da harmonia e integração da nova realidade. Sua estrutura pode ser assim representada:

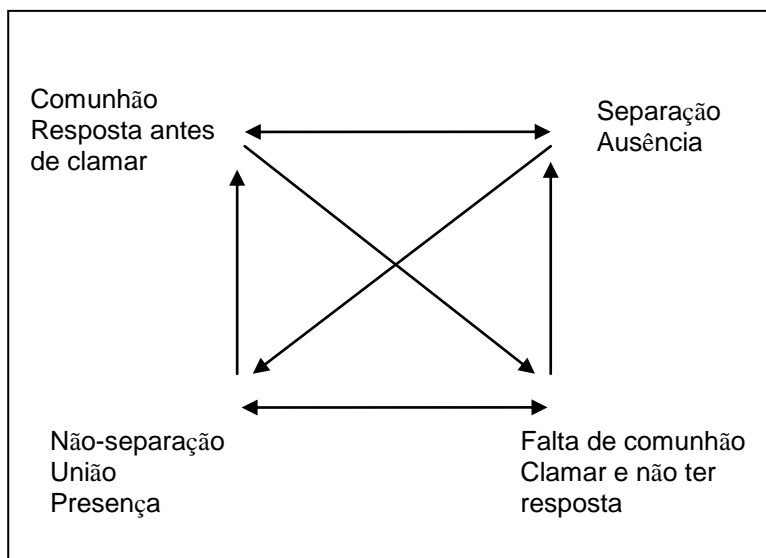


Figura 4: Estrutura fundamental da Comunhão

A figura da comunhão é representada pela oração, ou seja, o clamor e a resposta, os quais, no texto (v. 24), estão em ordem lógica e temporal inversa. Antes de o povo clamar, Deus responde, antes de falar, ele responde. Isso sugere comunhão e presença de Deus. Javé está atento para as necessidades de seu povo. Não é preciso que eles clamem. A harmonia da nova realidade é figurativizada pela harmonia da relação com Deus.

Por fim, outra figura que representa a harmonia no texto é a convivência entre grupos opostos e antagônicos, figurativizado pela convivência do lobo com o cordeiro, do leão com o boi:

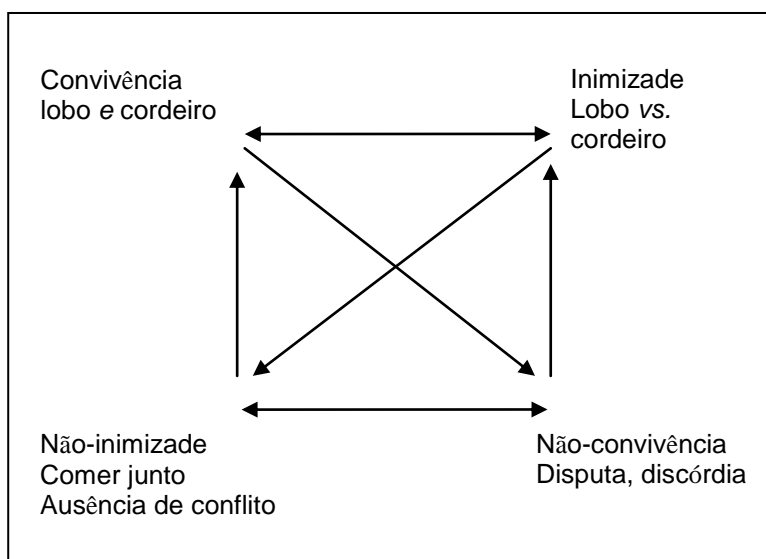


Figura 5: Estrutura fundamental da Convivência

A convivência social representa a ausência de conflito e inimizade, e a partilha do alimento. Ela nega os conflitos e disputas sociais e religiosas da comunidade. A harmonia da nova realidade elimina esses conflitos.

Através da análise da estrutura fundamental da harmonia da nova realidade e das figuras do texto que a representam percebe-se que o anúncio de salvação (vv. 17-19) é descrito (vv. 20-25) em termos de reintegração e de integralidade da vida, do trabalho, da comunhão com Deus e da convivência social. A salvação aqui descrita não representa ruptura, e, sim, harmonia e integração. A ruptura pertence ao anúncio de juízo.

