

**FACULDADES EST**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**GELCI ANDRÉ COLLI**

**REI, SERVO E HERÓI.**  
**DINÂMICAS MESSIÂNICAS EM ISAÍAS 42.1-4 E 52.13-53.12.**

**São Leopoldo - RS**  
**2012**

**GELCI ANDRÉ COLLI**

**REI, SERVO E HERÓI.  
DINÂMICAS MESSIÂNICAS EM ISAÍAS 42.1-4 E 52.13-53.12.**

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

**Orientador:** Prof. Dr. Nelson Kilpp

**São Leopoldo  
2012**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C699r Colli, Gelci André

Rei, servo e herói: dinâmicas messiânicas em  
Isaías 42.1-4 e 52.13-53.12 / Gelci André Colli ;  
orientador Nelson Kilpp. – São Leopoldo : EST/PPG,  
2012.

210 p.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.  
Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia.  
São Leopoldo, 2012.

1. Bíblia – A.T. Isaías 42 – Crítica, interpretação,  
etc.. 2. Bíblia – A.T. Isaías 52-53 – Crítica,  
interpretação, etc.. 3. Messias – Ensino bíblico. 4. Reis  
e governantes – Ensino bíblico. 5. Servo de Javé. I.  
Kilpp, Nelson. II. Título.

## BANCA EXAMINADORA

1º Examinador:



Prof. Dr. Nelson Kilpp (Presidente)

2º Examinador:



Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST - PPG)

3º Examinador:



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

4º Examinador:



Prof. Dr. Antonio Renato Gusso (FTBP)

5º Examinador:



Prof. Dr. Irineu José Rabuske (PUC/RS)

## RESUMO

### **Rei, Servo e Herói Dinâmicas messiânicas em Isaías 42.1-4 e 52.13-53.12**

Esta tese tem como objeto de estudo, o primeiro Cântico do Servo de Yahweh em Is 42.1-4, e o quarto, em Is 52.13-53.12. A interpretação messiânica desses textos pelos escritores do Novo Testamento tem sido criticada e considerada uma adequação aos propósitos particulares dos discípulos de Jesus Cristo. Contudo, a tese indica a partir da exegese dos textos e do levantamento das antigas tradições sobre a figura do Messias no Antigo Testamento, e entre os povos vizinhos de Israel no Antigo Oriente Médio, que esses Cânticos contêm antigas tradições sobre o Messias, e ao mesmo tempo propõe uma combinação peculiar de esperanças, oferecendo renovação às tradições acerca da mesma figura. Os Cânticos do Servo de Yahweh analisados aqui lançam mão, cada um à sua maneira, de tradições da realeza e da profecia, sobrepujando amplamente as duas tradições. Em Dêutero-Isaías, o antigo tema do Messias desenvolvido a partir da figura do rei, ganha traços novos, e apresenta o Messias na figura do servo. Características literárias, éticas e antropológicas do conceito mítico de herói ajudam a renovar e compor essa figura. Considerando a pesquisa e a noção de que os Cânticos do Servo são tramas textuais de alto contexto, não se justifica a exigência da crítica de uma afirmação explícita e definitiva para se considerar esses textos como integrantes no desenvolvimento da tradição do Messias. Uma das maneiras que dinamizam a antiga tradição é o uso da linguagem e padrão do mito, que é capaz de fazer do servo, o herói e o rei, e, por conseguinte o Messias.

**Palavras-chave:** Cânticos do Servo de Yahweh; Messias; Herói.

## **ABSTRACT**

### **King, Servant and Hero Messianic dynamics in Isaiah 42:1-4 and 52:13-53:12**

The study object is the first Servant Song of Isaiah in Isa 42:1-4 and the fourth, in Isa 52:13-53:12. The messianic interpretation of these texts by the writers of the New Testament has been criticized and considered an adaptation for the specific purpose of the disciples of Jesus Christ. However, the thesis indicates, based on the exegesis of the texts and the survey of the ancient traditions about the Messianic figure of the Old Testament, and among the neighboring peoples of Israel in the Ancient Middle East, that these Songs contain ancient traditions about the Messiah, and at the same time it proposes a peculiar combination of hopes, offering a renovation of the traditions around the same figure. The Servant Songs of Yahweh analyzed here, each one in its own way, resort to the traditions of the royalty and of prophecy, broadly surmounting the two traditions. In Deutero Isaiah, the ancient theme of the Messiah developed on the figure of the king, gains new features and presents the Messiah in the figure of the servant. Literary, ethical and anthropological characteristics of the mythical concept of the hero help to renovate and compose this figure. Considering the research and the notion that the Servant Songs are textual plots of high context, the demand of the critics for an explicit and definitive affirmation to consider these texts as integrating the development of the tradition of the Messiah is not justified. One of the ways of making the ancientness of the tradition more dynamic is the use of mythical language and patterns, which are capable of making the servant into the hero and the king, and consequently, the Messiah.

**Key words:** Servant Songs of Yahweh; Messiah; Hero;

## **AGRADECIMENTOS**

À minha esposa Zaira, uma apoiadora, pelo amor, dedicação e compreensão provados em todo esse tempo de estudos.

Ao pequeno Ethan, que ao chegar na família durante essa caminhada, trouxe mais motivação para que a caminhada fosse completada.

Ao Prof. Dr. Nelson Kilpp, meu orientador, pela contribuição baseada na sua experiência no estudo do Antigo Testamento que sempre me colocava na direção certa da pesquisa, e de maneira muito especial por sua paciência e compreensão demonstradas em sua disposição para comigo;

À CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa de estudos que viabilizou financeiramente a execução e conclusão da pesquisa;

À Igreja Batista Avenida dos Estados, por ter me acompanhado em quase todo o percurso da minha caminhada;

Aos meus alunos e amigos que contribuíram com seu apoio e incentivo.

A Deus, o Criador, e a Jesus Cristo, o Servo exemplar.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 MESSIAS, O REI “UNGIDO”</b> .....	18
<b>1.1 Concepções contemporâneas sobre o tema do Messias</b> .....	19
1.1.1 <i>O tema do Messias no Judaísmo</i> .....	19
1.1.2 <i>O tema do Messias no Cristianismo</i> .....	23
1.1.3 <i>O tema do Messias na Sociologia</i> .....	26
1.1.4 <i>Resumo</i> .....	28
<b>1.2 O Rei no Antigo Oriente Médio</b> .....	30
1.2.1 <i>Os termos Mashiah e Melek</i> .....	31
1.2.2 <i>O rei nos povos vizinhos</i> .....	35
1.2.2.1 <i>No Egito</i> .....	35
1.2.2.2 <i>Na Mesopotâmia</i> .....	41
1.2.3 <i>O rei em Israel</i> .....	50
1.2.3.1 <i>O papel do rei em Israel</i> .....	53
1.2.3.2 <i>O rei e o movimento profético</i> .....	59
1.2.4 <i>Resumo</i> .....	64
<b>2 O “LIVRO” DE DÊUTERO-ISAÍAS</b> .....	67
<b>2.1 O Livro de Isaías</b> .....	67
<b>2.2 Dêutero-Isaías e o Exílio</b> .....	69
<b>2.3 Características Literárias de Dêutero-Isaías</b> .....	72
2.3.1 <i>Estrutura</i> .....	73
2.3.2 <i>Gênero</i> .....	74
2.3.3 <i>Ênfases Teológicas</i> .....	75
<b>2.4 Os Cânticos do Servo de Yahweh</b> .....	78
2.4.1 <i>O Servo em Dêutero-Isaías</i> .....	81
2.4.2 <i>A identidade do Servo nos Cânticos</i> .....	81
2.4.3 <i>O Servo nos Cânticos</i> .....	83
2.4.3.1 <i>O primeiro Cântico do Servo 42.1-4</i> .....	83
2.4.3.2 <i>O segundo Cântico do Servo 49.1-6</i> .....	84
2.4.3.3 <i>O terceiro Cântico do Servo 50.4-9</i> .....	84
2.4.3.4 <i>O quarto Cântico do Servo 52.13-53.12</i> .....	85
<b>2.5 Dêutero-Isaías e o Servo de Yahweh na América Latina</b> .....	86
2.5.1 <i>Pe. Antônio Vieira</i> .....	87
2.5.1.1 <i>Sermão de Nossa Senhora da Graça</i> .....	88
2.5.1.2 <i>Sermão de Dia de Ramos</i> .....	88
2.5.1.3 <i>Sermão Segundo do Mandato</i> .....	89
2.5.1.4 <i>Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados</i> .....	89
2.5.1.5 <i>Sermão XI com o Santíssimo Sacramento Exposto</i> .....	90
2.5.1.6 <i>Considerações sobre a recepção de Pe. Vieira</i> .....	91
2.5.2 <i>Nos séculos XX e XXI</i> .....	92
2.5.2.1 <i>Asa Routh Crabtree</i> .....	93
2.5.2.2 <i>Isaltino Gomes Coelho Filho</i> .....	94
2.5.2.3 <i>Milton Schwantes</i> .....	95
2.5.2.4 <i>José Severino Croatto</i> .....	96
2.5.2.5 <i>Estudos Bíblicos e RIBLA</i> .....	97

2.5.2.6 Frei Carlos Mesters .....	98
2.5.2.7 Missão Integral .....	99
2.5.3 <i>Resumo</i> .....	100
<b>3 GUERRAS, DEPORTAÇÕES E CRISE .....</b>	<b>102</b>
<b>3.1 O Surgimento do Império Neo-Babilônico .....</b>	<b>103</b>
<b>3.2 O Exílio .....</b>	<b>109</b>
3.2.1 <i>O Exílio trouxe consequências</i> .....	110
3.2.2 <i>O fim do Império Neo-Babilônico</i> .....	114
<b>3.3 O Império Medo-Persa .....</b>	<b>115</b>
<b>3.4 Crises do Exílio .....</b>	<b>119</b>
3.4.1 <i>Judá no período do Exílio</i> .....	119
3.4.2 <i>Os exilados na Babilônia</i> .....	121
<b>4 ISAÍAS 42.1-4 .....</b>	<b>123</b>
<b>4.1 O Texto Hebraico .....</b>	<b>123</b>
<b>4.2 Tradução .....</b>	<b>123</b>
<b>4.3 Análise das Formas .....</b>	<b>123</b>
4.3.1 <i>Gênero</i> .....	123
4.3.2 <i>Lugar</i> .....	125
4.3.3 <i>Propósito</i> .....	126
<b>4.4 Textos Comparados .....</b>	<b>126</b>
4.4.1 <i>No Egito</i> .....	127
4.4.2 <i>Na Mesopotâmia</i> .....	129
4.4.3 <i>Em Canaã</i> .....	131
<b>4.5 Análise das Tradições .....</b>	<b>131</b>
4.5.1 <i>O Servo de Yahweh</i> .....	132
4.5.2 <i>A Ruah de Yahweh</i> .....	136
4.5.3 <i>A Mishpat</i> .....	137
<b>4.6 Análise de Conteúdo .....</b>	<b>139</b>
4.6.1 <i>A vocação do Servo – v. 1</i> .....	139
4.6.2 <i>A missão do Servo – vv. 2-3</i> .....	143
4.6.3 <i>O “destino” do Servo – v. 4</i> .....	145
<b>5 ISAÍAS 52.13-53.12 .....</b>	<b>147</b>
<b>5.1 O texto Hebraico .....</b>	<b>147</b>
<b>5.2 Tradução .....</b>	<b>148</b>
<b>5.3 Análise das Formas .....</b>	<b>149</b>
5.3.1 <i>Gênero</i> .....	149
5.3.2 <i>Lugar</i> .....	152
5.3.3 <i>Propósito</i> .....	152
<b>5.4 Textos Comparados .....</b>	<b>153</b>
5.4.1 <i>No Egito</i> .....	155
5.4.2 <i>Na Mesopotâmia</i> .....	155
5.4.3 <i>Em Canaã</i> .....	157
5.4.4 <i>Mitos universais</i> .....	158
5.4.4.1 <i>O Mito de Édipo</i> .....	158
5.4.4.2 <i>O Mito de Ulisses</i> .....	160
5.4.4.4 <i>O Mito Baldr</i> .....	161
5.4.4.5 <i>O Mito de Quetzalcoatl</i> .....	161
5.4.4.6 <i>O Mito de Omo-Òsun</i> .....	162

<b>5.5 Análise das Tradições</b> .....	163
5.5.1 José .....	163
5.5.2 Moisés .....	164
5.5.3 Elias .....	164
<b>5.6 Análise de Conteúdo</b> .....	165
5.6.1 O Prólogo: 52.13-15 .....	165
5.6.2 O Sofrimento do Servo: 53.1-10 .....	167
5.6.2.1 Homem de dores .....	167
5.6.2.2 O sofrimento vicário do Servo .....	169
5.6.2.3 A voluntariedade do Servo .....	171
5.6.3 O Propósito de Yahweh: vv. 10-12 .....	174
<b>6 O SERVO É HERÓI</b> .....	176
<b>6.1 Mito como linguagem</b> .....	180
<b>6.2 O Servo e o Herói</b> .....	181
6.2.1 O cotidiano .....	183
6.2.2 A aventura .....	184
6.2.3 Auxílio sobrenatural .....	184
6.2.4 A travessia do limiar .....	184
6.2.5 O caminho de provas .....	185
6.2.6 A consciência da missão e a prova última .....	185
6.2.7 Vicariedade e remissão .....	186
6.2.8 Ressurreição e salvação .....	187
6.2.9 A linguagem mítica israelita .....	187
<b>6.3 O Servo e o Rei</b> .....	188
<b>CONCLUSÃO</b> .....	191
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	196

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como objeto de estudo duas perícopes do livro de Isaías, o primeiro cântico do Servo de Yahweh em Is 42.1-4 e o quarto em Is 52.13-53.12. Esses dois textos estão localizados na parte do livro de Isaías convencionalmente conhecida como Dêutero-Isaías, e fazem parte de uma coleção de textos sagrados formada por quatro cânticos do livro do profeta Isaías que, a princípio, foram delimitados assim: Is 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12. Esses textos são comumente conhecidos como os “Cânticos do Servo de Yahweh”. Percebe-se que a esperança messiânica no texto de Dêutero-Isaías contempla em parte antigas tradições sobre o Messias, mas ao mesmo tempo parece propor uma combinação peculiar de esperanças acerca da mesma figura.

Inserida no contexto religioso e cultural babilônico, a fé israelita, que era baseada nas experiências libertadoras do passado, com Abraão, Moisés, Êxodo, Sinai, Deserto, Davi, poderia sucumbir às dificuldades do período. Estas experiências pareciam não ter mais o poder de suscitar esperança de libertação entre os exilados. A resignação poderia desenvolver conseqüentemente, a assimilação da superioridade da religião e de cultura babilônica sobre as tradições de fé em Yahweh por parte dos exilados.

No texto de Dêutero-Isaías, as reflexões teológicas apresentam antigos temas com novas perspectivas. Desde, por exemplo, a memória do Êxodo que apontava para a esperança do povo para um evento similar, porém mais grandioso, e também a esperança do Reino de Deus, um reino vindouro de justiça e paz, que

provavelmente seria inaugurado com o surgimento do Messias prometido. Na tradição mais antiga, o Messias seria um descendente de Davi, que superaria os feitos do ancestral, faria de Israel um grande e poderoso império, e Jerusalém seria a capital política e religiosa; o lugar de onde o rei, sob a unção de Deus, governaria todos os povos. O esforço do profeta em apresentar conceitos teológicos inovadores, pertinentes no que tange ao messianismo, que renovassem o ânimo aos exilados, dando-lhes resistência ao assédio e à incorporação babilônica mediante a esperança futura, deve ser via desta pesquisa.

A pesquisa propõe a averiguação das tradições de fé do povo hebreu, em especial as referentes ao messianismo, o Reino de Deus e o Messias. Conseqüentemente será explorada a forma como em Dêutero-Isaías é utilizada e renovada a tradição veterotestamentária do messianismo nos poemas do Servo de Yahweh. O escrutínio deste processo teológico dar-se-á através da exegese e sua contribuição para o estudo das tradições no Antigo Testamento.

Analisar os poemas do Servo de Yahweh na expectativa de encontrar ligações entre os blocos textuais do livro de Isaías que possibilitem defender a proposta de uma mensagem profética em continuidade, porém não singular, mas no âmbito do alto contexto cultural em que se desenvolve a tradição messiânica. Isto também deve prover os indícios de que o texto dêutero-isaiânico apresenta o messianismo como um estado ou ordem independente da figura tradicional do Messias monarca.

Para atender ao objetivo, a tese está estruturada em seis capítulos. No primeiro capítulo apresenta-se, na primeira parte, a conceituação contemporânea da ideia do Messias desde as ideias religiosas até as de cunho sociológicas. Como se compreende atualmente os termos messias e messianismo? A partir do Judaísmo

buscar-se-ão traços básicos do tema referente ao redentor escatológico de Israel. Embora seja tido como tema fundamental na religião judaica, não considera-se central para sua fé, ainda que o judaísmo tardio tenha sido um período profícuo de especulações acerca desse redentor. Na tradição cristã, a figura do Messias será apresentada não apenas como um agente que virá instaurar um reino de paz e de justiça, mas também e especialmente, para a tradição cristã, como aquele que deverá realizar a salvação de Deus através de sua mediação entre Deus e a humanidade. A sociologia concebe, ou melhor, empresta o termo Messias da religião, e o conceitua como um agente com características consideradas divinas por seu grande fator carismático, e sua função é instaurar um tempo ideal onde abunda a justiça, a paz, um estado de harmonia perene. Com a expansão cultural moderna, o tema do Messias foi generalizado a ponto de refleti-lo numa gama sem número de tradições locais

Depois, segue-se em busca de levantar os dados semânticos de termos chaves da temática do Messias no Antigo Testamento. Projeta-se com isso indicar as coordenadas para a sequência da pesquisa. Aqui destaca-se o livro organizado por John Day “Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo: dissertações do Seminário Veterotestamentário de Oxford”,<sup>1</sup> por ter sido de grande ajuda na compreensão da figura do rei e do Messias na antiguidade.

No segundo capítulo são apresentadas questões introdutórias ao bloco dos capítulos 40-55 de Isaías, convencionalmente chamados de Dêutero-Isaías. Essa parte servirá para contextualizar os poemas do Servo de Yahweh dentro do bloco dêutero-isaiânico e, conseqüentemente, dentro do livro de Isaías. Também são expostas informações gerais sobre os poemas, abordando de forma genérica pontos

---

<sup>1</sup> DAY, John. (Org.) **Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo: dissertações do Seminário Veterotestamentário de Oxford**. São Paulo: Paulinas, 2005.

como a discussão em torno da identidade do Servo. Para um aprofundamento maior dessas questões, recomenda-se aqui o livro de Paulo F. Valério “Deus justo e misericordioso: na experiência de Abraão e do Servo Sofredor”.<sup>2</sup>

A segunda parte desse capítulo apresenta uma pequena história da recepção dos Cânticos do Servo Sofredor no Brasil e na América Latina, desde os sermões dos tempos coloniais do Pe. Antonio Vieira, passando por alguns autores dos séculos XX e XXI. Os autores selecionados representam em geral as linhas hermenêuticas mais proeminentes na América Latina. Os que serão introduzidos aqui são os seguintes: Asa Routh Crabtree, Isaltino Gomes Coelho Filho, José Severino Croatto, Milton Schwantes, Frei Carlos Mesters. De igual forma, mas sem necessidade ou até mesmo possibilidade de referenciar algum autor, a Teologia da Missão Integral será consultada para verificação de sua leitura particular dos textos dêutero-isaiânicos. Aqui será dado espaço para as principais correntes hermenêuticas latinoamericanas, mas não de forma exaustiva.