4.5 Síntese

Através dessa análise, não se pretende desprezar toda a pesquisa histórica, literária e hermenêutica dos profetas em geral e de Isaías em particular. No entanto, procurou-se identificar aquelas estruturas subjacentes ao texto e ao discurso e reconstruir a estrutura conceitual de salvação que se manifesta por meio dos diversos anúncios de salvação. Além das particularidades de uma comunidade pós-exílica e de como essa comunidade imaginou e entendeu a salvação, a análise sêmio-discursiva da passagem de Isaías 65.17-25 procurou investigar os elementos constitutivos dessa construção histórica do conceito de salvação.

Como aquela comunidade imaginou o “novo céu e a nova terra”, a despeito das opções exegéticas e hermenêuticas assumidas ou pressupostas, as quais envolvem decidir entre o que é histórico e o que é escatológico, é significativo para compreender o conceito estrutural de salvação. A salvação não é imaginada como livramento, êxodo, resgate, e, sim, como integração e reintegração de forças antagônicas a partir de um ato criador de Javé.

As interpretações modernas dessa passagem ora enfatizam aspectos de polêmicas históricas de grupos conflitantes, ora de esperanças de transformações futuras do estado de conflito e opressão. Essas interpretações tendem a olhar para o anúncio de um novo céu e uma nova terra como um imaginário de uma situação alternativa à vivida pela comunidade pós-exílica. No entanto, quando pensada em termos de harmonia e integração, o novo céu e nova terra não representam alternativas, e, sim, a fusão das alternativas existentes e propostas por diferentes grupos da comunidade.

CONCLUSÃO

Essa análise nos leva a indagar como esse discurso de Isaías 65.17-25 confronta os discursos contemporâneos sobre salvação. Escolhemos a teologia da missão integral como um discurso contemporâneo que tem buscado articular uma mensagem do evangelho que envolva o ser humano como um todo. Porém, a tensão existente e não resolvida até hoje é a relação de evangelização e responsabilidade social. A problemática está além do campo estratégico e pragmático de “como fazer”. Está, também, além da definição da realização da salvação, se entendemos a salvação como uma realização histórica terrena dentro do tempo de cada geração ou se a salvação se realiza no futuro, fora do tempo humano, na eternidade, e fora do corpo. O problema envolve a concepção de salvação.

Entretanto, a partir do momento que se entende a pregação do evangelho como mensagem de salvação para a alma, a parte do ser humano que vive para sempre, e a responsabilidade social como um compromisso com o corpo, a parte do ser humano que é perecível, então, naturalmente, qualquer envolvimento social reflete um engajamento com o perecível, o comum, o não-espiritual, não-sagrado. É um envolvimento com a “Jerusalém” destruída. Por outro lado, todo esforço para a salvação da alma envolve o eterno, o essencial, o verdadeiro, o real. Nessa perspectiva, salvação (até mesmo do evangelho integral!) envolve ruptura e distanciamento do físico, carnal, e da realidade histórica e presente.

A tensão entre o físico e o espiritual, o local e o cósmico, a restauração da sociedade histórica e a restauração eterna não está presente apenas na teologia evangélica contemporânea, mas de um modo ou outro a teologia cristã sempre lidou com essa tensão, ora privilegiando aspectos do além, do eterno, do espiritual, ora privilegiando a proclamação de uma transformação na terra, na história humana, na vida material. E o texto de Isaías também reflete essa tensão, porém com significativos contornos de busca de superação dessa tensão. Por isso, esse texto do profeta confronta o discurso da missão integral à medida que concebe salvação como integração e quando fala de uma realidade de vida longa, de comunhão com Deus, ausência de conflitos e desfrute de trabalho na Jerusalém cósmica.

Essa tensão é constatada também nas diferentes perspectivas de interpretação do texto. Se a exegese antiga via no texto de Isaías o anúncio e a descrição da realidade eterna ou da vida durante o período do milênio que antecederia o retorno de Cristo, e a exegese moderna vê no texto uma descrição da realidade da Jerusalém restaurada após o exílio, de qualquer modo, a discussão exegética se concentra na definição do referencial temporal e espacial da salvação. Ainda que essa definição contribua para a interpretação do texto, a proposta da análise sêmio-discursiva não foca tanta atenção no referencial empírico do tempo e do espaço da salvação, mas toma-os como efeito de sentido da salvação. A menção de tempo e espaço, assim como dos sujeitos, evoca sentidos que são constitutivos do sentido do discurso da salvação.

Uma sociedade pós-moderna livre, em que as relações de poder e exploração não estão tão verticalizadas e institucionalizadas, numa sociedade que tem procurado valorizar a liberdade, a igualdade, o direito à individualidade – por mais que esses valores ainda não tenham sido absolutizados na sociedade e cultura –, não é necessariamente uma sociedade em que as pessoas vivenciam formas plenas de vida. Pelo contrário, há certa ironia no fato de que avanços tecnológicos que visam oferecer melhor qualidade de vida às pessoas, facilitar e agilizar o trabalho, diminuindo, assim, o esforço físico e manual, e a tecnologia das redes sociais, da comunicação e informação, e do transporte que visa diminuir a distância e o tempo entre as pessoas e a execução de tarefas, esses avanços têm alienado o indivíduo do fruto de seu trabalho, do seu próximo e do próprio Deus.

Diante desse quadro, qual é a mensagem de salvação que se proclama ao homem e à mulher pós-modernos, urbanizados, tecnocratas (e *tecnólatras*), virtualizados e com alto grau de relativização do tempo e do espaço? Ao mesmo tempo, esse indivíduo é altamente autocentrado, autofocado, em busca do sucesso pessoal e individual, que idolatra a estética e a forma do corpo (talvez, muito mais que a sua saúde), e aprende associar realização pessoal e profissional a uma autovalorização do seu 'perfil'. Um indivíduo acentuadamente materialista e consumista, que associa ao bem material sua própria identidade pessoal e ascensão social.

Mas essa sociedade não está isenta de discursos contraditórios, discursos que funcionam como reações conscientes a um quadro materialista ou, talvez, justamente como produto dele. São os discursos místicos, espiritualizantes que contemplam realidades surrealistas, extraordinárias em que seus sujeitos têm

poderes que humanos mortais não possuem. Referem-se aos imaginários culturais, religiosos ou laicos, que podem representar gritos de protesto contra uma sociedade que distancia o ser humano da realidade e da dimensão espiritual da vida.

Qual é a mensagem de salvação que se proclama ao homem e à mulher pós-modernos que vivenciam esses extremos da realidade humana contemporânea? E como o evangelho integral poderá proclamar uma salvação de fato integralizadora na sociedade de hoje? Como esta pesquisa mostrou, é justamente através do conceito de salvação integral de não-ruptura, de harmonização, integralização e integração do ser humano com seu Criador, com seu trabalho, com seu meio, é que a igreja deve proclamar/viver o evangelho.

A pesquisa sugere, e a realidade presente acentua, a constatação de que, ainda que situações de opressão existentes demandem uma proclamação de libertação, a proclamação da restauração de uma harmonia e da integração do ser humano se faz necessária numa sociedade alienadora e alienante, como a sociedade moderna.

Referência bibliográfica

ACHTEMEIER, E. **The Community and Message of Isaiah 56-66**. Minneapolis, MN: Augsburg, 1982.

ALLIS, O. T. **The Unity of Isaiah**. London: Tyndale Press, 1951.

ANDERSON, B. W. The apocalyptic rendering of the Isaiah tradition. In: NEUSNER, J., *et al* (Eds.). **The Social World of Formative Christianity and Judaism. Festschrift H. C. Kee**. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

AQUINAS, T. **Summa Theologica**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, [s.d.].

AUGUSTINE. The City of God. In: SCHAFF, P. (Ed.). **St. Augustine's City of God and Christian Doctrine**. New York: The Christian Literature Pub., 1890.

AUNE, D. E. **Revelation 17-22**. Word Biblical Commentary. V. 52C. Dallas, TX: Word Books, 2002.

BARR, J. **The Semantics of Biblical Language**. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004.

BEAL, T. K. Ideology and intertextuality: surplus of meaning and controlling the means of production. In: FELWELL, Danna N. (Ed.). **Reading between texts**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992, p. 27-39.

BENVENISTE, E. **Problemas de lingüística geral I**. Tradução de: Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 2005.

BERGEN, R. D. (Ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Winona Lake: Eisenbrauns, Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.

BERTRAND, D. **Caminhos da semiótica literária**. Tradução de: Grupo Casa. Bauru: EDUSC, 2003.

BEUKEN, Willem A. M. **Isaiah II. Volume II: Isaiah 28-39**. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 2000.

BLEICHER, J. **Hermeneutica Contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1998.

BLENKINSOPP, J. **Isaiah 56-66: A new translation with introduction and commentary**. The Anchor Bible Commentary. V. 19b. New York, NY: Doubleday, 2003.

BODINE, W. R., (Ed.). **Discourse Analysis of Biblical Literature: what it is and what it offers**. Atlanta: Scholars Press, 1995.