No terceiro capítulo, surge a exposição dos eventos históricos que geraram a deportação dos judaítas para a Babilônia e, na medida do possível, de quais eram os dramas vividos pelos exilados. A história aqui narrada tenta projetar a movimentação dos impérios que, numa roda viva de violência e conquista, geravam uma rotina instituída de opressão. Justifica-se assim esse capítulo pela intenção de evidenciar a lógica imperialista de conquista na qual os judeus exilados se perceberam desde o início da monarquia davidita e mais especialmente ainda no último século de sua soberania. Pois, isso deve ter contribuído para a reflexão das noções messiânicas e da justiça.

---

<sup>2</sup> VALÉRIO, Paulo F. **Deus justo e misericordioso: na experiência de Abraão e do Servo Sofredor**. São Paulo: Paulinas, 2007.

No quarto e quinto capítulos, apresentam-se o primeiro e o quarto poemas do Servo de Yahweh respectivamente. Cada um deles é explorado por algumas etapas metodológicas da exegese, porém não de forma exaustiva. Pois já existem muitos trabalhos que exaurem esses textos exegética e teologicamente. As informações relevadas nesses capítulos são de grande importância para a fundamentação da tese, onde são expostas as aproximações da figura do Servo com a do rei, conseqüentemente do Messias.

No primeiro Cântico do Servo de Yahweh buscar-se-ão as aproximações diretas com o tema do Messias, sua vocação, função social e missão. No quarto Cântico serão apresentadas questões que reforçam a aproximação do Servo com o Messias, mas particularmente, as ampliações do tema a partir de esquemas antropológicos que visualizam os temas do Herói e o das vítimas expiatórias percebidos em alguns mitos universais.

No sexto capítulo, a tese da pesquisa será exposta a partir do levantamento do tipo de cultura em que os poemas foram produzidos, e em que tipos de linguagens e estruturas literárias os mesmos foram projetados. O mito ou a linguagem mítica através das concepções de Northrop Frye e Mircea Eliade será ponto importante, pois o ato narrativo se origina em situações limite como as condições e experiências de crise dos judaítas no exílio. O mito como um recipiente adequado para o acolhimento das reflexões dessas experiências de crise apresenta-se em estruturas literárias e itinerários definidos. O livro de Joseph Campbell “O herói de mil faces” oferece uma interessante alternativa literária para a pesquisa.<sup>3</sup> No que se refere à cultura, destaca-se a contribuição de Edward Hall e seu conceito de culturas de alto e baixo contextos<sup>4</sup> que chegou a essa pesquisa através de Bruce

---

<sup>3</sup> CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.

<sup>4</sup> HALL, Edward T. **Beyond Culture**. New York: Doubleday, 1976.

Malina<sup>5</sup>. Na sequência, dar-se-á a avaliação das possibilidades das teses e a fundamentação da ideia principal da pesquisa.

Na tese quando se faz referência a textos bíblicos com citação direta, a versão usada nas citações é a de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada (ARA), bem como as abreviaturas dos nomes dos livros bíblicos seguem o padrão da mesma versão. Quando a referência for de um texto dêutero-canônico, a versão utilizada será a da Bíblia de Jerusalém, e também será seguido o padrão de abreviatura da mesma versão dos textos do Cânon Católico. Quando houver, por alguma necessidade especial, citação de um texto bíblico de outra versão que não as informadas aqui de antemão, será indicado junto à referência em nota de rodapé.

Para a tradução do nome dado por Deus ao Moisés em Ex 3.14, ou seja, do tetragrama יהוה optar-se-á pela grafia Yahweh, que é por sua vez, muito parecida com a proposta da Bíblia de Jerusalém que escreve lahweh, porém, aqui preferiu-se “Y” ao invés de “l”. Desta forma, também será tratado e dar-se-á preferência durante a tese à nomenclatura Yahweh como referência e nome próprio ao Deus de Israel.

O uso e exposição de termos hebraicos e gregos se darão de maneira que sempre que o termo for citado a partir de seu original, então será indicado na língua original seguido de transliteração e significado básico, por exemplo, o termo hebraico מָשִׁיחַ, *mashiah* “ungido”. O termo em sua forma original obrigatoriamente terá que aparecer pelo menos na primeira vez em que forem citados. Nas sequencia das referencias ao mesmo termo, optar-se-á pela transliteração sem a necessidade da grafia na língua original.

---

<sup>5</sup> MALINA, Bruce. **O evangelho social de Jesus**. O reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004.

Acredita-se que os resultados dessa pesquisa mostrar-se-ão relevantes para: estudos, reflexão e ensino sobre os Cânticos do Servo de Yahweh, bem como sua contribuição nas pesquisas sobre o messianismo israelita e cristão.

## 1 MESSIAS, O REI “UNGIDO”

Os termos Messias e messianismo se constituem num verdadeiro desafio àquele que deseja compreendê-los. Isso ocorre, porque, enquanto apenas vocábulos, ambos não suportam em sua história da interpretação e aplicação, seja pela tradição judaica, seja pela cristã, toda a gama de sentido e amplitude a que se chegou a compreender até os dias contemporâneos. Também porque há aberturas de sentido percebíveis na transmissão do conceito da parte normatizadora das religiões em direção aos respectivos seguidores. E também, apesar de serem termos com uma relação gramatical no qual um deriva do outro, sendo que messianismo é a derivação gramatical de messias, nota-se um intercâmbio muito grande de sentido de um para outro, sendo que chega-se a falar de ambos a partir de um só dos termos como se verificou na pesquisa. Essa intercambialidade de sentido explica a rejeição de José Luis Sicre à ideia de se falar de um messianismo sem a necessidade de um Messias.<sup>6</sup>

Parece que seus desdobramentos se deram *a priori* em condição fluida de acordo com as situações históricas e suas respectivas demandas, num crescimento prospectivo a partir, é claro, do significado estrito. Ao final, na confluência do judaísmo e do cristianismo ambos já se encontram *a posteriori* como temas fundamentais, fruto de uma elaboração teológica retrospectiva. Assim, o sentido

---

<sup>6</sup> SICRE, J. L. **De Davi ao Messias**. Textos básicos da esperança messiânica. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 16. A crítica de Sicre é sobre a distinção feita por Joseph Klausner que trata de uma “expectação messiânica” e uma “crença no messias” como realidades que podem ocorrer separadamente, mas com objetivo e realização semelhante, diferindo apenas na presença ou não do redentor. Também em ambos os casos a redenção tem início com o povo de Israel e alcança então toda a humanidade.

original, que aqui se pode dizer que se trata de um sentido simples, foi carregado de novos sentidos e aplicações.

Isso já é perceptível quando no uso dos termos podem sobrevir tanto seu caráter primário, ou seja, semântico, quanto seu caráter último, que seja apocalíptico ou escatológico. Entre esses extremos há o processo histórico em que conceitos religiosos sedimentaram-se de tal forma ao longo de experiências religiosas e políticas que se tornaram termos da sociologia, e não somente quando essa disciplina estuda a religião, mas também como conceito político.

Então, como se compreende atualmente os termos Messias e messianismo?

## **1.1 Concepções contemporâneas sobre o tema do Messias**

Como indicado acima, esses termos, primariamente, fazem parte da elaboração teológica tanto de judeus, quanto de cristãos; e, por empréstimo, ou secundariamente, da sociologia. O que diz cada uma dessas vozes?

### *1.1.1 O tema do Messias no Judaísmo*

No Judaísmo compreende-se que não há outra ideia ou tema religioso mais essencialmente judaico do que o Messias, o redentor escatológico de Israel. E essa ideia se reforça no vislumbre da divisão que ocorreu no século I d.C. na Palestina entre judaísmo e cristianismo. Ali, muitos pensam que havia forte expectativa judaica da chegada do Messias, e esse foi o pano de fundo do surgimento do cristianismo e das tensões em torno das opiniões acerca de quem seria e o que faria o Messias. Essas divergências sobre o tema do Messias parecem ser uma das causas da cisão

entre o Judaísmo e o Cristianismo. Por isso pode-se falar do Messias como um tema fundamental para o Judaísmo.<sup>7</sup>

Esse caráter fundamental no Judaísmo deu ao tema do Messias uma proeminência muito vasta na imaginação judaica. No imaginário folclórico livre da ortodoxia rabínica, o Messias, como agente enviado por Deus, dará início à redenção final, do fim dos dias. Ele, o Messias davídico, destruirá as forças do mal e reunirá os dispersos. O reinado messiânico será marcado pela ressurreição dos mortos e a hora do juízo para toda a humanidade. O caminho do Éden será novamente conhecido. Os justos estarão com o Messias numa nova ordem mundial, o *olam há-bá*, quando a inclinação para o mal será destruída. Haverá o grande banquete escatológico no qual será servida a carne de Behemot<sup>8</sup>, do Leviatã<sup>9</sup> e do Ziz<sup>10</sup>. O vinho preservado dos seis dias da criação será servido enquanto Moisés ensinará a Torah messiânica, o rei Davi cantará, Míriam dançará e Aarão recitará as graças. Enfim, o Templo será baixado já pronto do céu para seu lugar escolhido em Jerusalém.<sup>11</sup>

Esse caráter místico e mítico presente no judaísmo popular é um dos motivos pelos quais se compreende que, pelos objetivos sobrenaturais do Messias, não se encontra uma formulação definida sobre esse personagem nos antigos escritos. Supõe-se até que a ideia concreta do Messias está encoberta na literatura judaica antiga pela forma mística e esotérica com que se trata do tema nos profetas

---

<sup>7</sup> GREEN, William Scott; SILVERSTEIN, Jed. Messiah. **THE ENCYCLOPAEDIA OF JUDAISM**. vol. III. Leiden/Boston: Brill, 2005, p. 1678.

<sup>8</sup> Behemot vem de uma citação em Jó 40, na mitologia judaica é um animal terrestre de proporções gigantescas que faz frente ao monstro marinho Leviatã. UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 44.

<sup>9</sup> Leviatã monstro marinho que domina os mares que lutará com Behemot até que se matem mutuamente. UNTERMAN, 1992, p. 152.

<sup>10</sup> Ziz é um pássaro lendário estimado do tamanho de Leviatã, que junto com este e Behemot formam o conjunto dos três grandes animais que dominam os ventos, as águas e a terra. UNTERMAN, 1992, p. 273.

<sup>11</sup> UNTERMAN, 1992, pp. 172-173.

canônicos e na apocalíptica judaica.<sup>12</sup>

Embora fundamental para o judaísmo, o tema do Messias parece não ser apresentado como uma doutrina elaborada completamente. O fato é que nem a Bíblia Hebraica, nem a literatura apócrifa, pseudoepigrafa, os manuscritos do Mar Morto e os escritos clássicos de Fílon e Flavio Josefo, em sua maioria textos conhecidos pelo judaísmo dos séculos I e II d.C., usam o termo com a frequência equivalente à importância fundamental que o tema tem no Judaísmo, nem tão pouco apresentam um sentido consistente de significado.<sup>13</sup>

Aponta-se como umas das principais razões para essa falta de clareza sobre o Messias nos textos antigos do judaísmo a ideologia do Templo enquanto centro da religião praticada em Jerusalém até o ano 70 d.C. Essa centralidade do Templo caracterizou o judaísmo antigo e todas as outras formas de judaísmo como uma religião levítica que não previa na imagem do Messias um papel de caráter religioso ou litúrgico. Então, só Deus é o redentor de Israel e, conseqüentemente, de toda humanidade. No judaísmo, uma concepção que entra em tensão com o cristianismo é de que viver a religião segundo os desígnios de Deus, ética e ritualmente, é o que faz Israel manter a relação com Deus, incluindo o perdão dos pecados.<sup>14</sup>

Para Jacob Neusner, os escritos rabínicos antigos e medievais assim como a liturgia sinagagal contêm a categoria do Messias, mas como nos primeiros escritos o desenvolvimento do tema nessa variada literatura ainda não se apresenta de forma consistente. No Talmud, o tema do Messias pertence a uma categoria secundária que geralmente é subordinada a um elemento central do sistema religioso rabínico e não recebe uma presença autônoma na teologia da Torah Oral.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> AUSUBEL, N. messias. **CONHECIMENTO JUDAICO** – Vol. II. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989, p. 541.

<sup>13</sup> GREEN; SILVERSTEIN, 2005, p. 1678.

<sup>14</sup> GREEN; SILVERSTEIN, 2005, p. 1679.

<sup>15</sup> GREEN; SILVERSTEIN, 2005, p. 1679.

Também no Talmud há uma passagem interessante a respeito do Messias filho de Davi que surge disfarçado como um leproso: “ele suporta a sua carga de dor e sofrimento humildemente e com paciência. Ele o faz a fim de que o Deus misericordioso, observando o seu sofrimento como expiação pelos pecados coletivos do povo judeu, se apresse em redimi-los”.<sup>16</sup>

O Judaísmo baseia-se na experiência do exílio que trouxe a desarticulação do povo e a forte opressão política. E vê, como esforço para o desenvolvimento de respostas a esse drama, duas opções. A primeira foi a esperança de um líder ideal - muitas vezes, mas nem sempre, descendente da dinastia davídica. A tarefa desse líder pode variar entre conduzir o povo de volta para casa até a instauração de um reino ideal para a criação de uma nova ordem cósmica. A segunda resposta foi a criação da religião levítica, um sistema de ética e piedade purificadoras, que manifesta a distinta relação entre Israel e Deus. Apesar de inicialmente centrada em torno do Templo e seu culto, a religiosidade levítica e, em particular, adaptada e transformada pelo Judaísmo rabínico - poderia ser realizada em qualquer parte. A ideia de um indivíduo Messias existia paralelamente, mas nunca foi plenamente integrada ao sistema levítico de ética e piedade que constituem o núcleo do Judaísmo rabínico.<sup>17</sup>

Não obstante, com referência à restauração de Jerusalém e do futuro herdeiro de Davi, a liturgia sinagoga celebra a Deus, e não o Messias, como o redentor de Israel e aguarda com expectativa a restauração do culto no Templo, porque o tema do Messias é extrínseco ao sistema da religião judaica. A figura do

---

<sup>16</sup> AUSUBEL, 1989, p. 548.

<sup>17</sup> GREEN; SILVERSTEIN, 2005, p. 1692.

messias certamente está presente na imaginação religiosa judaica, mas a espera da chegada do Messias não é a força motriz da vida religiosa judaica.<sup>18</sup>

### *1.1.2 O tema do messias no Cristianismo*

De acordo com J. Obersteiner, o messianismo do Antigo Testamento em seu sentido lato refere-se à ideia de uma era de salvação nos últimos dias, que terminará com o estabelecimento do reino de Deus. Essa expectativa funciona na contramão dos povos pagãos que concebem a história de forma cíclica. No pensamento bíblico, a história tem um começo, um desenvolvimento e um fim, que é o estabelecimento da meta de Deus para a criação. No centro do que se denominou no cristianismo como História da Salvação está a figura do Messias, cuja função não é somente instaurar um reino de paz e de justiça, mas também e especialmente para a tradição cristã realizar a salvação de Deus através de sua mediação entre Deus e a humanidade.<sup>19</sup>

De acordo com Obersteiner, a esperança de um Messias já surge no Antigo Testamento desde muito antes da monarquia israelita, já no chamado Proto-evangelho em Gênesis 3.14-15. Daí em diante, perpassa muitos textos veterotestamentários e apócrifos, indicando-os como textos que contribuem com a ideia de um Messias mediador da salvação de Deus. Curiosamente, quando se espera que seja apresentada a sequência do estudo do tema nos textos do Novo Testamento, Obersteiner remete o leitor ao artigo sobre Jesus Cristo, numa clara indicação de que entende que o tema do Messias no Novo Testamento deva ser

---

<sup>18</sup> GREEN; SILVERSTEIN, 2005, p. 1692.

<sup>19</sup> OBERSTEINER, J. Messianismo. BAUER, Johannes (org). **Dicionário de Teologia Bíblica**. 4ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1988, p. 688-689.

compreendido através da Cristologia.<sup>20</sup>

Ananias Oliveira descreve a relação que a tradição cristã associou entre Jesus de Nazaré e o tema do Messias do Antigo Testamento. Segundo ele, essa relação é acentuada sobremaneira no Novo Testamento a partir do uso de uma série de títulos messiânicos atribuídos a Jesus de Nazaré. Destaca-se dentre eles o título de “Filho de Deus” que parece ter sua origem no tema do Messias na promessa de Deus a Davi sobre a sucessão dinástica em 2Sm 7.14 em conexão com Sl 2.7 e 89.27, 29. Aqui, Oliveira indica que “os evangelistas associaram a designação ‘Filho de Deus’ com a função messiânica de Jesus. Função essa que vale não ao sentido do Messias entendido e esperado pelos judeus, mas ao de Servo de Yahweh no cumprimento da sua missão”.<sup>21</sup>

Fernando Bortoleto Filho, citando Ernst Kümmel, afirma que na Palestina do século I d.C. havia diversas correntes de esperanças libertadoras. Todas elas tinham como objetivo a restauração do reino de Israel, mas nem todas entendiam que isso necessariamente seria realizado por um descendente de Davi. Continua ainda a ressaltar que nos evangelhos Jesus é identificado como Messias baseado em sua atuação, e que isso causava tensões na relação dos discípulos de Jesus com o Judaísmo devido à incongruência da atuação de Jesus com a básica esperança judaica de um líder político que em sua vitória, libertaria Israel. Em suas palavras “... o Messias Jesus é verdadeiramente um Rei. Aquele que entra em Jerusalém humildemente, que convida os cansados e sobrecarregados, que prefere viver entre os excluídos e que diz ser dos pobres o seu Reino.” Jesus pode ser entendido, em seu sacrifício e pela acusação que o levou a execução, como Messias no Novo

---

<sup>20</sup> OBERSTEINER, 1988, p. 690-686.

<sup>21</sup> OLIVEIRA, Ananias. Jesus e o Cristo. BORTOLETO FILHO, Fernando; KILPP, Nelson; SOUZA, José Carlos. (eds.) **DICIONÁRIO BRASILEIRO DE TEOLOGIA**. São Paulo: ASTE, 2008, pp. 545-547.

Testamento, apesar de não se encaixar na esperança judaica.<sup>22</sup>

Sobre o vocábulo “messianismo”, Oneide Bobsin inicia apresentando duas definições oferecidas por H. J. Fabry: “... ao longo de sua evolução histórica (o termo messianismo), passou a designar genericamente a expectativa de um salvador de qualidade divina, enviado por Deus e/ou semelhante a ele”,<sup>23</sup> e Norman Kohn afirma: “o messianismo é essencialmente a crença religiosa na vinda de um Redentor que porá fim à ordem atual de coisas, quer seja de maneira universal ou por meio de um grupo isolado, e que instaurará uma nova ordem feita de justiça e de felicidade.”<sup>24</sup>

A avaliação de Bobsin é de que, a partir dessas definições, percebe-se uma clara relação entre fatores religiosos e sociais. E na sequência passa a descrever, pela sociologia da religião, desde a universalidade atribuída ao tema do messianismo até a descrição de alguns movimentos messiânicos registrados na história do Brasil. Ele faz referência aos seguintes: Sebastianismo (messianismo de origem portuguesa); Terra sem males (indígena latino-americano); movimento Mucker (iniciado em 1872 no Vale do Sinos/RS); Canudos (expectativa da chegada de Dom Sebastião e o “novo mundo” em resistência à República entre os anos de 1896 e 1897, ocorrido no interior do estado da Bahia, nordeste brasileiro); Contestado (ocorrido entre os anos de 1912 e 1917 na região serrana de Santa Catarina); Borboletas Azuis (cidade de Campina Grande na Paraíba dos anos 70, de orientação espírita, promovia sessões de cura e anúncio apocalíptico).<sup>25</sup>

Na parte final, Bobsin discorre sobre o tema messianismo a partir do Antigo e do Novo Testamento. Ali, comenta que o termo messianismo deriva da raiz do

---

<sup>22</sup> BORTOLETO FILHO, Fernando. *Messias*. BORTOLETO FILHO; KILPP; SOUZA, 2008, pp. 627-629.