BODINE, W. R., (Ed.). **Linguistics and Biblical Hebrew**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992.

BOSCH, D. **Missão Transformadora: Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão**. Tradução de: Geraldo Korndörfer e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H. (Eds.). **Theological dictionary of the Old Testament**. V. 2. Tradução de: John T. Willis. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.

BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. V. IV. Tradução de: David E. Green. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.

BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H., FABRY, Heinz-Josef (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. V. X. Tradução de: Douglas W. Stott. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

BROMILEY, G.W. (Ed.). **The International Standard Bible Encyclopedia**. V. 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

BRUEGGEMANN, W. **A Social Reading of the Old Testament: prophetic approaches to Israel's communal life**. In: MILLER, Patrick D. (Ed.). Minneapolis: Fortress Press, 1994.

_____. **Isaiah 40-66. Westminster Bible Companion**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

_____. **Texts under Negotiation: the Bible and Postmodern Imagination**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

_____. **Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy**. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

CALVIN, J. **Commentary on the book of the prophet Isaiah**. V. 4. Tradução de: William Pringle. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1853.

CALVIN, J. **Commentary on the book of the Prophet Isaiah**. V. I. Tradução de: William Pringle. Edinburgh: The Calvin Society, 1850.

CARR, D. M. Reaching for unity in Isaiah. **Journal for the Study of the Old Testament**, 1993, p. 61-80.

_____. Reading Isaiah from beginning (Isaiah 1) to end (Isaiah 65-66): multiple modern possibilities. In: MELUGIN, R. F.; SWEENEY, M. A. (Eds.). **New Visions of Isaiah**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, p. 188-218.

CASSEL, J. David. Patristic Interpretation of Isaiah. In: TULL, P. K. , MCGINNIS, C. M. (Eds.). **As Those Who Are Taught: The Interpretation of Isaiah from LXX to SBL**. Leiden: Brill, 2006, pp. 145-169.

CHARAUDEAU, P.; D. MAINGUENEAU. **Dicionário de análise do discurso**. Tradução de: Fabiana Komesu. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

CHARAUDEAU, P. **Linguagem e discurso**: modos de organização. Tradução de: Angela M. S. Corrêa e Ida Lúcia Machado. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

CHILDS, B. S. **Introduction to the Old Testament as Scripture**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

_____. **Isaiah**. Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

CLEMENTS, R. E. **God and Temple**. Philadelphia: Fortress Press, 1965.

_____. **One Hundred Years of Old Testament Interpretation**. Philadelphia: Westminster Press, 1976.

CLINES, D. J. A. (Ed.). **The Dictionary of Classical Hebrew**. V. II. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

COMISSÃO LAUSANNE DE EVANGELIZAÇÃO MUNDIAL. **John Stott Comenta o Pacto de Lausanne**. V. 4. São Paulo: ABU Editora, Belo Horizonte: Visão Mundial, 1983.

_____. **Evangelização e Responsabilidade Social**. V. 2. São Paulo: ABU Editora, Belo Horizonte: Visão Mundial, 1983.

CONRAD, E. W. **Reading Isaiah**. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

COX, A. C. (Ed.). **The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus**. V. 1. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.

CROATTO, J. S. On the Semiotic Reading of Genesis 1-3: a response from Argentina. **SEMEIA**, 1998, p. 187-210.

_____. **Hermenêutica bíblica**: para uma teoria da leitura como produção de significado. Tradução de: Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

_____. **Isaiás**: a palavra profética e sua releitura hermenêutica. V. III. Tradução de: Lucia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

DELITZSCH, F. **Biblical commentary on the prophecies of Isaiah**. Tradução de: James Martin. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954.

DODD, C.H. **Segundo as Escrituras**: estrutura fundamental do Novo Testamento. Tradução de: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1986.

DRIVER, S. R. **An Introduction to the Literature of the Old Testament**. New York: The Meridian Library, 1957.

EISSFELDT, O. **The Old Testament, an introduction: the history of the formation of the Old Testament.** Tradução de: Peter R. Ackroyd. New York: Harper and Row, 1965.

ELLIGER, K., RUDOLPH, W. **Biblia Hebraica Stuttgartensia.** 5th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ELLIOT, Mark W. Isaiah 40-66. **Ancient Christian Commentary on Scripture.** V. XI. Thomas C. ODEN (Ed.). Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007.

ELLIS, E. E. **The Old Testament in Early Christianity: Canon and interpretation in the light of modern research.** Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1992.

EVANS, C. A. From Gospel to Gospel. The Function of Isaiah in the New Testament. In: BROYLES, C. C., EVANS, C. A. (Eds.). **Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretive Tradition,** V. 2. Leiden: Brill, 1997, p. 651-691.

FEWELL, Danna N. (Ed.). **Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible.** Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992.

FIORIN, J. L. **As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo.** 2ª ed. São Paulo: Ática, 2005.

FIORIN, José L. **Em busca do sentido: estudos discursivos.** São Paulo: Editora Contexto, 2008.

FONTANILLE, J. **Semiótica do discurso.** Tradução de: Jean Cristtus Portela. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

FREEDMAN, A. D. **God as an Absent Character in Biblical Hebrew Narrative: A literary-theoretical study.** Studies in Biblical Literature. V. 82. New York: Peter Lang, 2005.

FREEDMAN, D. N. (Ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary.** V. 3. 4th ed. New York: Doubleday, 1996.

GADAMER, H. G. **Verdade e Método.** Petrópolis: Vozes, 2000.

GARDNER, A. Isaiah 65,20: Centenarians or Millenarians? **Biblica**, 2005, p. 88-96.

GARGANO, I. A metodologia exegética dos Padres. In: SIMIAN-YOFRE, H. (Coord.). **Metodologia do Antigo Testamento.** V. 28. Tradução de: João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2002, p. 171-192.

GARIN, Norberto C. A re-criação como realização da plenitude escatológica em Isaías 65,17-25. In: NEUENFELDT, Elaine G. (Org.). **Escatologia: morte e vida na Bíblia.** Estudos Bíblicos. V. 93. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 19-25.

GERSTENBERGER, E. **Teologias do Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento.** Tradução de: Nelson Kilp. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, EST, 2007.

- GILBERT, P. **Pequena História da Exegese Bíblica**. Tradução de: Edinei da Rosa Cândido. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GONDIM, R. **Missão Integral**: em busca de uma identidade evangélica. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- GRABBE, L. L. **A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period**. V. 1: Yehud: A History of the Persian Province of Judah. London: T & T Clark, 2004.
- GREIMAS, A. J. **Semântica estrutural**. Tradução de: Haqira Osakape e Izidoro Blkstein. São Paulo: Cultrix, 1973.
- GROGAN, G. W. **Isaiah**. Expositor's Bible Commentary. F. E. Gaebelin (Ed.). V. 6. Grand Rapids: Zondervan, 1986.
- GUNNEWEG, A. H. J. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento**: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. Tradução de: Werner Fuchs. São Paulo: Teológica e Loyola, 2005.
- GUNNEWEG, A. H. J. **Hermenêutica do Antigo Testamento**. Tradução de: Ilson Kaiser. São Leopoldo: Sinodal e EST, 2003.
- HAHN, N. B. Vozes Proféticas em Dêutero-Isaías: a recriação da identidade de um povo. In: MENDES, J. T., NEUENFELDT, Eliane (Orgs.). **Mundo Urbano**. Estudos Bíblicos. V. 103. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 30-43.
- HALL, C.A. **Lendo as Escrituras com os pais da igreja**. Tradução de: Rubens Castilho. Viçosa, MG: Ultmato, 2000.
- HANSON, P. D. **The Dawn of apocalyptic**: the historical and sociological roots of Jewish Apocalyptic Eschatology. Revised edition. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- HANSON, P. D. **Isaiah 40-66**: A Bible commentary for teaching and preaching. Interpretation. Louisville: John Knox Press, 1995.
- HARAN, M. **Temples and Temple Service in Ancient Israel**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995.
- HARRISON, R. K. **Introduction to the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.
- HAWTHORNE, G. F. **Phillippians**. Word Biblical Commentary. V. 43. Dallas: Word Book, 2004.
- JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Theological lexicon of the Old Testament**. V. 1. Tradução de: Mark E. Biddle. Peabody, MA: Hendrikson, 1997.
- JONES, D. A. **Old Testament Quotations and Allusions in the New Testament**. Bellingham: Logos Research System, 2009.
- KAUTZSCH, E., COWLEY, A. E. **Gesenius' Hebrew Grammar**. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1990.

KELLEY, P. H. **Hebraico Bíblico**: uma gramática introdutória. Tradução de: Marie Ann Wangen Krahn. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1998.

KIRST, N., et al. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 1991.

KOCH, Ingedore G. V. **O texto e a construção dos sentidos**. 9ª ed. São Paulo: Contexto, 2008.

KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W., RICHARDSON, M., et al. **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament**. Eletronic ed. New York: E. J. Brill, 1999.

KOOLE, Jan L. **Isaiah III. Volume I**: Isaiah 40-48. Historical Commentary on the Old Testament. C. Houtman, W. S. Prinsloo, W. G. E. Watson (Eds.). Kampen: Kok Pharos, 1997.

_____. **Isaiah III. Volume II**: Isaiah 49-55. Historical Commentary on the Old Testament. C. Houtman, W. S. Prinsloo, W. G. E. Watson (Eds.). Leuven: Peeters, 1998.

_____. **Isaiah III. Volume III**: Isaiah 56-66. Historical Commentary on the Old Testament. C. Houtman, W. S. Prinsloo, W. G. E. Watson (Eds.). Leiden: Peeters, 2001.

KRENTZ, E. **The Historical-Critical Method**. Guides to Biblical Scholarship. Gene M. Tucker (Ed.). Philadelphia: Fortress Press, 1975.

LAATO, A. **'About Zion I will not be silent'. The book of Isaiah as an ideological unity**. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1998.

LACK, R. La symbolique du livre d'Isaïe: Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration. **AnBib**, 1973: 139-141.

LAMB DIN, T. O. **Introduction to Biblical Hebrew**. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

LEROY, M. **As Grandes Correntes da Linguística Moderna**. São Paulo: Editora Cultrix, 1971.

LIEBREICH, L. J. The Compilation of the Book of Isaiah. **Jewish Quarterly Review**. Vol. 46. 1955-56, p. 276-277.

_____. The Compilation of the Book of Isaiah. **Jewish Quarterly Review**. Vol. 47. 1956-57, p. 126-127.

LONGUINI NETO, L. **O Novo Rosto da Missão**: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa, MG: Ultimato, 2002.

LUTERO, M. **Obras Selecionadas**. Vols. 8: Interpretação Bíblica, Princípios. São Leopoldo, Porto Alegre: Sinodal, Concórdia, 2003.

LUTHER, M. **Lectures on Isaiah, chapters 40-66.** V. 17. J. PELIKAN (Ed.).
Tradução de: Herbert J. A. Bouman. Saint Louis: Concordia, 1972.

_____. **Lectures on Isaiah. Chapters 1-39.** J. PELIKAN (Ed.). V. 17. St. Louis:
Concordia Pub. House, 1969.

McGINNIS, Claire M., TULL, Patricia K. Remembering the Former Things: the history of interpretation and critical scholarship. In: **As Those Who Are Taught: The Interpretation of Isaiah from LXX to SBL.** Leiden: Brill, 2006, p. 1-28.

McKINION, S. A. **Isaiah 1-39.** Ancient Christian Commentary on Scripture. Thomas C. Oden (Ed.). V. X. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.

MELUGIN, Roy F., SWEENEY, Marvin A. (Eds.). **New visions of Isaiah.** Atlanta, 2006.

MISCALL, P. D. **Isaiah.** Readings. 2nd ed. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006.

MISCALL, P. D. Isaiah: new heavens, new earth, new book. In: **Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible.** Danna. N. FEWELL (Ed.). Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992, p. 41-56.

MOUNCE, R. H. **The Book of Revelation.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.

MUILENBURG, J. **Isaiah 40-66.** New Interpreter's Bible Commentary. G. A. BUTTRICK. (Ed.). V. V. New York: Abingdon Press, 1956.

NAKANOSE, S, Enilda de Paula PEDRO, e C TOSELI. **Como ler o terceiro Isaías (56-66):** novo céu e nova terra. São Paulo: Paulinas, 2004.

NAKANOSE, Shigeyuki. Novos céus e nova terra (Is 65,17 - 66,4). In: GARMUS, Ludovico (Org.). **Apocalíptica.** Estudos Bíblicos. V. 65. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 48-61.

NICOLL, W.R. **The Expositor's Greek Testament.** V. III. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.

OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.** 2^a. São Paulo: Loyola, 2001.

OLLENBURGER, B. C.; MARTENS, B. C. ; HASEL, G. F. (Eds.). **The Flowering of Old Testament Theology.** V. 1. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992.

PADILLA, R. **Mision Integral: Ensayos sobre el Reino y la iglesia.** Buenos Aires: Nueva Creacion; Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

PADILLA, R. **Teologia e Vida na América Latina** Águas de Lindóias: 7º Congresso Brasileiro de Teologia Vida Nova, (26 de mar. de 2010).