<sup>23</sup> FABRY, H. J. *Messianismo*. KOENIG, F. (ed). *Léxico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 356-361. BOBSIN, Oneide. *Messianismo*. BORTOLETO FILHO; KILPP; SOUZA, 2008, p. 624.

<sup>24</sup> DESROCHE, Henri. *Dicionário de Messianismos e Milenarismos*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2000, p. 20.

<sup>25</sup> BOBSIN, 2008, pp. 624-626.

verbo hebraico *mashah*, que significa “ungir”, e que o substantivo *mashiah* designa aquele que recebeu unção, ou seja, o “ungido”. Segundo ele, a unção dos reis com óleo mostra que o termo está associado à figura do rei, e assim, de forma alguma tem relação com um movimento messiânico na concepção moderna ou sociológica. Como ideologia real no Antigo Testamento, o tema do Messias se desenvolve como a expectativa de um rei ideal que venha restaurar ou inaugurar uma ordem de coisas em detrimento do *status quo*. Bobsin fala de uma perspectiva de um Messias sem o messianismo a partir do tema circunscrito à Bíblia. No Novo Testamento, os milagres e as curas identificam Jesus como Messias, e o reino futuro anunciado relativiza o presente sob nova realidade. A ressurreição de Jesus é a anuência de Deus para a aproximação desse reino futuro em que a esperança cristã atua por variados meios na transformação da história como espera realizadora do reino.<sup>26</sup>

### 1.1.3 O tema do messias na Sociologia

A sociologia entende o forte fator cultural que a ideia messiânica tem na formação da cultura mediterrânea. Considera que, embora pareça ter surgido na Mesopotâmia, foi nos contextos judaico, cristão e islâmico que não só assumiu diferentes formas, mas também exerceu ou exerce papel preponderante até os dias contemporâneos. Além de perceber a influência do tema do Messias na cultura judaica e cristã, também percebe no Islã a inclusão e a subordinação da memória judaica e cristã como parte de uma revelação que atinge seu ponto perfeito ou completo através de e após Maomé. No Islã, o juízo universal no fim da história é

---

<sup>26</sup> BOBSIN, 2008, p. 626.

reafirmado e dramatizado nas *Jihads* até os dias contemporâneos.<sup>27</sup>

Compreendendo o tema do Messias como um fator social, estabelece-se através da sociologia a forma do fenômeno se desenvolvendo em duas etapas ou desdobramentos, sendo que uma deriva da outra. No caso, o Messias é concebido como um agente com características consideradas divinas por seu grande fator carismático, e sua função é instaurar um tempo ideal no qual abunda a justiça, a paz, um estado de harmonia perene. O reconhecimento da parte do povo desse agente como um tipo de Messias é a outra etapa, pois os seguidores observam as orientações do líder e procuram cooperar para o estabelecimento do tempo ideal.<sup>28</sup>

Na idade moderna em que a transcendência foi contestada, o simbolismo religioso foi traduzido em termos imanentes e conceituais. Assim, o tema do Messias foi reinterpretado e integrado nas ideologias características da modernidade, formando o horizonte histórico de “nações”, “raças” e “classes sociais”. A expansão cultural moderna generalizou o tema do Messias a ponto de refleti-lo numa gama sem número de tradições locais. Desta forma, uma série de crenças estranhas ao mundo bíblico foram incluídas numa dimensão trans-histórica e transcultural.<sup>29</sup>

Para Henri Desroche, Messias e messianismo podem ser normativos enquanto circunscritos ao ambiente fundamental de uma religião como o Judaísmo e o Cristianismo, mas também podem ser termos sociológicos enquanto se ocupa, a sociologia, a comparar a partir da história das religiões movimentos sociais em torno de um líder ou de um ideal a fim de estabelecer novas estruturas sociais à comunidade.<sup>30</sup>

De forma discursiva, a sociologia depõe o tema do Messias como

---

<sup>27</sup> FERNANDES, Rubem Cesar. Messianismo. OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T.; (eds.) **DICIONÁRIO DO PENSAMENTO SOCIAL DO SÉCULO XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, pp. 462.

<sup>28</sup> SILVA, B. (org.) **DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**. Rio de Janeiro: FGV, 1986, p.746.

<sup>29</sup> FERNANDES, 1996, p. 463.

<sup>30</sup> DESROCHE, 2000, pp. 20-22.

fundamental à cultura, porém, sem nunca dominá-la. A tensão cultural se dá quando lei e tradição estão de um lado, e de outro, a contemplação e a magia, estabelecendo, então, contrapontos fundamentais ao tema do Messias. A avaliação mais comum na sociologia sobre um movimento messiânico se dá a partir da memória dos resultados catastróficos que podem advir desse tipo de redenção imediata e concreta e os considera movimentos idiosincráticos polêmicos.

#### *1.1.4 Resumo*

A despeito das considerações contemporâneas sobre o tema do Messias e messianismo, em que todas as afirmações convergem sobre a proposição de que originariamente trata-se de uma concepção cultural, então, o Antigo Oriente Médio é apresentado como a região onde são detectadas as mais antigas concepções sobre o Messias. A relevância da pesquisa sobre o tema do Messias se dá pela mediação dos textos sagrados de judeus e cristãos. Constata-se, no uso que essas duas religiões fazem juntas do texto denominado Antigo Testamento e no uso particular dos cristãos no Novo Testamento, o desenvolvimento do tema que extrapolou a cultura veterotestamentária. Destaca-se maior influência sobre o tema a partir dos cristãos, em cuja história de desenvolvimento religioso acabou por articular a cultura do mundo ocidental. Assim, quando se ouve falar em Messias, dificilmente se perde de vista a ligação com o judaísmo e o cristianismo.

Substancialmente, a ideia seminal das expectativas messiânicas encontra-se nos textos do Antigo Oriente Médio, especialmente a partir do Antigo Testamento compartilhado por judeus e cristãos. A monarquia e a figura do rei na cultura antiga não têm originalmente o peso do messianismo escatológico. O seu desenvolvimento

ideológico e, até mesmo utópico, acabou por encontrar na reflexão teológica uma sistematização de novas propriedades que eram intocadas no chão da história antiga. John Barton expõe uma crítica à Teologia do Antigo Testamento a partir de Rainer Albertz, para quem as questões do antigo Israel eram outras daquelas que os judeus e cristãos do século I d.C. enfrentaram, e ainda mais diferentes das contemporâneas.<sup>31</sup>

Segundo Albertz, importante é a história do que pensavam os atores históricos, e não, como tal pensamento veio a ser ajustado à luz do Novo Testamento. A interpretação teológica a partir de hoje do Novo Testamento é inapropriada, e a pesquisa do Antigo Testamento precisa ser realizada como estudo da religião israelita enquanto verdade histórica em que está preservado e comunicado até hoje o que pensavam estar fazendo e o porquê faziam. Um significado prático da proposta de Albertz é que, por exemplo, no estudo do tema *par excellence* do Messias quando se tratar de textos do Antigo Testamento, deva-se desconectar o peso suportado no tema *a posteriori* e procurar os possíveis suportes e até mesmo pseudo-suportes do Messias que podem ser identificados *a priori* na interpretação, ou melhor dizendo, declaração daquilo em que o povo acreditava como proposto por Gabler e Stendahl.<sup>32</sup>

Fabry reforça a compreensão de que o tema do Messias distanciou-se no decorrer da história quase completamente da sua origem etimológica e designa geralmente um salvador com qualidade humana e ao mesmo tempo divina, aguardado para uma época escatológica em que será estabelecida a soberania divina no mundo. Fabry considera precipitadas as identificações do Messias do Novo

---

<sup>31</sup> BARTON, John. O Messias na teologia do Antigo Testamento. DAY, 2005, pp. 379-381.

<sup>32</sup> ALBERTZ, Rainer. **A History of Religion in Old Testament Times**. London: SCM Press, 1994. GABLER, J. P. **Oratio de iusto discrimine theologiae et dogmeticae regundisque recte utriusque finibus**. Aldorf, s. n., 1787, em seu **Kleinere theologische Schriften**, II. Ulm: Sumtibus Stettim, 1831, pp. 179-198. *apud*. BARTON, 2005, pp. 19-21.

Testamento em textos sobre o ungido e sobre a descendência davídica no Antigo Testamento. A esperança messiânica para Fabry surge das experiências do sofrimento, opressão e exploração que fazem ecoar nas culturas humanas o desejo de experimentar e vivenciar uma transformação sociopolítica que produza a paz, e, caso não seja realizado enquanto perdura a opressão, então os anseios são projetados num futuro próximo, distante e até mesmo utópico, sobre a figura de um que vem trazer, fundar e assegurar o estado ideal.<sup>33</sup>

Sociologicamente, o anseio de redenção comum à humanidade encontra nas religiões uma alternativa à superação das crises através de variações messiânicas, seja através da divindade ou pelos enviados divinos. Fenomenologicamente, o messianismo expressa uma insatisfação com o *establishment* e se insurge como movimento político de libertação motivado por utopias surreais. Biblicamente, o messianismo é compreendido eticamente como o anseio pela redenção do pecado e da culpa, apesar de conter ou também se compor de movimentos políticos. E a análise de questões messiânicas do Antigo Testamento e sua ordem sócio-histórica pode trazer à tona a relevância ética da expectativa do Messias.<sup>34</sup>

## 1.2 O Rei no Antigo Oriente Médio

Na presente pesquisa não há a pretensão de executar uma desconstrução do conceito de Messias contido seja no judaísmo, no cristianismo, e até mesmo no âmbito sociológico. Intenciona-se estabelecer as dimensões ideológicas e teológicas da figura do rei no Antigo Testamento. No mesmo sentido, seu uso e compreensão

---

<sup>33</sup> FABRY, Heinz-Josef. **O Messias**. São Paulo: Ed. Loyola, 2008, pp. 11-21.

<sup>34</sup> FABRY, 2008, pp. 13-15.

nos textos bíblicos diante de algumas tradições do próprio povo de Israel e de povos vizinhos ou daqueles que tiveram alguma interação e possível influência junto à cultura israelita.

### 1.2.1 Os termos *Mashiah* e *Melek*

As expressões messias e messianismo em língua portuguesa derivam do termo hebraico מָשִׁיחַ, *mashiah*, encontrado no Antigo Testamento, cujo significado básico é “ungido”. Por sua vez o substantivo *mashiah* deriva da raiz מָשַׁח, *mashah*, que significa “ungir”. A LXX traduz o substantivo *mashiah* por *cristo*, *j*, *christos*, e o verbo *mashah* por *χρίω*, *chrio*.

J. A. Soggin entende *mashah* como uma espécie de sinônimo por aproximação ao substantivo *melek*, rei. Conforme Soggin, o substantivo *mashiah* designava o ungido que, na maioria das vezes, referia-se ao rei que em sua investidura tornava-se participante da santidade de Yahweh, ou seja, seu co-regente.<sup>35</sup> Nesse sentido, Georg Fohrer expõe que o *mashiah* é um rei terreno que, por sua proximidade e participação na santidade de Yahweh, e por ser descendente de Davi, se apresenta em superioridade e como co-regente na instauração da era de salvação que Yahweh vai realizar.<sup>36</sup>

Soggin e Sicre entendem que, enquanto houve monarquia em Israel, somente os reis eram ungidos, enquanto os sacerdotes passaram a ser ungidos no período pós-monárquico, quando o termo já era considerado como indicação

<sup>35</sup> SOGGIN, J. A. מָשִׁיחַ . JENNI, Ernst. WESTERMANN, Claus (eds). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Vol 1. Madrid: Ed. Cristandad, 1978, p. 1244.

<sup>36</sup> FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 437.

daquele que libertaria Israel.<sup>37</sup>

O termo hebraico מֶלֶךְ *melek*, como dito antes, está relacionado ao termo *mashiah*. Num primeiro sentido, *melek* refere-se à realeza em sentido político, e, num segundo sentido, mais propriamente teológico, refere-se à realeza de Yahweh. Na antiga Suméria, cuja monarquia surgiu bem antes da israelita, também havia a concepção teológica da realeza como pode ser entendido na lista de reis, cujo governo desceu dos céus. Em Israel a realeza não deve ser vista como uma instituição secular. A capacitação do rei por parte de Yahweh no início se deu por via carismática, realizada diretamente pela doação da *ruah* de Yahweh para Saul e para Davi. No entanto, com a divisão do reino, a tentativa de se preservar o carisma parece ter ficado só no Reino do Norte. Em Judá, o Reino do Sul, prevaleceu a sucessão dinástica devido à promessa que Davi recebeu. Juntos, os termos *mashiah* e *melek* nomeiam os reis, seja em paralelismos, seja em indicações da estreita relação que une Yahweh com o rei. A unção, *mashiah*, cobre o rei, *melek*, confere imunidade (1Sm 24; 26; 2Sm 1.14-16; 19.22), e a familiaridade com a *ruah* de Yahweh (1Sm 16.13).

A propósito da pesquisa, em Dêutero-Isaías somente Yahweh é chamado de rei, *melek*, diretamente (41.21; 43.15; 44.6; 52.7), e quando a expressão manifesta o sentido de soberania sobre a terra. As outras vezes em que o vocábulo aparece, refere-se a reis de forma genérica e em polêmicas ou submissão à Yahweh e ao Servo (41.2; 45.1, 49.7, 23; 52.15). Nem Ciro é designado *melek* em Isaías.<sup>38</sup>

Victor P. Hamilton considera que *mashah* tenha um significado teológico em quatro perspectivas. A primeira, refere-se à unção de algum objeto ou pessoa, indicando uma consagração oficial para o serviço divino, o altar em Ex 29.36, e Arão

<sup>37</sup> SOGGIN, 1978, p. 1244. SICRE, 2000, p. 276.

<sup>38</sup> SOGGIN, מֶלֶךְ . JENNI, WESTERMANN, 1978, p. 1244

em Lv 8.12. Observa também que a unção representa um aumento da responsabilidade daquele que foi ungido em prestar contas a Yahweh. A advertência a Saul e Davi é um exemplo dessa responsabilidade do ungido (1Sm 15.17; 2Sm 12.7). A segunda, percebe que o agente da unção é Yahweh, e, nesse caso, o ungido tem prerrogativas especiais como inquestionabilidade e digno de alta consideração. Conseqüentemente, a terceira perspectiva, é a de que o ungido, ao sê-lo por Yahweh, era dotado de capacitação divina que o acompanhava em seu ofício (1Sm 10.6; 16.13). Essa capacitação divina traduz-se na figura de um governante justo e cheio do Espírito (Is 9.1-7; 11.1-5; 61.1).<sup>39</sup>

O substantivo *mashiah* ocorre apenas 38 vezes no Antigo Testamento. Destas, ocorre 4 vezes no Pentateuco, e todas no livro de Levítico: cap. 4.3, 5, 16 e 6.15. Aqui, em Levítico, os sacerdotes é que são ungidos, mas parece não se tratar de um costume antigo. Muitos atribuem ao texto uma data pós-exílica, num período em que a única autoridade e liderança sobre o povo de Israel eram os sacerdotes. Nos livros da história profética ou deuteronomista de Israel, o termo ocorre 17 vezes, porém só ocorre nos livros de 1 e 2 Samuel e faz referência ao rei como o *mashiah* em 16 vezes, 1Sm 2.10, 35; 12.3, 5; 16.6; 24.7(2x), 11; 26.9, 11, 16, 23; 2Sm 1.14, 16; 19.22; 22.51; 23.1, e uma vez, em sentido fora da esfera do sagrado, de se passar óleo num escudo, 2Sm 1.21. Nos livros de Josué e Juízes não há registro da ocorrência do termo. Porém, em Juízes 9.8 e 15, usa-se a raiz *mashah* referenciado a um ritual de unção de alguém para uma função especial, no caso, a de rei.

Nos livros poéticos e sapienciais, *mashiah* ocorre 13 vezes, com maior concentração no livro dos Salmos, ao todo 10 vezes, e todas com relação à figura do rei: Sl 2.2; 18.51; 20.7, 28.8; 84.10; 89.39, 52; 105.15; 132.10, 17. Em Lamentações

---

<sup>39</sup> HAMILTON, Victor P. מָשִׁיחַ . HARRIS, R. Laird (org.) **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, pp. 884-885.

4.20 o termo aparece 1 vez, também indicando a figura do rei. Nos livros das Crônicas aparece duas vezes, em 1Cr 16.22 e 2Cr 6.42, ambos indicando a figura do rei.

Nos profetas, o termo ocorre 4 vezes. Em Habacuque 3.13 e Isaías 45.1 indicando a figura do rei, e inclusive um rei estrangeiro. Em Daniel o termo ocorre duas vezes, em 9.25 e 26. Nos dois textos de Daniel, é difícil estabelecer a relação do termo. Para Sicre, ali os textos devem referir-se provavelmente aos sumo-sacerdotes Josué e Onias.<sup>40</sup>

Embora haja informações de que no Antigo Oriente tanto pessoas quanto objetos eram ungidos,<sup>41</sup> percebe-se até aqui que o termo bíblico *mashiah* é praticamente usado no Antigo Testamento como um sinônimo para “rei”. E, com exceção de duas menções a reis estrangeiros relacionados com *mashiah*, Hadad (1Rs 19), e Ciro (Is 45.1), o termo *mashiah* parece referir-se em particular à dinastia davídica a partir da observação de que o oráculo de Natã estabeleceu a esperança de Israel na descendência davídica, tornando cada rei dessa dinastia um alvo de esperança para realização dos desígnios de Yahweh.<sup>42</sup> Assim, parece que a ideia do Messias não está só ligada à figura do rei, mas é a figura do rei à que se refere quando se usa o termo *mashiah* na maioria das ocorrências do Antigo Testamento. E é essa intercambialidade que interessa à pesquisa e a conduz em direção à compreensão da ideologia real no Antigo Oriente.

---

<sup>40</sup> SICRE, 2000, p. 276.

<sup>41</sup> MOWINCKEL, Sigmund. **El que ha de venir:** Mesianismo y Mesias. Madrid: Ed. Fax, 1975, pp. 4-5.

<sup>42</sup> SAWYER, John F. A. Messiah. METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michael D. (eds). **The Oxford companion to the Bible.** New York: Oxford University Press. 1993, p. 514. BONNARD, Pierre-Emile; GRELOT, Pierre. Messias. LÉON-DUFOUR, Xavier et all. (eds) **Vocabulário de Teologia Bíblica.** Petrópolis: Vozes, 1972, p. 579.

### 1.2.2 O rei nos povos vizinhos

A monarquia israelita como instituição sociológica não foi uma novidade no Antigo Oriente Médio. Os antigos impérios já se constituíam monarquicamente desde muito antes. Por isso não se pode ignorar possíveis influências e pontos de convergência que Israel pode ter assimilado das tradições dos povos vizinhos. Parece evidente que as possíveis assimilações e convergências não se condensam a ponto de gerar a possibilidade de uma comparação rigorosa entre os modelos monárquicos. Porém, a detecção da monarquia, de ideais ou pensamentos em torno dessa instituição e de seu principal personagem, o rei, entre os povos vizinhos de Israel pode fornecer tanto uma pré-história da monarquia dos tempos bíblicos como pré-configurações para a mesma.