PATTE, D. **The Religious Dimensions of Biblical Texts.** Atlanta: Scholars Press, 1990.

PATTE, D. (Ed.). **Thinking in Signs: Semiotics and Biblical Studies...Thirty Years After.** Atlanta: SBL, 1998.

PINTO, C. O. C. **Fundamentos para exegese do Antigo Testamento:** manual de sintaxe hebraica. São Paulo: Vida Nova, 1998.

PORATH, R. Grupos dominantes e o conjunto da sociedade na mira da crítica de Isaías de Jerusalém. **Novos rumos da teologia bíblica.** Estudos Bíblicos, V. 24. Petrópolis: Vozes; S. Leopoldo: Sinodal; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1989, p. 41-51.

POWELL, M. A. **What is Narrative Criticism?** Minneapolis: Fortress Press, 1990.

PREUSS, H. D. **Old Testament theology.** V. I. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

_____. **Old Testament Theology.** V. II. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

PRIGENT, P. **O Apocalipse.** Bíblica Loyola. V. 8. Tradução: Luiz João Baraúna. São Paulo: Loyola, 1993.

RAMOS, L.; CAMARGO, M.; AMORIM, R. **Fé Cristã e Cultura Contemporânea:** cosmovisão cristã, igreja local e transformação integral. Viçosa, MG: Ultimato, 2009.

REIMER, H. A serpente e o monoteísmo. In: REIMER, H.; SILVA, V. (Orgs.). **Hermenêuticas Bíblicas.** 115-119. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006.

RENDTORFF, R. The book of Isaiah: a complex unity. Synchronic and diachronic reading. In: MELUGIN, Roy F.; SWEENEY, Marvin A. (Eds.). **New Visions of Isaiah.** Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

RICOEUR, P. **Interpretação e Ideologias.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

ROGERSON, J. **Old Testament Criticism in the Nineteenth Century England and Germany.** Philadelphia: Fortress Press, 1985.

ROWLEY, H. H. **Worship in Ancient Israel: its forms and meaning.** London: SPCK, 1981.

SAUSSURE, F. **Curso de Lingüística General.** 7ª ed. Tradução de: Amado Alonso. Buenos Aires: Editorial Losada, 1945.

SCHAFF, P. **Fathers of the Third Century: Tertullian, Parth IV; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts I, II. Anti-Nicene Fathers.** V. 4. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2006.

SCHMIDT, W. H. **A fé do Antigo Testamento.** Tradução de: Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal e EST, 2004.

SCHÖKEL, L. A; SICRE-DIAZ, J. L. **Profetas I: Isaías, Jeremias.** Tradução de: Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988.

SCHRAMM, B. **The opponents of third Isaiah: reconstructing the cultic history of the restoration.** V. 193. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

SCHREINER, J. O livro da escola de Isaías. In: **Palavra e Mensagem.** Tradução de: Benôni Lemos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978, p. 210-236.

SEITZ, Christopher R., (Ed.). **Reading and preaching the book of Isaiah.** Philadelphia: Fortress Press, 1988.

SILVA, A. J., et al. **Crises e saídas.** Estudos Bíblicos. V. 15. Petrópolis: Vozes, 1987.

SIMIAN-YOFRE, H. (Coord.). **Metodologia do Antigo Testamento.** Tradução de: João Rezende Costa. Bíblica Loyola. V. 28. São Paulo: Loyola, 2002.

SMART, J. D. **History and theology in Second Isaiah: a commentary on Isaiah 35, 40-66.** Philadelphia: Westminster Press, 1965.

SMITH, P. A. **Rhetoric and redaction in trito Isaiah.** Leiden: E. J. Brill, 1995.

SOARES, S. A., et al. **Profetas: ontem e hoje.** Estudos Bíblicos. V. 4. Petrópolis: Vozes, 1987.

SOUZA, Licia S. **Introdução às teorias semióticas.** Petrópolis: Vozes, 2006.

STAM, J. El evangelio de la nueva creación. In: CLADE. **CLADE III: Todo el Evangelho para todos los pueblos desde América Latina.** Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1993, p. 228-253.

_____. **Profecia Bíblica e Missão da Igreja.** São Leopoldo: Sinodal e CLAI, 2003.

STENGER, W. **Los métodos de la exégesis bíblica.** Tradução de: Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Editorial Herder, 1990.