#### 1.2.2.1 No Egito

A monarquia egípcia remete a um tempo que antecede até mesmo o Estado, pois constata-se períodos em que houve várias linhagens reais. Porém, em todos os períodos da história antiga do Egito era inconcebível a unidade do Estado sem a figura de um único rei soberano sobre todo o país. Nisso configura-se a impressão de que, sem o rei que ordena o Estado, só poderá haver o caos. Neste sentido, a responsabilidade de manter a ordem no mundo recaía sobre Faraó que, ao mesmo tempo homem e divino, representava a encarnação de toda a comunidade egípcia. Nesta relação entre o Faraó e os deuses, aquele deveria prestar culto diário e/ou eleger sacerdotes para exercerem esta função perante a divindade. Neste culto diário era estabelecida uma relação de troca em que o povo egípcio (representado

por Faraó) oferecia bebida, roupas, alimento e outros produtos humanos em troca de vida estável e próspera, bem como por sucesso em batalhas contra inimigos. Nota-se a enfática relação de troca que se estabelece entre o humano e o divino, o que não significa, porém, uma diminuição pejorativa de posições, visto que, no mito de criação, assim como os deuses, os humanos também procediam do demiurgo, o criador, aquele que “trouxe luz aonde reinava a escuridão primordial.”<sup>43</sup>

Ciro F. Cardoso afirma que os deuses “até os filhos de Geb e Nut, aparecem como hipóstases do demiurgo”, porém, daí em diante, em sua relação com os humanos, ocorre o ideal de uma encarnação de Hórus no faraó, mas, sem estabelecimento de relações de paternidade/maternidade.<sup>44</sup>

E, religiosamente, o rei era dependente do sistema de crença politeísta, no qual a singularidade do rei diante da diversidade de deuses ganhava muita relevância. Isso separava o rei do restante do povo e até mesmo da elite, uma vez que se nota a tendência de só se retratar junto às divindades integrantes da realeza. Assim, como consequência do “decoro”, nas palavras de Baines, o rei assumia diante dos deuses as funções de subordinados que eram desprovidos da dignidade real para se apresentarem aos deuses.<sup>45</sup>

Nas antigas cártulas de titulação do governo egípcio, os reis eram apresentados nas comunicações oficiais por todo o Estado a partir de uma forma básica de cinco elementos assim dispostos: Hórus; Duas Damas; Hórus Dourado; Rei Dual; Filho de Rá. Esses elementos podem ser divididos em duas categorias. Aqueles que destacam e concentram-se no poder político do rei: Hórus, Duas Damas e Hórus Dourado. Há aqueles que destacam e concentram-se nas

---

<sup>43</sup> COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá**: as origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Cia. das Letras, 1996, p. 19.

<sup>44</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, múmias e ziggurats**: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 29.

<sup>45</sup> BAINES, John. A Realeza egípcia antiga: formas oficiais, retórica, contexto. DAY, 2005, pp. 379-381.

complexas manifestações divinas sobre o rei, as quais se fazem para o povo, a fim de estabelecê-lo como limitada manifestação divina.<sup>46</sup>

Dos elementos de titularidade destacam-se os dois últimos, Rei Dual e Filho de Ra, cujos exemplos textuais demonstrarão como se pensava sobre o rei como uma manifestação divina. Nos elementos Rei Dual e Filho de Rá, na titularidade de Sheshonq I, diz:

**Rei Dual:** senhor das duas terras, possuidor de força de braço: Hedjkheperresatepnare (= O Único Branco do início da existência de Ra, a quem Ra escolheu):  
**Filho de Ra,** de seu corpo: Sheshonq, querido de Amum.<sup>47</sup>

No elemento Filho de Rá, na titularidade de Tutmósis VI, diz **“Filho de Ra:** Tutmósis, O Que Aparece das Aparições (epíteto extra opcional); querido de Amon-Ra, a quem foi concedida a vida como Ra”.<sup>48</sup>

Na titularidade de Ptolomeu VIII Evergetes, embora já no período tardio dos ptolomeus, ainda se encontra a estrutura de cinco nomes, e nos elementos Rei Dual e Filho de Rá diz:

**Rei Dual:** Herdeiro dos Deuses que e manifestam, a quem Ptá escolheu, que desempenha o *ma'at* de Ra, imagem viva de Amum;  
**Filho de Ra:** Ptolomeu, que ele viva para sempre, querido de Ptá; junto com a esposa, a Rainha, Senhora das Duas Terras: Cleópatra; os Dois Deuses Eficientes (Evergetes grego).<sup>49</sup>

Nas declarações de titularidade acima, podem ser notadas duas frases frequentes e que ocorrem relacionadas com frequência. As expressões “foi concedida a vida” e “querido de” são exemplos primitivos de como se constituem as relações entre a divindade e o rei na concepção antiga. O rei é descrito dependente dos deuses para a vida e para as condições de vida, e, conseqüentemente, o povo é

<sup>46</sup> BAINES, 2005, pp. 22-25.

<sup>47</sup> BAINES, 2005, p. 23.

<sup>48</sup> BAINES, 2005, pp. 22-23.

<sup>49</sup> BAINES, 2005, pp. 23-24.

dependente do rei. Os estrangeiros derrotados pelo rei e tomados pelos caos dependem dele e imploram ao rei o “sopro da vida”. A existência é entendida como dependente dos deuses e está ligada ao *status* cósmico e político da ordem. A figura do rei é frequentemente retratada como mediadora desta ordem enquanto detêm nas mãos os hieróglifos da vida. A expressão “querido de” se dá sempre do maior para o dependente, e, por muito tempo, só os reis eram os amados dos deuses. A ideia de “vida” concedida pelos deuses ao rei e deste aos humanos concentra-se em torno do ar, palavra idêntica em egípcio a palavra sopro.<sup>50</sup>

A provisão do rei aos súditos não se limita apenas no “sopro da vida” como fundamento da ordem cósmica, mas também se estende à ordem política desde a subsistência até a justiça. Na instrução de Amenemés I a seu sucessor Sesóstris I, há a proclamação de que Amenemés foi mais generoso em alimentos depois da calamidade do que a própria inundação do Nilo, que, aliás, enquanto personificação divina, colabora com a honra de Amenemés “Fui criador de grãos, querido de Neper (o deus dos grãos); E a inundação do Nilo exaltou-me em cada vastidão de terra”.<sup>51</sup>

Na estela de Semna e Uronarti do rei Sesóstris III há um texto exortativo para a defesa da justiça: “sou um rei que fala e age [...] que não dorme com um problema para resolver; que se preocupa com os pobres e defende os humildes, (mas) que não é brando com o inimigo que o ataca;[...]”.<sup>52</sup> Embora tenha um tom panfletário em prol da figura do rei e pareça convencer os súditos de suas capacidades e qualidades, a realização da justiça é ao mesmo tempo função do rei e aspiração dos súditos. Interessante é que nessa proclamação não ocorrem as reivindicações divinas para o rei.

Na estela da Grande Esfinge há relatos das façanhas de Amenófis II, em

---

<sup>50</sup> BAINES, 2005, pp. 25-27.

<sup>51</sup> BAINES, 2005, pp. 35-36.

<sup>52</sup> BAINES, 2005, p. 38.

que este é retratado com desempenho super-humano desde a função de remador num enorme navio que precisava de 200 remadores para impeli-lo e que Amenófis conduziu o navio sozinho por 15 quilômetros, até a de arqueiro que derrubou uma fileira de alvos de bronze de 7,5 cm de espessura. Se diante de narrativa assim os súditos consideravam o rei com poderes divinos ou a encaravam como uma hipérbole de exaltação da realeza, não é possível saber, mas certamente fica evidente que o rei era figura que não podia ser comparado às pessoas comuns.<sup>53</sup>

A figura do rei no Egito por muitas vezes se dividia entre um ocupante de cargo vivo que realizava o culto e um beneficiário divino do culto de seus adoradores. O *status* alcançado era sustentado tanto pelo valor moral quanto pelas proezas, em que as ideias a respeito do rei eram apresentadas menos em termos políticos e mais em relação à ordem do cosmo e à missão do rei e da elite de manter, interpretar, transmitir e intensificar a civilização que personificava essa ordem. A missão do rei tinha no templo um símbolo fundamental em que os baixos relevos mostravam como a ordem era mantida através de ícones do rei destruindo ritualmente os inimigos. Para o povo, os deuses dos templos representavam uma presença tanto régia quanto divina, pois, a convenção de que o rei era a única pessoa do mesmo nível que os deuses, e, portanto, o único oficiante aos deuses.<sup>54</sup>

Uma inscrição declara que a ordem do cosmo foi constituída pelos deuses que confiaram aos reis para que estes a mantivessem perpetuamente. Em uma das partes da inscrição, declara-se que o deus Sol estabeleceu a figura do rei com uma missão, e tanto os deuses quanto os súditos se alegram quando o rei cumpre sua missão. A ordem cósmica se estabelece sob o conceito da *ma'at*, que é a noção fundamental positiva que personifica ideias de sociabilidade, preocupação pelos

---

<sup>53</sup> BAINES, 2005, p. 38.

<sup>54</sup> BAINES, 2005, p. 44.

outros e a manutenção de redes sociais através das gerações.

Ra colocou o rei N  
Na terra dos vivos  
Para sempre

Para julgar a humanidade e propiciar os deuses,  
Para realizar a ordem (*ma'at*) e destruir a desordem (*izfet*)...

A elite alegre-se quando o vê,  
E os súditos fazem uma dança de celebração,  
Em sua forma como um jovem.<sup>55</sup>

Baines citando J. Assman diz que a evocação pelo rei da ordem geral consiste numa “religião primitiva” egípcia que é circunscrita numa civilização única e não pode ser separada da ordem social dessa sociedade, enquanto que em Israel a realeza não tem a aceitação natural da autoridade real nem a inserção cósmica da realeza.<sup>56</sup> A divindade é muito mais dominante que as divindades egípcias. Não há no Egito, também não em outras sociedades do Antigo Oriente Médio, uma hostilidade à realeza que se compare à israelita.<sup>57</sup>

No Egito, a ideologia real considerava geralmente o rei como um perfeito parceiro subalterno dos deuses e intermediário em relação à humanidade. Em contraposição a essa concepção genérica, a Crônica Demótica, já do período ptolomaico, expressa um conjunto de oráculos que predizem um fim prematuro para a maioria dos reis das últimas dinastias egípcias e esperam um soberano que virá de Heracleópolis para devolver a prosperidade ao país.<sup>58</sup> A expectativa do rei que vem de Heracleópolis tem um antecedente profético em Palavras de Nefertiti, onde a

---

<sup>55</sup> BAINES, 2005, p. 45.

<sup>56</sup> BAINES, 2005, pp. 48-49.

<sup>57</sup> WENTW, E. F. **Letters from Ancient Egypt**. Atlanta: Scholar Press, 1990, p.183.

<sup>58</sup> JOHNSON, J. The Demotic Chronicle as a Statement of a Theory of Kingship. **JOURNAL OF THE SOCIETY FOR THE STUDY OF EGIPTIAN ANTIQUITIES** - vol 13. 1983, pp. 61-72.

escatologia era realizada e o esperado era Amenófis I, da XII dinastia.<sup>59</sup>

Apesar de o rei salvar o país da ameaça do caos, essa vitória e esse estabelecimento da ordem eram elementos centrais no papel do rei egípcio e por isso geralmente eram voltados para o presente e não objetivos futuros. Com exceção da Crônica Demótica e de alguns textos do período greco-romano, a ideologia egípcia não imaginava um redentor escatológico que devolveria o mundo a um estado perfeito. Os valores sociais eram incorporados de maneira preventiva e legitimadora pela realeza egípcia. Um pouco diferente da sociedade israelita, que, em oposição aos povos vizinhos, aspirava a missão de instaurar uma comunidade e *etos* ideais.<sup>60</sup>

#### 1.2.2.2 Na Mesopotâmia

A região da Mesopotâmia antiga compreende, para o estudo da questão, as regiões do extremo sul da planície dos rios Tigre e Eufrates, a antiga Suméria do III milênio a.C., na parte central e norte, e, também abrangendo um pouco da antiga Suméria, a Babilônia de 2000-539 a.C.; e a Assíria no alto do rio Tigre de 2000-612 a.C. A diversidade é esperada nesses redutos culturais que por si só não parecem constituir um extrato cultural unitário para a grande região. Para Lambert, um aspecto dessas três culturas era comum: a ideologia real era concebida com governantes dotados de autoridade expressa dos deuses e que deviam criar uma terra próspera e bem administrada. Isso pode ser reforçado pelos documentos de origem real que declaram que esse objetivo foi alcançado. Como a maioria dessas declarações são oriundas do palácio, não se pode chegar a saber até que ponto os

---

<sup>59</sup> PARKINSON, R. B. *The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 B.C.* Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 131-143.

<sup>60</sup> BAINES, 2005, pp. 52-55.

súditos concordavam com essa avaliação.<sup>61</sup>

A Suméria era formada por cidades-estados em que um deus principal era o protetor e, conseqüentemente, o poder supremo naquele estado. As cidades tinham um ou mais templos onde as divindades, na forma de estátuas, moravam. Os templos praticamente movimentavam a economia das cidades, possuindo terras para plantio e rebanhos. Também geravam muitas funções e empregos na cidade sob uma superestrutura teocrática. O deus protetor tinha no templo uma estrutura familiar e era servido por cortesãos, recebia duas refeições diárias, roupas, e tudo o que as pessoas ricas podiam dispor naquela época e região. O rei da cidade, o chamado *lugal* ou *sarru*, era como uma espécie de capataz das propriedades dos deuses.<sup>62</sup>

Sob o sistema de cidades-estados da antiga Suméria, era comum que algum rei conquistasse outras cidades. Pelo fato dele ter estreita ligação com a divindade protetora da sede do seu trono, sua ligação com os deuses das cidades conquistadas era bem menor, para não correr o risco de ofender seu verdadeiro protetor. Assim, idealmente o rei estava subordinado à divindade principal e era responsável, perante essa divindade, pela administração justa e eficiente da cidade. Não se pode afirmar que esse ideal chegava à realidade, mas a ideologia certamente perdurou por muito tempo.<sup>63</sup>

Durante a dinastia acádica na Suméria, houve pelo menos duas inovações importantes: a descentralização do templo e transferência de parte de sua importância na cidade para o palácio, e a divinização do rei. Sargão, por volta de 2350 a.C., deu início a um *etos* régio de poderio e força à nova dinastia. Ao desenvolver sua nova capital, Ebla, estabeleceu-a como centro econômico

---

<sup>61</sup> LAMBERT, W. G. A realeza na antiga Mesopotâmia. DAY, 2005, pp. 57-58.

<sup>62</sup> LAMBERT, 2005, p. 59.

<sup>63</sup> LAMBERT, 2005, pp. 60-61.

internacional, talvez com o intuito de pôr em vigor um monopólio régio. Naram-Sin, o quarto rei da dinastia acádica, recebeu um templo em sua honra depois que os moradores de Acad suplicaram a um grupo de importantes deuses: “Ishtar em E’anna; Enlil em Nipur; Dagan em Tuttul; Ninhursaga em Kish; Ea em Eridu; Sin em Ur; Shamash em Sipar e Nergal em Cuta; para que Naram-Sin fosse o deus da cidade de Acad.”<sup>64</sup> A realidade dessa concepção pode ser percebida num baixo-relevo de uma estela em que o rei usa os chifres de divindade na cabeça enquanto derrota os inimigos.<sup>65</sup>

A terceira dinastia de Ur, de 2113-2004 a.C., trouxe uma nova reflexão sobre a dinastia. Com a derrocada da dinastia acádica e o levante dos guteus do Curdistão, surgiu um problema teológico. Por que os deuses permitiram que os bárbaros guteus dominassem e profanassem o país todo? Em Ur chegou-se à resposta de que Naram-Sin havia ofendido o principal deus sumério, Enlil, e por isso os guteus foram usados para punir o país. A nova dinastia de Ur tinha como propósito não repetir os pecados da dinastia acádica e reconstruir o que os guteus destruíram. Foi uma tentativa de restaurar os bons valores sumérios antigos. Mas, diferente do passado, agora só um soberano governava o país a partir de Ur. Do passado mesmo, somente restou a devoção e a preocupação com os deuses. O *etos* das cidades-estados foi mantido por soberanos que se preocupavam com o bem-estar dos deuses e agiam com piedade e benevolência. Nem tudo o que a dinastia acadiana fez foi deixado de lado. Um certo imperialismo obteve espaço na dinastia de Ur e seus governantes eram divinizados e tinham santuários em sua honra.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> LAMBERT, 2005, p. 62.

<sup>65</sup> FRANKFORT, H. **The Art and Architecture of the Ancient Orient**. Harmondsworth: Penguin Books, 1954, PI 44.

<sup>66</sup> LAMBERT, 2005, p. 63.

A terceira dinastia de Ur durou pouco, apesar de ser bem intencionada. Um movimento de amorreus do deserto da Síria acabou se tornando uma ameaça e, com a ajuda dos elamitas, acabaram por derrotar as forças de Ur. Com a seguinte retirada dos elamitas, a maior parte da antiga Suméria passou a ser governada por amorreus. Como resultado, a terra tornou a ser constituída por cidades-estados, devido ao grande número de líderes tribais. E logo alguns dos soberanos das cidades-estados começariam a almejar uma condição de novo império. Hamurabi foi quem transformou Babilônia de cidade-estado em capital da Mesopotâmia meridional.<sup>67</sup> A divinização dos reis cessou, talvez porque os amorreus não fossem favoráveis a essa ideia. Os templos permaneceram como centros econômicos, mas a economia privada floresceu pela tolerância ou pelo incentivo dos amorreus. O dever do rei de reinar com sabedoria, justiça e eficiência, sob a égide de certos deuses, continuou como antes. O aparecimento do conceito de direito divino à realeza baseado em determinada linhagem foi uma inovação surgida na Babilônia.<sup>68</sup>

Na dinastia babilônica tardia, 626-539 a.C., a realeza não se apresenta claramente explicada. Os reis alardeavam sua dependência em relação aos deuses e eram “pastores”, com as responsabilidades em relação aos súditos que essa palavra subentende. É dos textos rituais que chegam as informações mais claras da realeza babilônica tardia. Os textos recuperados são de bibliotecas assírias e de cópias babilônicas do tempo dos selêucidas ou partos, e provavelmente foram compostos depois de 1000 a.C. Neles encontram-se registros de rituais realizados até a queda da Babilônia pela coalizão medo-persa em 539 a.C. Numa das tabuinhas, é descrito o ritual da humilhação anual do rei da Babilônia perante o deus protetor da cidade. Então, na primeira parte do ritual, o rei é despojado das insígnias

---

<sup>67</sup> LAMBERT, 2005, pp. 63-64.

<sup>68</sup> LAMBERT, 2005, p. 65.

reais e esbofeteado. Na segunda parte, uma série de bênçãos fazem a contrapartida da humilhação, caso o rei tenha sido aprovado pela divindade em sua humilhação.<sup>69</sup>

A figura do rei, na cultura mesopotâmica, não tinha tanto peso e poder quanto no Egito. Um exemplo desta questão é que o rei não era divino e chegava-se aos deuses como um humano. O rei, então, era o representante natural do povo que governava diante dos deuses. De acordo com Norman Cohn, apesar de os reis mesopotâmicos raramente terem sido divinizados, eram pelo menos escolhidos pelos deuses, como que homens predestinados ao trono de uma realeza perene e originária dos deuses.<sup>70</sup> Essa concepção do ocupante temporário do trono divino fortalece a relação de dependência do humano ao divino, e dificulta, mas não impossibilita, a divinização do rei.

Na Babilônia, porém, havia uma estrada processional para Marduque, usada no festival de ano novo. Estas estradas triunfais estavam preparadas para um deus ou seu vice-rei, o rei. Estas estradas imponentes eram símbolos do poder e domínio babilônico. Estas foram chamadas “as estradas dos deuses”.

Stummer cita um texto Acadiano que fala da *Via Sacra* da Babilônia, o retorno de Marduque de Elam.<sup>71</sup> Westermann apresenta uma tradução.<sup>72</sup>

Da hostil Elam ele entrou em uma estrada de jubilação,  
um caminho de alegria.... de sucesso para Su-an-na.  
O povo da terra viu a sua figura elevada,  
o rei em (seu) esplendor  
apressa-se para sair, (Nabu), filho de Bel,  
você que conhece os caminhos e os costumes.  
Faça bom o caminho dele, renove a estrada dele,  
faça reta o caminho dele, reduza o caminho dele.

<sup>69</sup> LAMBERT, 2005, pp. 67-69.

<sup>70</sup> COHN, 1996, p. 20.

<sup>71</sup> STUMMER, Friedrich. Einige Keilschriftliche Parallelen zu Jes. 40-66. **JOURNAL OF THE BIBLICAL LITERATURE** 45/1926, p. 172.

<sup>72</sup> WESTERMANN, Claus. **Isaiah 40-66: A Commentary**. Philadelphia: Westminster Press, 1969, p. 38.

Neste texto está claro que era Nabu quem tinha que preparar o caminho para Marduque. Assim também que Marduque viajava de Elam para Babilônia porque ele tinha piedade de sua cidade.<sup>73</sup>

Muitos reis e governantes foram chamados e designados pelos deuses. A respeito de Hamurabi, está escrito “Hamurabi, o pastor, chamado por Enlil, sou eu; o único que faz fartura e abundante riqueza”.<sup>74</sup> Num documento egípcio da décima nona ou vigésima dinastia, (1.350-1.100 a.C.) refere-se a um rei ideal “Ele é um vaqueiro de todos os homens. O mal não está no coração dele. Embora os rebanhos dele possam ser pequenos, mesmo após um dia exaustivo tem carinho com eles.”<sup>75</sup>

Nesta relação entre deuses e humanos, o rei ocupa a posição de servo dos deuses, não de auxiliar trabalhando com o intuito cósmico de reduzir o caos, mas de intermediar suas relações com os humanos. O rei devia conhecer a vontade dos deuses e cumpri-la na terra. Como representante dos humanos diante dos deuses, devia governar em conformidade com as leis dadas por eles.<sup>76</sup> Neste sentido, a ordem estabelecida no mundo, dada pelos deuses, deveria ser aceita, e a relação de recompensa (bênção X maldição) era estabelecida através de uma plataforma bastante prática, que se dava no cumprimento de ritos e de padrões morais e éticos.

As regras e normas eram ditadas pelo conselho dos deuses para o cumprimento de seus servos. Essas leis podiam ser recebidas através de oráculos, de sonhos e visões. Desta forma o rei era dependente e subordinado dos deuses como um “servo”, e a divindade era seu “senhor” e “rei”. Como servo, o rei estava numa posição que indicava uma missão a ser cumprida a partir do mandato divino.<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> STUMMER, 1926, p. 172.

<sup>74</sup> PRITCHARD, J. B. (org). **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**. Princeton: Princeton University Press, 1955, p. 164.

<sup>75</sup> PRITCHARD, 1955, p. 443.

<sup>76</sup> MOWINCKEL, 1975, p. 43.

<sup>77</sup> MOWINCKEL, 1975, p. 44.

E o rei era o representante do povo diante dos deuses e o responsável pelas relações entre deuses e povo. Conseqüentemente, no âmbito religioso, cabia ao rei a função de expiar e purgar os pecados do povo, e submeter-se aos ritos propiciatórios. Mowinckel diz que era possível até que o rei tivesse que morrer vicariamente pelos pecados e impurezas do povo, sendo por essa razão que os assírios tinham um “rei substituto” para os momentos em que a nação enfrentava sérias ameaças. Afim de evitar o desastre, o rei era “sacrificado” e substituído. Isso, para Mowinckel, poderia ser um resquício da antiga concepção do rei como homem cheio de *mana*, que leva consigo a segurança e a prosperidade para o povo e, à medida que perde este poder, deve ser morto e substituído.<sup>78</sup>

Observa-se, na religião mesopotâmica, uma dinâmica diferenciada em relação ao Egito. Uma ligação de igualdade perante os deuses entre rei e súditos é estabelecida, retirando, assim, da dimensão terrestre a figura animada de um deus, ou seja, a única relação que se tinha com o divino era, ou através dos ritos e símbolos das divindades, ou através dos mitos e orações. Não havia no Egito, a possibilidade de um humano conversar pessoalmente com o deus (que era representado pelo Faraó), mas a relação era estabelecida em bases de uma grande diferenciação entre os deuses e os humanos. Um exemplo: Marduque criou os humanos para servirem no lugar dos deuses, permitindo, assim, uma vida sem trabalho para os deuses. Isso implica dizer que a relação que se estabelece entre a divindade e o humano, na religião mesopotâmica, é de Criador X criatura; Senhor X servo.

Na Assíria, a organização do Estado era relativamente própria em alguns aspectos, porém, influências dos vizinhos da região baixo-mesopotâmica são

---

<sup>78</sup> MOWINCKEL, 1975, p. 44.

detectadas em várias condições. Marcante na história assíria é a sua fama advinda das conquistas militares, e a figura do rei, ao que parece, não ocupava uma posição similar à antiga Suméria e Babilônia. Embora o rei governasse, era provavelmente oriundo da aristocracia militar. Isso significa que, enquanto o rei governava de acordo com as expectativas da aristocracia, era apoiado e mantido no trono, ao passo que quando frustrava os anseios aristocráticos, tinha que lidar com o descontentamento que invariavelmente culminava na sua deposição do trono. A sucessão dinástica, por esse motivo, era muito difícil, e o herdeiro do trono só ascendia ao trono caso a aristocracia também o apoiasse. O bem-estar do Estado ameaçado era motivo para intervenção aristocrática no governo do rei. Essa ideia pode ser reforçada pelo papel desempenhado pela religião na concepção da ideologia monárquica assíria.<sup>79</sup>

Embora o trono dependesse bastante do apoio da aristocracia, a religião também oferecia seu apoio e contribuição à ideologia real assíria. Um pouco diferente da Babilônia, na Assíria, o deus principal Assur, por sua adaptação a características de outros deuses mais pessoais, acabou sendo imaginado como o rei da terra de Assur e das cidades que compunham o reino, apesar de as cidades terem seus deuses protetores particulares. Parece que, na Babilônia, Marduque não era visto em geral como o deus nacional, mas como o deus da capital Babilônia e, por isso, em várias cidades era preterido pelo culto ao deus local. As inscrições assírias declaram Assur como o Rei, e o rei humano é seu regente. No hino de coroação de Assurbanipal diz o seguinte “Assur é rei. Assur é, na verdade, rei, Assurbanipal é [o] [...] de Assur”. Apesar da condição ilegível da expressão que qualifica Assurbanipal em relação a Assur, o sentido pode ser compreendido a partir

---

<sup>79</sup> LAMBERT, 2005, pp. 70-71.

da antiga tradição suméria.<sup>80</sup>

De forma geral, na Mesopotâmia é notável que a figura do rei é concebida como alguém designado pelos deuses para governar de maneira ideal de modo que tanto a divindade quanto os súditos sejam satisfeitos em suas expectativas quanto à administração do rei. Várias inscrições régias mostram, mesmo com um teor propagandístico, que a exigência de que o rei fosse um modelo ideal era constante, e por isso alegam geralmente que tal rei havia respondido satisfatoriamente às esperanças nele depositadas. Assurbanipal recebeu elogios de um escriba chamado Adad-shumu-usur, que descreveu o reinado a partir do modelo considerado ideal:

Assur, [rei dos deuses], designou [o rei] meu senhor para reinar sobre a Assíria, e Shamash e Adad, por seu harúspice fidedigno, confirmaram o rei meu senhor como rei do mundo. Há um belo reinado: dias de segurança, anos de justiça, chuvas bem fortes, cheias possantes, preços baixos. Os deuses são propícios, a religião sobeja, os templos estão bem providos, os grandes deuses do céu e do reino dos mortos são exaltados no templo do rei meu senhor. Os velhos dançam, os jovens cantam. Mulheres e garotas estão felizes exultam. As mulheres casam-se e ganham argolas (para as orelhas). Filhos e filhas nascem, a procriação floresce. O rei meu senhor perdoa aquele cujos crimes o condenaram à morte. Soltaste o prisioneiro sentenciado a muitos anos. Os que estiveram doentes muitos dias recuperaram-se. Os famintos foram alimentados, os ressequidos foram unguídos com óleo, os nus foram vestidos com trajes.<sup>81</sup>

Adad-shumu-usur, em outra inscrição, provavelmente após Assurbanipal responder aos seus pedidos, reforça os elogios:

O rei, meu senhor, tem tratado os seus servos como um pai trata os seus filhos; desde que a humanidade existe, quem é o rei que tem feito semelhante favor aos seus servos, e qual amigo retornou benefício de maneira semelhante a seu amigo?<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> LAMBERT, 2005, p. 72.

<sup>81</sup> PARPOLA, Simo. **Letters from Assyrian and Babilonian Scholars**. Helsinki: Helsinki University Press, 1993, pp. 177-178. *apud*. LAMBERT, 2005, pp. 73-74. Ver também: PARPOLA, Simo. **Letters from Assyrian Scholars to the kings Esarhaddon and Assurbanipal**. Vol 1. Winonna Lake: Eisenbrauns, 2007, pp. 88-91.

<sup>82</sup> PARPOLA, 2007, p. 93.

### 1.2.3 O rei em Israel

Após a saída do Egito, liderado por Moisés, e a entrada na terra de Canaã comandado por Josué, o povo de Israel, ao se estabelecer na terra, não optou por uma organização monárquica. Formou uma liga de tribos comparada ao modelo anfictiônico em que a liderança anciã das tribos e os juízes governavam as tribos de Israel.<sup>83</sup> No Antigo Testamento, a liderança das tribos fica mais evidente na figura dos juízes. A expressão hebraica *shofetim* traduzida nas bíblias de língua portuguesa por juízes, pode ser entendida também como governantes e/ou libertadores. O livro de Juízes relata a função dos *shofetim*, tanto no exercício do juízo legal, no exemplo único de Débora Jz 4.5, quanto no exercício militar na resistência e libertação do jugo dos inimigos nos relatos da maioria dos chamados juízes, inclusive Débora. Porém, também no Antigo Testamento o termo *shopet* e o derivado plural *shofetim* carrega a conotação de governante como em Is 16.5, 40.23; Os 7.7; Am 2.3; Dn 9.12; Sl 2.10, 148.11. O paralelo acadiano *shapitum* foi usado para designar um oficial da cidade de Mari com a função de governar a cidade, administrar a justiça e seu líder militar em campanhas militares na defesa da cidade.<sup>84</sup> De origem fenícia, o termo púnico *suffetes* referia-se a magistrados que acumulavam autoridade política e judiciária.<sup>85</sup>

A sombra de um rei sobre as tribos de Israel já havia passado pelo período dos juízes. Pelo menos o assunto parece ter ocorrido e é refletido nas narrativas referentes aquela época. O capítulo 9 de Juízes narra a tentativa frustrada de

<sup>83</sup> BRIGHT, John. **História de Israel**. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 1978, pp. 207-214

<sup>84</sup> WOOD, Leon. **Distressing Days of the Judges**. Grand Rapids: Zondervan Publishing Corporation, 1975, pp. 4-5. Também: WONG, Gregory T. K. *Judges*. BURGE, Gary M.; HILL, Andrew E. (eds) **The Baker Illustrated Bible Commentary**. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2012, e-book.

<sup>85</sup> LIPINSKI, E. *suffetes*. LIPINSKI, E. (org). **Dictionnaire de la Civilization phénecienne et punique**. Turnholt: Brepols, 1992, p. 429. *apud*. DAY, John. A herança cananéia da monarquia israelita. DAY, 2005, p. 77. LEWIS, Arthur. **Judges-Ruth**. Chicago: Mood Bible Institute, 1979, p. 11.

Abimeleque de instalar sobre as tribos o regime monárquico. O chamado apólogo de Jotão, Jz 9.7-21, é uma resposta negativa à tentativa de Abimeleque e um alerta sobre o significado de mudanças sócio-estruturais que poderiam advir com a monarquia. A ideia de um rei com poder e autoridade de caráter absoluto sobre o povo estabeleceria uma nova organização social, porém não desconhecida.

O Estado instituído na figura do rei como o regente divino representava a perda de autonomia das tribos e o enfraquecimento da ética solidária em tempos de crise. A centralidade arbitrária dos interesses do povo na figura do rei convertia-se, através do soberano, nos interesses do Estado por ele representado e governado. Estado e rei poderiam facilmente ser confundidos e fundidos numa estrutura, cujo absolutismo levaria a uma religião oficial que legitimaria o Rei e o Estado.<sup>86</sup>

A narrativa de 1Sm 8 descreve os motivos e como se deu a escolha do povo de Israel pela troca do modelo de organização tribal para a fundação da monarquia. Nas palavras dos líderes do povo a Samuel, a ameaça constante dos filisteus leva o povo a buscar no modelo de monarquia igual a dos povos vizinhos, moabitas, amonitas, arameus e pelas cidades dos filisteus, uma alternativa para a resistência e a vitória sobre os inimigos que tentam conquistar a terra cananéia. Portanto, é certo dizer que Israel obteve dos povos vizinhos, particularmente cananeus, um pouco antes do período dos impérios assírio e babilônico, o modelo para sua monarquia. Saul foi escolhido e aclamado pelo povo para ser o seu primeiro rei após a unção de Samuel, 1Sm 10.1. Interessante é que, em 1Sm 9.16, Yahweh instrui Samuel sobre Saul e lhe diz para ungi-lo por comandante ou príncipe *nagid*, e descreve a missão que Saul deveria desempenhar: livrar Israel da ameaça dos filisteus, a exemplo dos

---

<sup>86</sup> GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias do Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007, pp. 195-204.

líderes carismáticos anteriores, os juízes.<sup>87</sup>

O governo de Saul caracterizou-se por um modelo de transição do tribalismo para a monarquia. Na sequência, com Davi e Salomão, foi estabelecida a primeira sucessão dinástica. Houve, a partir desse fato, a consolidação da monarquia em Israel. Apesar da cisão em dois reinos após a morte de Salomão, numa clara demonstração de descontentamento com a falta de espaço no governo dinástico, as Tribos do Norte não rejeitaram o modelo monárquico sediado em Jerusalém, apenas a estrutura de poder em torno da dinastia davídica. Parece que no norte a figura do rei dependia em muito do apoio das lideranças, enquanto no sul, a dinastia davídica era solidificada desde o alto prestígio de Davi sobre o povo e a fidelidade da maioria da corte, 1Rs 1, e despeito das tentativas de interrupção.<sup>88</sup>

A divisão do Estado de Israel trouxe enfraquecimento e tensão nas relações dos dois reinos. E o distanciamento quanto aos ideais monárquicos, das concepções religiosas e dos rumos históricos de cada um, fez com que houvesse, conseqüentemente, a busca por uma avaliação sobre qual modelo deveria ter maior legitimidade. Embora divididos, os reinos, por um longo tempo, ambos se aperceberam, através dos profetas, como integrantes da mesma tradição. Na perspectiva de um só Deus, Yahweh, era muito difícil equalizar a noção de que havia dois reis instituídos por Yahweh como seus mandatários. Por isso, a ideia da reunião na forma do antigo reinado de Davi dos dois reinos separados encontrou espaço junto às esperanças de um tempo de paz e prosperidade (Am 9.11-15). Após a destruição do Reino do Norte pelo império assírio em 722 a.C., a noção de que a monarquia davídica gozava de privilégios diante de Yahweh provavelmente ganhou força e convergiram-se nela boa parte das esperanças messiânicas. Isso pode ser

---

<sup>87</sup> VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003, pp. 117-121.

<sup>88</sup> VAUX, 2003, pp. 121-123.

visto na proeminência das promessas davídicas relacionadas nos textos das esperanças messiânicas.

Davi foi ungido ainda quando Saul era rei sobre as tribos de Israel, e, ao contrário de Saul, sua escolha partiu propriamente de Yahweh, sem o conhecimento, participação ou consentimento do povo. Após a morte de Saul, a futura divisão dos reinos pode ser prevista literariamente na entronização e unção de Davi, primeiro sobre Judá (2Sm 2.4), depois sobre Israel (2Sm 5.3). A subida ao trono de Davi se dá pelo caráter carismático, mas ao mesmo tempo é o fim desse tipo de escolha da parte de Yahweh e conseguinte aclamação por parte do povo. O elemento carismático em que o rei é legitimado a partir dos resultados de seu governo é suplantado pela hereditariedade instituída pela promessa de Yahweh feita a Davi através do profeta Natã em 2Sm 7.<sup>89</sup>

#### 1.2.3.1 O papel do rei em Israel

O rei como principal figura num estado monárquico não poderia deixar de ser compreendido a partir de alguns tópicos fundamentais que deveria desempenhar em seu mandato. Já na fundação da monarquia israelita percebe-se um desses tópicos fundamentais. A dificuldade com os povos vizinhos e a ameaça de perder a posse da terra para os filisteus é que levou o povo a optar pela monarquia. Gerstenberger faz referência à atual pesquisa sobre a opção pela monarquia feita pelo povo de Israel como parte de um processo de amadurecimento da organização tribal, de expansão populacional e econômica, que naturalmente levou à monarquia reforçada e precipitada pela necessidade militar.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> SICRE, 2000, pp. 30-31.

<sup>90</sup> GERSTENBERGER, 2007, p. 200. Ver também: SICRE, 2000, p. 30.

O relato de 1Sm 8 seria então uma explicação teológica do início da monarquia que de certa maneira enfraquecia o reinado de Saul e reforçava a escolha de Davi. Com esse projeto teológico é fácil perceber na narrativa de Samuel que Saul aos poucos é descrito como um modelo de reinado reprovado por Yahweh, enquanto que Davi é retratado como o rei que agrada Yahweh com seu proceder.

No aspecto militar, o rei Davi superou em muito seu antecessor Saul, que fora escolhido devido a necessidades urgentes na resistência aos inimigos. Assim como fora com os juízes, os reis também tinham que livrar Israel dos inimigos. As vitórias de Davi, sua capacidade de reunir o povo em suas campanhas, e a confiança que recebia dos soldados e mercenários imprimiu um sentido quase que imperial à monarquia israelita que havia se espelhado no sistema monárquico dos povos vizinhos. O rei, por seus aspectos militares, tratava de estabelecer e treinar um exército profissional, liderar o exército nas guerras, fortificar as cidades e postos estratégicos na defesa do território e do povo. As aspirações imperiais parecem ter sido embaladas pelas proezas de Davi enquanto conquistou e dominou boa parte dos reinos vizinhos.