STUHLMUELLER, C. **Isaias 40-66.** Bilbao e Santander: Ed. Mensajero; Editorial Sal Terrae, 1970.

SWEENEY, M. A. Form and intertextuality in prophetic and apocalyptic literature. **Forschungen zum Alten Testament.** V. 45. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

_____. **Isaiah 1-39: with an introduction to prophetic literature.** Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.

_____. Prophetic Exegesis in Isaiah 65-66. In: BROYLES, C. C., EVANS, C. A. (Eds.). **Writing and reading the scroll of Isaiah.** Studies of an Interpretive Tradition. V. 1. Leiden: Brill, 1997, p. 455-474.

_____. On the Road to Duhm: Nineteenth Century Critical Scholarship. In: TULL, C. M.; MCGINNIS, P. K. (Eds.). **As Those Who Are Taught: Interpretation of Isaiah from LXX to SBL,** por, 243-261. Leiden: Brill, 2006.

_____. The Reconceptualization of the Davidic Covenant. In: VAN RUITEN, J.; VERVENNE, M. (Eds.). **Studies in the Book of Isaiah: Festschrift Willem A. M. Beuken**. Leuven: Leuven University Press, 1997, p. 41-61.

TERRY, M. S. **Biblical Hermeneutics: a treatise on the interpretation of the Old and New Testaments**. Grand Rapids, MI: Zondervan, [s.n.].

THISELTON, A. C. **New horizons in Hermeneutics: the theory and practice of transforming biblical reading**. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

_____. **The two horizons: New Testament hermeneutics and philosophical description**. Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster Press, 1980.

TILLICH, P. **História do Pensamento Cristão**. 2ª. Tradução de: Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2000.

TOMASINO, A. J. Isaiah 1.1-2.4 and 63-66, and the composition of the Isaianic corpus. **Journal for the Study of the Old Testament**, 1993, p. 81-98.

TULL, Patricia K. One Book, Many Voices: Conceiving of Isaiah's Polyphonic Message. In: TULL, P. K.; MCGINNIS, C. M. (Eds.). **As Those Who Are Taught: The Interpretation of Isaiah from LXX to SBL**. Leiden: Brill, 2006, p. 279-314.

VAN DER MERWE, Christo H. J. An overview of Hebrew narrative syntax. In: VAN WOLDE, Ellen (Ed.). **Narrative syntax and the Hebrew Bible**, por, 1-20. Leiden: Brill, 2002.

VAN WOLDE, Ellen (Ed.). **Narrative syntax & the Hebrew Bible: papers of Tilburg Conference 1996**. Leiden: E. J. Brill, 2002.

VANHOOZER, K. **Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos**. Tradução de: Álvaro Hattner. São Paulo: Editora Vida, 2005.

VAUX, R. De. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Tradução de: Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

VIRKLER, H.A. **Hermenêutica: princípios e processos de interpretação bíblica**. Tradução de: Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 1987.

WALTKE, B. K., e M. O'CONNOR. **An introduction to biblical Hebrew syntax**. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.

WATTS, J. D. W. **Isaiah 1-33**. Word Biblical Commentary. V. 24. Waco, TX: Word Books, 1985.

_____. **Isaiah 34-66**. Word Biblical Commentary. V. 25. Waco, TX: Word Books, 1987.

WESTERMAN, Claus. **Isaiah 40-66: a commentary**. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

WESTERMANN, C. **Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament**. Tradução de: Keith Crim. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

WILKEN, Robert L. (Ed.). Isaiah: interpreted by early Christian and medieval commentators. **The Church's Bible**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.

WILLIAMS, R. J. **Hebrew Syntax: an outline**. 2ª ed. Toronto: University of Toronto Press, 1976.

WILSON, R. R. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel**. Tradução de: João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1993.

WOLFF, H. W. **Antropologia do Antigo Testamento**. Tradução de: Antônio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2008.

WRIGHT, N. T. **Surpreendido pela Esperança**. Tradução de: Jorge Camargo. Viçosa: Ultimato, 2009.

YOUNG, E. J. **An Introduction to the Old Testament**. 7th ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

YOUNG, Edward J. **Studies in Isaiah**. London: Tyndale Press, 1955.

ZABATIERO, J. P. T. Hermenêutica da Bíblia no mundo evangelical. In: REIMER, H., da SILVA, V. (Orgs.). **Hermenêuticas Bíblicas**. Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006, p. 61-74.

_____. **Liberdade e Paixão**. Londrina: Descoberta, 2000.

_____. **Manual de exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007.