A monarquia de Saul havia sido requerida para defesa, já a de Davi se solidificava na expansão territorial e política. É certo que as conquistas de Davi ocorreram num período propício devido ao enfraquecimento do antigo império egípcio. Por isso as vitórias de Davi alinhadas com os empreendimentos militares dos reis subsequentes podem ter se tornado justificativas para a compreensão de que o rei, quando vitorioso, era o salvador de Israel (2Rs 13.5; 14.27).

No aspecto judicial a figura do rei de Israel, tanto no norte como no sul, se assemelha à função dos juízes, embora somente Débora é retratada julgando. O rei Saul é desprovido de atividades judiciais no livro de Samuel. Já Davi tem a

administração da justiça bem explorada nas narrativas. Davi chega a julgar a si mesmo na cilada de Natã ao emitir seu juízo sobre o homem rico que tirou proveito do pobre (2Sm 12). A questão da justiça como ofício do rei era tão importante que fez o príncipe Absalão tentar conduzir o povo de Israel a voltar-se contra Davi, requerendo ser mais justo e atencioso que seu pai em 2Sm 15.1-6:

Depois disto, Absalão fez aparelhar para si um carro e cavalos e cinqüenta homens que corressem adiante dele. <sup>2</sup> Levantando-se Absalão pela manhã, parava à entrada da porta; e a todo homem que tinha alguma demanda para vir ao rei a juízo, o chamava Absalão a si e lhe dizia: De que cidade és tu? Ele respondia: De tal tribo de Israel é teu servo. <sup>3</sup> Então, Absalão lhe dizia: Olha, a tua causa é boa e reta, porém não tens quem te ouça da parte do rei. <sup>4</sup> Dizia mais Absalão: Ah! Quem me dera ser juiz na terra, para que viesse a mim todo homem que tivesse demanda ou questão, para que lhe fizesse justiça! <sup>5</sup> Também, quando alguém se chegava para inclinar-se diante dele, ele estendia a mão, pegava-o e o beijava. <sup>6</sup> Desta maneira fazia Absalão a todo o Israel que vinha ao rei para juízo e, assim, ele furtava o coração dos homens de Israel.

Os livros históricos apresentam vários reis exercendo administração da justiça, mas ao mesmo tempo parece ter persistido a administração da justiça junto aos portões das cidades como no antigo modelo tribal. Para Gerstenberger, o imbricamento confuso de pelo menos duas instâncias de juízo, uma do rei e a outra nas portas das cidades, pode significar a desconfiança da imprecisão na competência do rei em administrar a justiça. Um exemplo disso é o caso da vinha de Nabote em 1Rs 21, em que anciãos e nobres da cidade julgam e decidem pela condenação de Nabote. Ao que parece, como o rei Acabe era parte interessada, a justiça ficou a cargo de um conselho que administrou um julgamento corrupto. Aqui a justiça feita não foi aprovada por Yahweh, e o profeta Elias foi levantado para denunciar os feitos dos governantes e anunciar o juízo divino sobre os transgressores e violentos.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> GERSTENBERGER, 2007, p. 207.

Sicre percebe com mais simplicidade as instâncias e as compreende na organização do estado. O rei não pode estar em todos os lugares nem julgar todas as causas, logo, cria tribunais e delega juizes como seus representantes. Logicamente cabia ao rei julgar casos importantes ou instruções dos juizes, e também apelações decorrentes da primeira instância.<sup>92</sup>

No aspecto religioso o rei israelita tem funções sacerdotais seja como oficiante de sacrifícios (Saul em 1Sm 13.9; Davi 2 Sm 6.13, 17, 24.25; Salomão 1Rs 3.4, 14; 8.62-64, 9.25; Jeroboão 1Rs 12.32-33, Acáz 2Rs 16.12-13; Manassés 2Rs 21.4-6), escolha e instrução de sacerdotes (Davi 2Sm 8.17, 15.25; Jeroboão 1Rs 12.31-32; Acáz 2Rs 16.15; Josias 2 Rs 23.4-5), edificador de templos e altares (Saul 1Sm 14.35; Davi 2Sm 7.2, 24.25; Salomão 1Rs 8, 11.7-8; Jeroboão 1Rs 12.28-31; Acabe 1Rs 16.32-33; Joás 2Rs 12.12; Acáz 2Rs 16.10-11; Manassés 2Rs 21.4-6), instaurador de festas e reformador de cultos (Jeroboão 1Rs 12.32-33; Asa 1Rs 15.11-15; Ezequias 2Rs 18.4; Josias 2 Rs 23.4-20).

A ideologia e a teologia real israelita que se impuseram se aproximam muito daquelas conhecidas no Antigo Oriente Médio. Os reis são coroados e ungidos sempre em uma cerimônia religiosa que denota a legitimação, autorização e consagração do rei pela divindade. Na unção real, o indivíduo torna-se “outra pessoa” (1 Sm 10.6). Em Israel o rei não chega a ser divinizado ou compreendido como epifania ou manifestação divina, mas sua especialidade o coloca num patamar acima do povo comum (1Sm 10.23, 16.12; Sl 45.1-5), mas não tão perto da divindade quanto nas outras realezas.<sup>93</sup> Em Israel, o rei também é o mediador entre a divindade e o povo. O rei representa e pode transmitir as bênçãos de Yahweh para o povo da Aliança. Assim, fertilidade, autonomia, justiça e paz são intermediadas

---

<sup>92</sup> SICRE, 2000, pp. 37-37.

<sup>93</sup> SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 275.

pelo rei ao povo através da aliança entre o rei e o povo, pois a fidelidade do rei a Yahweh na observância de suas instruções é teologicamente condição *sine qua non* para a disponibilidade das bênçãos. O rei, por sua fidelidade a Yahweh, participa e, no exercício de seu governo, expressa o governo divino. As suas realizações são realizações divinas, de Yahweh.<sup>94</sup>

Semelhante às concepções monárquicas do Antigo Oriente Médio, em Israel também se compreende como tarefa do rei o compromisso de prezar, estabelecer e conservar o direito e a justiça. Os Salmos reais registram a exigência e necessidade de direito e justiça (Sl 45.7, 82.1-4).

<sup>1</sup> Salmo de Salomão. Concede ao rei, ó Deus, os teus juízos e a tua justiça, ao filho do rei. <sup>2</sup> Julgue ele com justiça o teu povo e os teus aflitos, com equidade. <sup>3</sup> Os montes trarão paz ao povo, também as colinas a trarão, com justiça. <sup>4</sup> Julgue ele os aflitos do povo, salve os filhos dos necessitados e esmague ao opressor. <sup>5</sup> Ele permanecerá enquanto existir o sol e enquanto durar a lua, através das gerações. <sup>6</sup> Seja ele como chuva que desce sobre a campina ceifada, como aguaceiros que regam a terra. <sup>7</sup> Floresça em seus dias o justo, e haja abundância de paz até que cesse de haver lua... <sup>12</sup> Porque ele acode ao necessitado que clama e também ao aflito e ao desvalido. <sup>13</sup> Ele tem piedade do fraco e do necessitado e salva a alma aos indigentes. <sup>14</sup> Redime a sua alma da opressão e da violência, e precioso lhe é o sangue deles. <sup>15</sup> Viverá, e se lhe dará do ouro de Sabá; e continuamente se fará por ele oração, e o bendirão todos os dias. <sup>16</sup> Haja na terra abundância de cereais, que ondulem até aos cimos dos montes; seja a sua messe como o Líbano, e das cidades floresçam os habitantes como a erva da terra. <sup>17</sup> Subsista para sempre o seu nome e prospere enquanto resplandecer o sol; nele sejam abençoados todos os homens, e as nações lhe chamem bem-aventurado... (Sm 72.1-7, 12-17)

A estabilidade e a prosperidade do trono e, por conseguinte, do povo, dependiam da atuação do rei em relação ao direito e a justiça:

São estas as últimas palavras de Davi: Palavra de Davi, filho de Jessé, palavra do homem que foi exaltado, do ungido do Deus de Jacó, do mavioso salmista de Israel. <sup>2</sup> O Espírito do SENHOR fala por meu intermédio, e a sua palavra está na minha língua. <sup>3</sup> Disse o Deus de Israel, a Rocha de Israel a mim me falou: Aquele que domina com justiça sobre os homens, que domina no temor de Deus, <sup>4</sup> é como a luz da manhã, quando sai o sol, como manhã sem nuvens, cujo esplendor, depois da chuva, faz brotar da terra a erva. (2Sm 23.1-4)

<sup>94</sup> GERSTENBERGER, pp. 218-220.

<sup>14</sup> Pôs guarnições em Edom, em todo o Edom pôs guarnições, e todos os edomitas ficaram por servos de Davi; e o SENHOR dava vitórias a Davi, por onde quer que ia. <sup>15</sup> Reinou, pois, Davi sobre todo o Israel; julgava e fazia justiça a todo o seu povo. (2 Sm 8.14-15)

<sup>6</sup> Respondeu Salomão: De grande benevolência usaste para com teu servo Davi, meu pai, porque ele andou contigo em fidelidade, e em justiça, e em retidão de coração, perante a tua face; mantiveste-lhe esta grande benevolência e lhe deste um filho que se assentasse no seu trono, como hoje se vê. <sup>7</sup> Agora, pois, ó SENHOR, meu Deus, tu fizeste reinar teu servo em lugar de Davi, meu pai; não passo de uma criança, não sei como conduzir-me. <sup>8</sup> Teu servo está no meio do teu povo que elegeste, povo grande, tão numeroso, que se não pode contar. <sup>9</sup> Dá, pois, ao teu servo coração compreensivo para julgar a teu povo, para que prudentemente discirna entre o bem e o mal; pois quem poderia julgar a este grande povo? (1Rs 3.6-9)

<sup>3</sup> Ai daquele que edifica a sua casa com injustiça e os seus aposentos, sem direito! Que se vale do serviço do seu próximo, sem paga, e não lhe dá o salário; <sup>14</sup> que diz: Edificarei para mim casa espaçosa e largos aposentos, e lhe abre janelas, e forra-a de cedros, e a pinta de vermelhão. <sup>15</sup> Reinarás tu, só porque rivalizas com outro em cedro? Acaso, teu pai não comeu, e bebeu, e não exercitou o juízo e a justiça? Por isso, tudo lhe sucedeu bem. <sup>16</sup> Julgou a causa do aflito e do necessitado; por isso, tudo lhe ia bem. Porventura, não é isso conhecer-me? -- diz o SENHOR. <sup>17</sup> Mas os teus olhos e o teu coração não atentam senão para a tua ganância, e para derramar o sangue inocente, e para levar a efeito a violência e a extorsão. (Jr 22.13-17)

Essa exigência do cumprimento do direito e da justiça para com o povo da parte do rei em seu governo se alinha em direção aos Salmos que declaram que Yahweh é o rei de Israel e julga com equidade (conferir também SI 97.1-2, 99.4):

<sup>10</sup> Dizei entre as nações: Reina o SENHOR. Ele firmou o mundo para que não se abale e julga os povos com equidade. <sup>11</sup> Alegrem-se os céus, e a terra exulte; ruja o mar e a sua plenitude. <sup>12</sup> Folgue o campo e tudo o que nele há; regozijem-se todas as árvores do bosque, <sup>13</sup> na presença do SENHOR, porque vem, vem julgar a terra; julgará o mundo com justiça e os povos, consoante a sua fidelidade. (SI 96.10-13)

<sup>1</sup> Salmo Cantai ao SENHOR um cântico novo, porque ele tem feito maravilhas; a sua destra e o seu braço santo lhe alcançaram a vitória. <sup>2</sup> O SENHOR fez notória a sua salvação; manifestou a sua justiça perante os olhos das nações... <sup>6</sup> ... com trombetas e ao som de buzinas, exultai perante o SENHOR, que é rei. <sup>7</sup> Ruja o mar e a sua plenitude, o mundo e os que nele habitam. <sup>8</sup> Os rios batam palmas, e juntos cantem de júbilo os montes, <sup>9</sup> na presença do SENHOR, porque ele vem julgar a terra; julgará o mundo com justiça e os povos, com equidade. (SI 98.1-2, 6-9)

Falar sobre Yahweh como o rei de Israel pode ser, de um lado, uma concepção teocrática que apresenta uma crítica a uma monarquia que se mostrou incapaz de administrar a justiça e o direito.<sup>95</sup> De outro, uma motivação teológica ao rei enquanto eleito “Ungido de Yahweh” e tornado “Filho de Deus” (Sl 2.2, 7; 89.20, 26-27). Por ser instituído rei por escolha de Yahweh, e por ter sido declarado na unção ou coroação como filho, o direito e a posição do rei são fundamentados e vinculados num governo que seja semelhante ou como uma imagem plástica do governo de Yahweh sobre os povos. Só se pode falar de um reinado duradouro e próspero se o rei expressar concretamente o direito e a justiça relacionados a Yahweh, pois, assim, seu governo terá características daquele de Yahweh.<sup>96</sup>

### 1.2.3.2 O rei e o movimento profético

A ideologia régia israelita parece ter entrado numa relação de tensão com o movimento profético. Os profetas que atuaram durante a monarquia de Israel exerceram fortes críticas à maioria dos reis contemporâneos, e, exceto em relação a poucos reis que tiveram avaliação positiva, de forma geral persistia uma visão muito negativa sobre a monarquia histórica. Aqui, não se pode dizer que há uma diferença entre a monarquia israelita com as outras do Antigo Oriente Médio. O problema é a falta de fontes sobre as outras monarquias, que na maioria das fontes preservadas se constituem artigos propagandísticos de origem palaciana ou de elogios interesseiros da corte. Há sinalizações de críticas, mas nada comparado e tão encorpado como a registrada no Antigo Testamento. A crítica e a reprovação profética ocorreram bem cedo na monarquia em Israel. O profeta Samuel anunciou a

---

<sup>95</sup> FABRY, 2008, p. 30.

<sup>96</sup> SCHMIDT, 2004, p. 278-282. Também: GERSTENBERGER, 2007, pp. 220-221. FABRY, 2008, p. 34.

reprovação de Saul por não ter seguido rigorosamente as instruções de Yahweh (1Sm 15.11, 26-28). Davi foi repreendido por Natã no caso envolvendo o adultério com Bate-Seba, mulher de Urias (2Sm 12). Aías, o profeta sionita, anunciou a Jeroboão o juízo de Yahweh sobre o reino de Salomão que seria dividido (1Rs 11. 26-40).

Os profetas literários deixaram um grande registro de textos em que são percebidas projeções e expectativas sobre a vinda futura de um rei que pudesse reinar de acordo com o estabelecido por Yahweh, privilegiando o direito e a justiça. Não é difícil perceber nesses textos que a promessa de Yahweh a Davi nas palavras de Natã constitui-se na origem das primeiras expectativas messiânicas. Isso já excluiria dessa percepção qualquer modelo oriundo do Reino do Norte durante a monarquia dividida.

Schmidt entende que a avaliação dos livros de Isaías e Miquéias em comparação com Oséias define a dinastia davídica como o modelo para a expectativa messiânica fomentada pelos profetas. Ao mesmo tempo levanta a questão da ausência de referência direta à promessa feita a Davi, que, para Schmidt, pode significar que a profecia de Natã não seja a origem da expectativa. Para ele, além da omissão da profecia, há a diferença em que Natã profetizou sucessão dinástica incessante, enquanto que os profetas falam de um rei que vem de forma única e definitiva.<sup>97</sup> Porém, ao que parece, nas projeções messiânicas, não é o rei que vindouro que é definitivo e único, mas o reino de justiça e paz é que deverá ser duradouro. O agente em missão divina estabelece o reino divino de paz sem fim (Is 9.6). O reino justo e pacífico é que é o alvo da expectativa messiânica, e não o rei que vem, embora ele seja visto, nas palavras de Schmidt, como “uma

---

<sup>97</sup> SCHMIDT, 2004, p. 298.

figura semelhante a Davi, por assim dizer, um novo Davi”.<sup>98</sup>

Portanto, a figura do Messias é elaborada tendo o rei Davi como protótipo. Deve haver, então, alguns aspectos marcantes no reinado de Davi que parecem constituir boa parte da esperança messiânica no processo de desenvolvimento pelos profetas. Segundo Bright, quando Davi foi ungido rei sobre Judá e Israel logo após a morte de Is-Bosete (2Sm 5) reunindo as tribos em torno da coroa e dando início a uma nova ordem social, a liga das tribos definitivamente deixaria de existir.<sup>99</sup> Nas palavras dos chefes das tribos de Israel antes dominadas por Is-Bosete encontram-se os motivos que os levaram a reconhecer Davi como seu rei:

<sup>1</sup> Então, todas as tribos de Israel vieram a Davi, a Hebrom, e falaram, dizendo: Somos do mesmo povo de que tu és. <sup>2</sup> Outrora, sendo Saul ainda rei sobre nós, eras tu que fazias entradas e saídas militares com Israel; também o SENHOR te disse: Tu apascentarás o meu povo de Israel e serás chefe sobre Israel. <sup>3</sup> Assim, pois, todos os anciãos de Israel vieram ter com o rei, em Hebrom; e o rei Davi fez com eles aliança em Hebrom, perante o SENHOR. Ungiram Davi rei sobre Israel (2Sm 5.1-3).

Primeiro, após a morte de Saul na derrota no monte Gilboa (1Sm 31), os filisteus voltaram a ser uma ameaça a Israel. A unção de Davi como rei sobre Judá (2Sm 2.1-7) e a notável insegurança e fraqueza militar do governo de Is-Bosete (2Sm 4.1) fizeram com que as tribos de Israel procurassem em Davi a força militar necessária e o carisma suficiente para liderá-los na guerra contra os filisteus. Até reconhecem que, mesmo no tempo de Saul, o verdadeiro comandante das forças militares de Israel era Davi. O aspecto militar marcante na atuação de Davi aliado também à eleição divina para ser o pastor de Israel fizeram com que ele fosse ungido o rei sobre todo o Israel.

---

<sup>98</sup> SCHMIDT, 2004, p. 298.

<sup>99</sup> BRIGHT, 1978, pp. 254-257.

Além de ter sido importante para a unção como rei sobre Israel, a capacidade militar de Davi também foi fundamental para a manutenção e expansão do seu reinado. As guerras se sucederam por um bom tempo, e, em geral, Davi aumentava sua coleção de vitórias. De início venceu os filisteus e, na sequência, provavelmente retomou algumas cidades-estados ainda sob o domínio de cananeus. Até o estabelecimento da capital de Israel em Jerusalém foi demonstração do poder militar de Davi (2Sm 5.6-10). Ao levar a Arca da Aliança e instalar uma tenda-templo em Jerusalém, Davi reuniu na capital dois aspectos fundamentais à ideologia régia: a força militar e a tradição religiosa.

O Estado de Israel havia conquistado sob o reinado de Davi a autonomia e a posse da terra da Canaã, o que pode ser compreendido na perspectiva da ordem das tribos como uma ação de defesa da terra e do povo. A nova ordem do Estado de Israel naturalmente despreendeu-se da postura defensiva para assumir uma série de ofensivas sobre reinos e povos vizinhos. As vitórias e o acúmulo de riquezas oriundas do seu domínio sobre os reinos vizinhos, quer fosse por anexação da terra conquistada ao seu governo, ou por acordos em que os estados dominados se tornassem vassalos, imprimiram uma lógica imperial de conquistas e expansão.<sup>100</sup>

A questão religiosa no reinado de Davi permaneceu praticamente preservada de acordo com as tradições pré-monárquicas do período das tribos. Mas a centralidade do governo político também alcançou a religião. Houve inovações e enriquecimento na estrutura religiosa israelita.<sup>101</sup> Na mesma esteira, está o belicismo, que era um dos principais meios de arrecadação de Davi, a tal ponto de que não precisou sobrecarregar o povo de Israel com tributos. Desse modo era fortalecida a lealdade do povo ao governo de Davi por seu zelo para com o culto, por

---

<sup>100</sup> BRIGHT, 1978, pp. 258-268.

<sup>101</sup> BRIGHT, 1978, pp. 268-270.

sua proteção contra inimigos, por sua expansão do reino e por realizar tudo isso sem se tornar muito pesado em tributos.<sup>102</sup> Nas narrativas de Davi, portanto, encontram-se as condições básicas que formariam a compreensão de um ungido para ser rei, cujo governo teria propriedades messiânicas: fidelidade no culto a Yahweh, cuidado com o povo de Yahweh, vitória e conquistas sobre os inimigos.

O sucessor de Davi, Salomão, não deu continuidade ao estilo de governo de seu pai. A lógica seguida por Salomão privilegiou a infraestrutura de Israel, enriquecimento da corte e relacionamentos políticos-comerciais amistosos com povos vizinhos de expressão militar e comercial favoráveis aos objetivos salomônicos. Com isso, a fonte de arrecadação do Estado concentrou-se nos tratados comerciais e mais fortemente na tributação. Ao invés de conquistar mais territórios e reinos vassalos, houve redução nos domínios e condições para que alguns reinos se fortalecessem. Embora tenha sido o construtor do Templo de Yahweh em Jerusalém, Salomão não preservou as antigas tradições e permitiu o culto, construiu templos e até prestou culto a deuses estrangeiros.<sup>103</sup> Apesar dessas diferenças, foi mantida a liberdade do povo. Mas isso não foi suficiente para conter a insatisfação pela comparação ao reinado de Davi.

A frustração não se restringiu somente ao reinado de Salomão. Depois da sucessão pelo jovem Roboão, ocorreu a divisão de Israel em dois reinos, o Norte e o Sul, em 931 a.C. Essa situação perdurou até o fim das monarquias israelitas, primeiro do Reino do Norte em 722 a.C. na conquista dos assírios, depois do Reino do Sul em 605 a.C. pelos babilônios. Durante o período dos reinos divididos, a ideia do ungido que governa por e para Yahweh em favor do povo não morreu. Mais particularmente em Judá a partir da presença da dinastia de Davi vinculada à

---

<sup>102</sup> NAKANOSE, Shigeyuki; PAULA PEDRO, Enilda de. **Como ler o primeiro Isaías (1-39)**. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 17.

<sup>103</sup> BRIGHT, 1978, pp. 276-298.

promessa de 2Sm 7 e ao Templo de Yahweh em Jerusalém, os profetas encontraram os trilhos para o desenvolvimento das esperanças messiânicas em torno do ungido descendente de Davi. E apesar da sucessão de frustrações, quer fosse por sua indiferença ou distanciamento do protótipo Davi, quer fosse por sua tentativa de restaurar o modelo e até mesmo melhorá-lo, a cada rei que era ungido eram renovadas as esperanças e reforçada e encorpada a teologia do Messias.<sup>104</sup>

Na teologia dos Salmos reais há referências importantes para a detecção do processo de construção das concepções messiânicas em torno da figura do rei em Jerusalém que ajudaria compor mais tarde, no período pós-monárquico, o caráter escatológico do messianismo marcante no judaísmo tardio e no cristianismo dos primeiros séculos. O Salmo 2 deve ter sido usado em cerimônias de coroação e, para Peter Craigie, reflete o governo universal de Yahweh entronizado nos céus expressado no governo terreno do filho de Davi que, enquanto limitado somente a Judá, aponta futuramente para a dominação de todos os povos.<sup>105</sup> O Salmo 72 descreve e idealiza um rei e, por ser também de entronização, proferia auspiciosamente as orações dos súditos em favor do novo rei para que este tivesse um governo de direito e justiça, que se estendesse pelos confins da terra, e que os inimigos fossem derrotados, culminando com a paz prevalecendo.<sup>106</sup>

#### 1.2.4 *Resumo*

Desde a conquista de terra de Canaã, o povo de Israel organizou-se num modelo ou ordem social que lhes permitia experimentar e preservar algumas das

---

<sup>104</sup> BAILÃO, Marcos Paulo M. C. O nascimento do messianismo judaíta. **Revista Estudos Bíblicos**. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, n° 52, 1997, p. 15.

<sup>105</sup> CRAIGIE, Peter. *apud*. SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 393

<sup>106</sup> CRAIGIE, *apud*. SMITH, 2001, pp. 393-394

tradições tribais. Tenha surgido a monarquia israelita por processo de amadurecimento ou pela constatação de que o modelo antigo não era eficiente para suprir as necessidades militares da unidade das tribos, certo é que o modelo adotado era baseado nos modelos dos povos vizinhos. Talvez no período de consolidação da monarquia sobre as tribos de Israel o estilo de monarquia das cidades-estados cananeias tenha sido a primeira forma experimentada. Depois da consolidação já se percebe que a monarquia israelita foi se tornando mais complexa, contando com uma ideo-teologia bem ajustada entre as ideologias reais verificadas no Antigo Oriente. Rapidamente as características da unção carismática foram substituídas pelas hereditárias suportada pela promessa davídica que se equiparava em alguns pontos com a antiga abraâmica.<sup>107</sup> O caráter defensivo desenvolveu um militarismo conquistador, e as estruturas do Estado alcançaram proporções imperiais na política e na religião. A concentração de poder, domínio do culto e enriquecimento ajudaram a consolidar a monarquia e principalmente o messianismo davídico.

A teologia desenvolveu conceitos sobre a realeza que privilegiavam e cooperavam com a manutenção da lealdade dos súditos ao filho de Davi por sua eleição e proteção divina. O declínio da ou das monarquias foi visto pelos profetas como a desaprovação de Yahweh sobre o governo do rei vigente e o anúncio da vinda de um como Davi. A salvação como no Êxodo, agora em termos de vitória sobre os inimigos, governo de direito e justiça, e consolidação da paz sem fim, viria novamente pela mão de Yahweh, mas através de seu representante máximo, o rei, o ungido, o novo Davi. Apesar das frustrações com a incapacidade dos reis em realizar novamente feitos semelhantes aos de Davi, enquanto houve monarquia em

---

<sup>107</sup> SMITH, 2001, p. 393.

Israel, a ideologia real típica do Antigo Oriente não foi abandonada nem pela política nem pela religião israelita. O davidismo parece ter permanecido teologicamente hegemônico.

## 2 – O “LIVRO” DE DÊUTERO-ISAÍAS

Não é possível dissertar sobre um texto ou a teologia de Dêutero-Isaías sem antes expor ao menos de forma sucinta o relato da pesquisa histórica do livro de Isaías. O desenvolvimento da pesquisa crítica acabou por revelar aos que se aventuram ao estudo ou até mesmo à mera leitura deste livro da Bíblia que não é simples estabelecer uma sequência histórica ao conteúdo do livro, nem identificar como autor uma única pessoa e esta circunscrita a um único período de participação na história. Isto posto, segue um breve panorama a respeito da autoria e unidade do livro de Isaías. Aqui, para facilitar o entendimento de que o livro de Isaías se divide em três porções literárias distintas por sua época histórica e autoria, o conjunto dos 66 capítulos de Isaías pode ser identificado como o “grande livro de Isaías”.

### 2.1 O Livro de Isaías

O livro de Isaías é um dos livros mais relevantes não só do Antigo Testamento, mas também da Bíblia, devido ao seu intenso uso pelos autores do Novo Testamento. São mais de 400 citações e alusões.<sup>108</sup> O livro é um dos mais extensos da Bíblia com 66 capítulos, sendo ultrapassado em número de capítulos somente pelo livro dos Salmos. Em sua extensão, só é menor que Salmos e Jeremias.

Porém, as dimensões extraordinariamente grandes do livro, a diversidade de

---

<sup>108</sup> LASOR, William. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 299.

temas e a riqueza de formas linguísticas; e também os temas, conteúdos e formas divergentes que o livro apresenta levaram a crítica bíblica a atestar que o livro inteiro de Isaías não foi escrito pelo profeta do VIII século a.C.<sup>109</sup> Durante muito tempo, até os séculos XI e XII d.C., estas diferenças não foram problema para atribuir ao Isaías do VIII século a.C. a autoria do livro. Somente nos séculos XI e XII d.C. estudiosos que ousaram refletir criticamente, como Moisés ben Samuel Ibn Gekatilla e seu sucessor Ibn Ezra, levantaram a tese de que o livro de Isaías podia ser dividido em dois períodos: a primeira parte à época do profeta Isaías, e a segunda à época pós-exílica.<sup>110</sup>

Foi em 1788 d.C. que J. C. Döderlein influenciou toda a exegese crítica de Isaías ao chamar de Dêutero-Isaías o suposto profeta anônimo como o responsável pela segunda parte do livro de Isaías. Döderlein atribuiu a Dêutero-Isaías do tempo do exílio os capítulos 40-66; e ao Proto-Isaías, o profeta do VIII século a.C. os capítulos 1-39. A exegese de Isaías tornou a mudar em 1892 d.C., quando Bernhard Duhm publicou seu comentário ao livro de Isaías “Das Buch Jesaja (HKAT, Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1892)”, e dividiu em duas partes a unidade dos capítulos 40-66. Assim, Duhm manteve os capítulos 1-39 atribuídos ao Proto-Isaías e, atribuiu ao Dêutero-Isaías os capítulos 40-55, e ao recém-descoberto Trito-Isaías, os capítulos 56-66.<sup>111</sup>

Desde então, a exegese de Isaías se fundamentou nestes três pilares que tem sido apreciados como unidades mais ou menos coesas em si. Nas mais recentes pesquisas nota-se uma orientação que enfoca o livro de Isaías sob o aspecto de sua totalidade.<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> ZENGER, Erich; et all. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 381.

<sup>110</sup> SICRE, J. L. **Profetismo em Israel**: o profeta - os profetas - a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 183.

<sup>111</sup> SICRE, 1996, p. 183.

<sup>112</sup> ZENGER, 2003, p. 382.

Além das propostas acima, a respeito da unidade, ainda existem autores que defendem a composição final do livro como formada por diversas fontes produzidas em várias épocas. Deve ser levado em conta, contudo, que não há conhecimento do Livro de Isaías, de qualquer outra forma senão como na atualidade é conhecido. Não há nenhuma prova de sua existência em partes, diferente do conjunto formado pelos 66 capítulos como são conhecidos. Nem a versão grega do Antigo Testamento, a Septuaginta (LXX), do século III a.C. em diante, que documenta uma forma pré-massorética abreviada do livro de Jeremias,<sup>113</sup> nem os manuscritos do Mar Morto de 1QIsa<sup>a</sup> fornecem indício de uma outra forma de existência do livro de Isaías.<sup>114</sup> Além destes exemplos, há também o livro do Sirácida do século II a.C. que serve como testemunho do atual formato do grande livro de Isaías: Sr 48.22-25 faz alusão a Is 1.1, a Is 36-39 e a 40-66.<sup>115</sup>

## 2.2 Dêutero-Isaías e o Exílio

É plausível a consideração de que Dêutero-Isaías não deva ser considerado exatamente um indivíduo, mas a exemplo do Deuteronomista, como um legado literário, uma escola. O profeta Isaías do VIII século a.C. parece ter tido a sua escola de discípulos (Is 8.16) e considerava seu grupo o verdadeiro Israel em Israel.<sup>116</sup> Os seus discípulos, como seria de se esperar, devem ter continuado as suas tradições. O Dêutero-Isaías deve ser na realidade uma escola isaiânica no exílio. O profeta Isaías do VIII século a.C. atingiu uma estatura tal entre os profetas das Escrituras que a sua influência pode ser sentida sutilmente durante séculos, não só antes do

---

<sup>113</sup> ZENGER, 2003, p. 393.

<sup>114</sup> LASOR, 1999, p. 314.

<sup>115</sup> ZENGER, 2003, p. 393.

<sup>116</sup> GUNNEWEG, Antonius H. J. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento**: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Teológica/ Loyola, 2005, p. 293.

exílio babilônico, mas além deste. A santidade de Yahweh, a Aliança, o Messias, o templo, a inviolabilidade de Sião, Jerusalém, a dinastia davídica estão entre os seus temas mais frequentes, seja como defensor ou crítico, e foram especialmente marcantes na vida em Judá antes do exílio. Alguns destes temas, especialmente a inviolabilidade de Sião, perduraram através de gerações, foram equivocados e chegaram a prejudicar Judá apesar dos esforços extremos de Jeremias para combatê-los (Jr 7 e 26).<sup>117</sup>

O profeta anônimo ou grupo profético do período exílico é convencionalmente chamado Dêutero-Isaías, Segundo-Isaías ou Isaías Júnior; cujo trabalho escrito está registrado nos capítulos 40-55 do livro de Isaías. A missão de Dêutero-Isaías era proclamar salvação e libertação para os judeus do exílio. Esta libertação seria realizada pela mão poderosa de Yahweh através do seu braço forte estendido; de forma que o fim do exílio foi considerado uma *nova criação* do povo escolhido, e o retorno dele para Judá, em um *novo êxodo*. Dêutero-Isaías surgiu no cenário para que encorajasse e reassegurasse aos exilados que o Deus dos Patriarcas, da Promessa e da Aliança ainda estava com eles. Este “profeta” estava atento a que não deveriam ser pronunciadas ameaças e oráculos de destruição a um povo à beira do desespero.<sup>118</sup> Por isso, seu livro pode ser chamado de Livro das Consolações de Israel devido ao conteúdo de boas notícias para os judeus e, conseqüentemente, para todos os povos.

O pensamento e atividade deste profeta estão intimamente ligados com as circunstâncias históricas vividas pelo seu povo no exílio babilônico e expressos à luz dos eventos imediatos da história. A mensagem de Dêutero-Isaías parece buscar atrair a fé dos exilados para Yahweh. Para isso é necessário o uso de uma

---

<sup>117</sup> AKPUNONU, 2004, p. 36.

<sup>118</sup> GRESSMANN, Hugo. Die literarische Analyse Deterojesajas. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft** (ZAW) 34/1914, p. 275.

linguagem pronta aliada a uma reflexão que atualize a teologia, como diz Hanz-Winfried Jüngling “por um lado mobiliza todos os meios disponíveis da teologia tradicional e da retórica religiosa. Por outro, empenha força criativa para formar sentenças teológicas totalmente novas e jamais ouvidas.”<sup>119</sup>

Dentro deste comportamento de constante alusão à tradição antiga e releitura para um novo aproveitamento, um provável resultado disso é o anúncio do novo êxodo, agora em proporções muito maiores e espetaculares que o evento básico da saída do povo hebreu do Egito para Canaã. O discurso criativo de Dêutero-Isaías contém antigas tradições, principalmente do êxodo, para suscitar novas esperanças aos exilados. Pelo exemplo do êxodo, são dadas novas respostas ao drama presente dos exilados no sentido de que estas possam ter um papel encorajador sobre exilados frente ao futuro incerto. O profeta busca também resolver o problema da continuidade da religião e cultura judaica frente ao forte apelo atrativo da cultura e religião babilônica.

Inseridos no contexto religioso e cultural babilônico, a fé dos israelitas se baseava nas experiências libertadoras do passado, em especial a do êxodo. Todavia estas experiências pareciam não ter mais o poder de suscitar esperança de libertação entre os exilados. A resignação poderia desenvolver, conseqüentemente, a assimilação da superioridade da religião e cultura babilônica sobre as tradições de fé em Yahweh por parte dos exilados.

Neste ponto crucial da história religiosa do povo judeu surgiu um profeta ou grupo profético com um novo anúncio que corresponde a Is 40-55. Anônimo, Dêutero-Isaías neste livro apresentou a utilização de formas literárias poéticas (oráculos de salvação, hinos, demandas judiciárias e debates) e anunciou o fim do

---

<sup>119</sup> ZENGER, 2003, p. 396.

exílio. Sua mensagem de consolo e encorajamento impressiona pela variedade de imagens e figuras expressas. Destacam-se as imagens e figuras com as quais o profeta apresenta o Deus de Israel, e de um modo particular a figura do *'ébed Yahweh*, o Servo de Yahweh, apresentado em quatro textos denominados de Poemas do Servo de Yahweh.

### 2.3 Características Literárias de Dêutero-Isaías

Ao contrário da maioria dos livros proféticos do Antigo Testamento, o trabalho de Dêutero-Isaías não tem nenhum cabeçalho ou introdução literária definida. Se uma vez teve, foi excluído quando os seus escritos foram fundidos com os do Proto-Isaías. Considerando o estilo do profeta de não se deixar perceber no texto, provavelmente o seu trabalho nunca teve algum tipo de introdução. Isso estaria em consonância com o estilo do profeta. Dêutero-Isaías escreveu em poesia com algumas poucas exceções. A sucessão poética em Is 40-55 representa o monumento literário mais nobre dado a nós da antiguidade semítica.<sup>120</sup>

Dêutero-Isaías deixa marcada, com intensidade, a sua perspicácia religiosa com uma ordem e variedade de linguagem, sons, estilo, ritmo e estrutura tal qual ao melhor da linguagem hebraica. Seu texto é expansivo, lírico, repetitivo e ocasionalmente redundante. O estilo dele era muito diferente de Proto-Isaías. Enquanto Isaías de Jerusalém respondeu imediatamente no palco da ação sem ensaio e com golpes incisivos, Dêutero-Isaías fez as suas exclamações; é cheio de perguntas, diálogo longo, equilíbrio de pensamento e ritmo, unindo sons com o significado de palavras. Dêutero-Isaías combinou o poder urgente da palavra falada

---

<sup>120</sup> MUILENBURG, J. The Book of Isaiah Chapters 40-66: Introduction and Exegesis. **The Interpreter's Bible**. Vol 5. Nashville: Abingdon, 1956, p. 382.

com a cadência bem modulada da literatura escrita.<sup>121</sup>

### 2.3.1 – Estrutura

A delimitação dos capítulos 40-55 no âmbito do grande bloco textual de Isaías se propõe pelo fato de que uma parte introdutória “40.1-11 - Prólogo” está em correlação com uma parte conclusiva “55.8-13 - Epílogo”. O tema comum às duas partes é “a palavra de Deus”, sendo este introduzido no início 40.8 e retomado no final 55.11. O texto delimitado pelo prólogo e epílogo de Dêutero-Isaías fala da disposição de Deus para perdoar e salvar o seu povo. Deus quer que o seu povo seja consolado (40.1). O próprio Yahweh consola seu povo (49.13; 51.12; 52.9). A salvação do seu povo (45.8-17; 46.13; 49.6-8) constitui sua mais genuína ação, tanto que ele se chama simplesmente “Salvador” (cf. 43.3,11; 49.26).

Em 48.20 um reinício é formulado fazendo neste texto o ponto de transição entre os dois blocos do livro. Na primeira parte (40.12-48.19) é exposto com veemência o caráter único de Yahweh como Criador contra todas as reivindicações de outras divindades. Na segunda parte (48.20-55.13) a convocação para a retirada da Babilônia é feita. Esta saída será mais espetacular que a do êxodo do Egito. O verbo יָצָא *yatsa* “sair” parece estar posicionado sistematicamente em 48.20; 52.11 e 55.12 e desempenha uma função importante, formal e objetivamente. Os hinos 42.10-13; 44.23; 45.8; 49.13; 52.9-10 formam outros cortes no encadeamento do texto. Eles se encontram sempre no final de uma seção.

---

<sup>121</sup> STUHLMEYER, Carrol P. **Old Testament Reading Guide** - Isaiah 40-66. Collegeville: The Liturgical Press, 1965, p. 16.

Uma estrutura bem simples dos capítulos 40-55 pode ser delineada desta forma:

**Prólogo:** 40.1-11

I – Yahweh, o Deus Criador, é o único Deus e atua na história: 40.12-48.19

II – O novo êxodo: 48.20-55.7

**Epílogo:** 55.8-13

### 2.3.2 Gênero

O bloco de Dêutero-Isaías pode ser considerado como um representante de uma atividade poética e literária bastante prodigiosa. Os poemas são cuidadosamente e artisticamente elaborados. Os poemas ocupam uma posição de preeminência que elevam sua literatura e profundidade de pensamento. Porém, seus escritos não estão isentos de problemas. Dêutero-Isaías compôs o seu trabalho com alguma liberdade literária. Nele é testemunhada uma fusão de muitos tipos literários e formas, todos juntos em um único poema. Nisto, a ordem linguística é fragmentada a tal ponto que Luis Alonso Schökel chega a dizer que em Dêutero-Isaías não é sempre possível chegar a um *Sitz im Leben*, mas a uma situação literária.<sup>122</sup>

A facilidade com que o profeta manipulou os gêneros literários diferentes, a habilidade para escrever tais poemas sofisticados e longos, extraordinários em beleza e inigualáveis em profundidade de pensamento, Dêutero-Isaías fixou separadamente como um escritor. Com todas estas fusões literárias que se movem de um gênero para o outro, não é surpreendente que Hugo Gressmann concluísse

---

<sup>122</sup> ALONSO SCHÖKEL, Luis. Poesie Hébraïque. CAZELLES, H.; FEUILLET, A. (eds) **Dictionnaire de La Bible Supplément**. vol. VIII. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1972, pp. 47-90

que aqueles tipos literários começaram a esmigalhar com Dêutero-Isaías.<sup>123</sup> Argumentando ao longo das mesmas linhas, Claus Westermann acrescenta que em Dêutero-Isaías a linha divisória é muito tênue; não se pode distinguir facilmente entre a palavra de Deus e do profeta.<sup>124</sup> Em Dêutero-Isaías tem-se uma literatura que é sem precedente no Antigo Testamento.

### 2.3.3 Ênfases Teológicas

Dêutero-Isaías deu continuidade à teologia de Proto-Isaías, mas também inovou e desenvolveu isto de uma maneira admirável e original, de forma que a profundidade de sua teologia fica quase insondável. Na teologia de Dêutero-Isaías, Deus é o Único, o Criador, o Redentor, o Salvador, o Cônjuge, o Santo de Israel, o Todo Poderoso, o Íntegro, o Deus Misericordioso e Amoroso. Dêutero-Isaías não era um inovador, mas ele articulou com maior clareza e talvez beleza poética, mais que os seus predecessores, uma compreensão teológica de Deus, da história mundial no antigo oriente de sua época, o universo, e a influência que Deus exercia sobre esses fatores.

A ênfase no poder da palavra que Dêutero-Isaías personificou (Is 40.8; 55.11), a importância de Jerusalém, e acima de tudo, os Cânticos do Servo são todos marcas da teologia de Dêutero-Isaías. A salvação do povo é concebida como um Novo Êxodo e uma Nova Criação. O Santo de Israel é “o Primeiro e o Último”, o que prediz o futuro e o realiza, quem faz de todos os outros deuses vaidade e vacuidade. Israel é o povo escolhido para uma aliança com ele.

---

<sup>123</sup> GRESSMANN, Hugo. Die literarische Analyse Deuterjesajas. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* (ZAW) 34/1914, p. 295.

<sup>124</sup> WESTERMANN, Claus. *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1964, p. 11.

Em Dêutero-Isaías é desenvolvida a teologia da história; Deus como Criador e o Redentor que não têm nenhum paralelo no Proto-Isaías; a ideia do Remanescente é diferente, assim como também o Messianismo; enquanto a teologia do sofrimento vicário do servo está ausente em Proto-Isaías ou qualquer outro texto do Antigo Testamento. O sofrimento vicário do servo é outro tema teológico inovador. Sem deixar clara a identidade deste servo, Dêutero-Isaías propõe que o sofrimento intermedia direito para os povos e perdão dos pecados para muitos. Os Cânticos do Servo de Yahweh parecem tratar dos sofrimentos e frustrações que não obstante da justificação que acontece sobre a pessoa grupo coletivo simbolizado pela figura do servo.

A obra chamada convencionalmente de livro do Dêutero-Isaías levanta vários problemas aos pesquisadores. Alguns pensam que estes textos são um conjunto de oráculos independentes, reunidos sem qualquer relação entre si. Há outros que defendem uma estruturação planejada. Outra discussão surge se o texto é resultado da atividade literária de um poeta, ou da pregação do profeta. De forma geral, opinamos que a composição dos capítulos 40-55 como a obra do Dêutero-Isaías, o livro é dividido em dois grandes blocos: 40-48 e 49-55. O primeiro focaliza a libertação dos exilados sob a queda de Babilônia e o retorno à terra prometida. O segundo tem seu ponto central na restauração e glorificação de Jerusalém. O arco de revelação bíblica descansa em dois cais: a opressão egípcia e o Êxodo no Antigo Testamento; a Cruz e a Ressurreição de Jesus Cristo no Novo. O cais intermediário é o livro de Isaías, com certa particularidade nos caps. 40-55, que mais que qualquer outro livro do Antigo Testamento olhou para trás no Êxodo; e como no Novo Testamento é entendido, adiante para a vinda do reino de Deus.

Em sua forma presente os capítulos 40-55 constituem uma unidade na qual

o começo e o fim se encadeiam. Sua beleza situa-se nas tradições de Israel que são usadas e são interpretadas de um jeito incomparável a qualquer outro livro bíblico do Antigo Testamento. A consciência histórica de Dêutero-Isaías facilitou que o trabalho fosse apropriado pelos autores do Novo Testamento. Além de sua preeminência para elevação literária e profundidade de pensamento, marca uma cisão bem definida de Proto-Isaías em conteúdo e estilo.

Dêutero-Isaías não é nenhuma ameaça de julgamento. A mensagem é de restauração; não destruição, mas criação; nenhum exílio novo, mas um êxodo novo; nenhuma jornada durante quarenta anos pelo deserto, mas uma procissão religiosa pelo deserto: uma procissão que se espalha por Canaã - porque a boca de Yahweh falou. A profecia de destruição dá caminho a novidades contentes de alegria e paz, porque ele que dispersou Israel o juntará e guardará como um Pastor guarda o rebanho dele (Jr 31.10). Yahweh não só controla Israel, mas principalmente a história mundial. As palavras compassivas e consoladoras de Dêutero-Isaías não só ensinam isto, mas acima de tudo que a חסד *hesed* fidelidade de Yahweh permanece para sempre.

O profeta anuncia a reversão da história do povo de Deus. Israel é consolado agora, seus pecados perdoados, montanhas e colinas são rebaixadas enquanto os vales são aterrados até construção de uma estrada para Yahweh desfilar com o seu povo como um conquistador vitorioso em direção a Sião. Yahweh despeja sem avareza suas bênçãos sobre o seu povo, por exemplo, o deserto não é somente transformado em um oásis permanente, mas em um paraíso original. Estas bênçãos são carregadas de uma linguagem de motivos míticos e poéticos e indicam aqueles milagres novos, “as coisas novas”, que não podem pela extensão da imaginação serem comparadas com “as coisas anteriores”.

Conforto não implica resignação quanto às aflições do passado nem reconciliação com o infortúnio do presente. Particularmente o conforto da salvação de Deus garante o fim do sofrimento, renova a convicção que o Deus do Pacto, o Santo de Israel está vivo; inaugura uma era nova de salvação apesar da debilidade e temporariedade dos seres humanos. Chama os exilados para esperarem em Deus; uma esperança que implica renúncia de todas as falsas esperanças e acima de tudo, a lassidão do desespero. Embora escrito com a Babilônia no fundo, é incrustado profundamente nas mais nobres tradições de Israel, e torna isto possível assim para todas as tradições e idades estar em casa com isto. Sua teocentricidade, vendo a mão de Deus em todos os eventos faz o exílio compreensível e dá esperança pela restauração.

#### **2.4 Os Cânticos do Servo de Yahweh**

Bernhard Duhm foi o primeiro a apontar no livro chamado Dêutero-Isaías a existência de quatro Cânticos que se destacavam do restante do livro. Duhm a princípio delimitou os Cânticos assim: Is 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12. Esses textos ficaram conhecidos como os “Cânticos do Servo de Yahweh”. Na história da exegese de Isaías depois de Duhm houve muita difusão nas propostas de delimitação não só dos Cânticos do Servo, mas inclusive de todo o livro. É o que atesta José Severino Croatto quando diz que uma definição de unidade literária, subunidade e sua relação ao contexto literário depende dos critérios que são usados para definir uma delimitação.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> CROATTO, José Severino. *Isaías: vol. II 40-55. A Libertação é possível*. São Paulo: Vozes, 1998, p. 65.

Essa variação a partir dos critérios é percebida nas delimitações conhecidas indicadas no quadro a seguir:

	<b>DUHM</b>	<b>VARIAÇÕES</b>	
<b>1º Cântico</b>	42.1-4	42.1-4 + suplemento vv. 5-9	
<b>2º Cântico</b>	49.1-6	49.1-12	vv. 1-6 + suplemento v. 7 alude a 52.13-53.12 + suplemento v. 8-12 alude a 42.1-9
<b>3º Cântico</b>	50.4-9	50.4-9 + resposta vv. 10-11	
<b>4º Cântico</b>	52.13-53.12		

Nesta pesquisa opta-se pela delimitação original de Duhm. Isso ocorrerá devido à compreensão de que a divisão primária parece corresponder à possibilidade dos poemas serem compreendidos sem algum prejuízo literário ou hermenêutico. E também porque as propostas variantes geralmente são complementares as de Duhm, visto que a proposta original é sempre preservada nas variantes. Entende-se então, que as variações se dão a partir de tentativas de estabelecer unidade e uma situação literária que permitam o delineamento de um programa dentro da unidade estrutural do bloco. Portanto, sempre que necessário recorrer-se-á às variações em busca de complementação ao conteúdo assim como em todo o bloco de Isaías 40-55.

No tocante ao contexto em torno dos Cânticos, a linguagem e os temas não parecem formar um todo particularmente distintivo, pelo menos não o bastante para justificar atribuição a um autor diferente. Nos capítulos anteriores já se falou do servo escolhido e sustentado por Yahweh (41.8-10), da criação dos céus e da terra (40.12, 22b, 26, 28. 41.20), que Yahweh está segurando a mão do seu agente (41.13 cf. também adiante 45.1; 51.18), a crítica aos ídolos (40.19). Aponta-se que um

interpolador tenha imitado o vocabulário e as características das frases originais do texto, mas o ônus da prova está sobre quem propõe uma interpolação, não àquele que aceita o texto como é.

De acordo com Bernhard Duhm os Cânticos são íntimos tanto na linguagem quanto no pensamento de Dêutero-Isaías, mas discutiu se eles foram compostos em Judá entre a composição de Jó e Malaquias por um discípulo de Segundo Isaías e professor da lei.<sup>126</sup> De acordo com Blenkinsopp, os poemas foram inseridos no bloco Dêutero-Isaías de uma forma um pouco aleatória, onde quer que houvesse espaço no manuscrito.<sup>127</sup> Seguindo Duhm e depois Blenkinsopp fica a pergunta: Os Cânticos deveriam ser lidos separadamente do resto do bloco de Dêutero-Isaías? Para Blenkinsopp a teoria de interpolação pode ser justificada com base na regularidade métrica, e num estilo de escrever mais contido em contraste com Dêutero-Isaías, e ainda num perfil completamente diferente do *'ebed* identificado em outro lugar como Israel no Dêutero-Isaías.<sup>128</sup>

Geralmente é muito difícil, e por que não dizer que é impossível provar que uma passagem em particular foi interpolada. Pois, a existência de uma interpolação não é estabelecida pelo mero fato de que, quando a passagem em questão é tirada, o texto restante não acusa a lacuna. Para Blenkinsopp, um problema com a teoria de Duhm é a suposição que a composição dos quatro Cânticos originou-se e se refere a um mesmo indivíduo ao longo do bloco. Para ele, isso é difícil de ser levado em consideração.<sup>129</sup> Há as diferenças de assunto, modo, e até certo ponto de linguagem entre os blocos formados pelos caps. 40-48 e 49-55. Também devem ser

---

<sup>126</sup> DUHM, Bernhard. **Das Buch Jesaja**. 4th ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922, p. 311.

<sup>127</sup> BLENKINSOPP, Joseph. **Isaiah 40-55**. New York: Doubleday, 2002, p. 209.

<sup>128</sup> BLENKINSOPP, 2002, p. 210.

<sup>129</sup> DUHM, 1922, p. 311.

levados em conta, especialmente, o fato da ocupação de Ciro e o fim do império babilônico são temas centrais dentro no bloco de 40-48 e estão ausentes em 49-55.

#### 2.4.1 O Servo em Dêutero-Isaías

O termo hebraico עֶבֶד *'ebed* - servo ocorre 21 vezes em Dêutero-Isaías nos capítulos 40-55. Destas, 19 vezes no singular e apenas 2 no plural (44.26; 54.17). Nos Cânticos do Servo *'ebed* ocorre 8 vezes, sendo que 1 vez refere-se explicitamente a Israel, em 2 vezes não se refere a Israel, e nas outras 5 a quem se refere está obscuro. Nas outras partes de Dêutero-Isaías *'ebed* ocorre mais 13 vezes, e delas, 8x refere-se explicitamente a Israel, e implicitamente por 3 vezes.

#### 2.4.2 A identidade do Servo nos Cânticos

Os Cânticos apresentam o Servo com características muito pessoais e particulares e apesar do fato da identificação com Israel em dois deles, e na maioria do restante das ocorrências nos caps. 40-55 também indicarem Israel, tende-se a no mínimo não descartar a hipótese de que, no primeiro e no quarto Cânticos, a referencia seja a um indivíduo. Isto também é reforçado pela tradição posterior em Atos 8 em que no questionamento do eunuco a Filipe há a dúvida sobre a quem se refere o quarto Cântico, mas sobre qual pessoa o texto fala, se do próprio profeta ou de outro indivíduo.

Bernhard Duhm propôs que os Cânticos foram adicionados secundariamente por alguém que teve lepra. Sigmund Mowinckel pensava que o Servo era o próprio Dêutero-Isaías. Ernst Sellin demonstrou bastante incerteza para indicar a identidade

do Servo. Primeiro achou que se tratava de Zorobabel, depois propôs que fosse Jeoiaquim, e por fim reconheceu na figura de Moisés a identidade do Servo.

A história da interpretação dos Cânticos do Servo mostra que nenhuma solução não consegue responder por todas as características da passagem. Muito do que é dito nestes versos também poderia ser dito de Israel. As possibilidades são várias. Desde uma projeção de um Israel ideal, ou um Israel de acordo com a figura de um dos grandes do passado, um que “é o que o Israel deve se tornar”, ou um indivíduo que pretende falar e agir por Israel.<sup>130</sup> Que se deve deixar aberta a possibilidade de uma releitura intra-bíblica como proposto por Bonnard,<sup>131</sup> é sugerido em vários lugares pela linguagem serviçal nestes capítulos. Também sugestiva é a auto-apresentação de um “Servo israelita”, com indica Is 49.7-13.

O Servo é inocente e consente sofrer pela transgressão do povo (53.4-12), trazer a salvação para os gentios e restaurar Jacó/Israel para Yahweh (49.5-6), dificilmente pode ser equiparado com um Israel coletivo. Talvez ao partilhar a designação de servo com Israel numa única vez (49.3), o profeta pode sugerir que tudo que Israel deveria ter sido, o Servo cumpre fielmente o papel do povo de Israel.<sup>132</sup> Para Delitzsch o Servo não é retratado como o Filho de Davi, como em Is 6 e 11, mas aparece nos poemas como a ideia de Israel, isto é, a sua verdade e realidade consubstanciada em uma pessoa.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> MACKENZIE, J. L. **Second Isaiah**: Introduction, Translation and Notes. New York: Doubleday, 1968, p. 45

<sup>131</sup> BONNARD, P.-E. **Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs**. Paris: Gabalda, 1972, pp. 123-128.

<sup>132</sup> HUGENBERGER, G. P. The Servant of the Lord in the ‘Servant Songs’ of Isaiah: a Second Moses Figure. SATTERTHWAITTE, P.E.; HESS, R.S.; WENHAM, G.J. (eds.) **The Lord’s Anointed**. Interpretation of Old Testament Messianic Texts. Baker, 1995, pp. 111-113.

<sup>133</sup> A ideia do Servo de Yahweh foi proposta figurativamente na forma de uma pirâmide por Delitzsch. A base era Israel com um todo, ou o povo; a parte intermediária era Israel, segundo o espírito; e o topo era o mediador por quem viria a salvação de Israel. E a última dos três é considerada: 1) como o centro do círculo do reino prometido - o segundo Davi; 2) o centro do círculo do povo da salvação - o segundo Israel; 3) o centro do círculo da raça humana - o segundo Adão. No conjunto destas profecias em 40-66 a compreensão da salvação ainda está em sua segunda fase, e prestes a passar para a terceira. DELITZSCH, Franz. **Biblical commentary on the prophecies of Isaiah**. vol 2. Edimburgh: T & T Clark, 1869, p. 174.

### 2.4.3 O Servo nos Cânticos

A figura do Servo de Yahweh nos quatro Cânticos é apresentada ou descrita com certa particularidade em cada um deles. Desse modo apresenta-se a seguir um mapeamento das informações oferecidas em cada poema sobre esse personagem que os textos têm em comum.

#### 2.4.3.1 O Primeiro Cântico do Servo 42.1-4

Neste Cântico o Servo é o agente de “justiça”, aquele que vai promover a restauração da ordem de Deus no mundo às nações. O texto parece combinar funções reais e proféticas. O modelo de atuação do Servo é bem atípico, não será nem por força nem por proclamação. A soberania mundial de Yahweh enquanto o alcance do Servo deveria ser as “ilhas” fica evidente para Israel que experimentaria a libertação da Babilônia.

No suplemento, os vv 5-9 rememoram algumas tradições e temas teológicos importantes. No v. 5 refere-se a Yahweh como o Criador e a fonte da vida de todo ser humano aludindo a Gn 1-2. Nos vv. 6-7 o Servo é protegido por Yahweh na tarefa de mediador da aliança e luz para os gentios, e fará libertação e salvação aos oprimidos. Nos vv. 8-9 Yahweh garante que o trabalho do Servo será reconhecido e cumprido.

### 2.4.3.2 O Segundo Cântico do Servo 49.1-6

No v. 1 o Servo relata aos povos a sua eleição desde antes o nascimento da mesma maneira que Sansão e Jeremias. No v. 2 o Servo é metaforicamente a arma poderosa e vitoriosa de Yahweh. Nos vv 3-4 Israel é identificado com o Servo através de quem Yahweh será glorificado e expressa sua esperança na justiça de Yahweh. Nos vv. 5-6 há uma reviravolta no poema, pois o Servo que antes foi identificado com Israel, agora tem sua missão para com Israel e para as nações. Como pode o Servo ser Israel e ao mesmo tempo ter sua missão para libertar Israel? Para Crabtree no v. 3 a palavra Israel é usada no sentido de uma pessoa, por ser escolhida desde o nascimento, que se faz distinta, mas identificável com Israel enquanto realiza aquilo que Israel não fez ou não entendeu.<sup>134</sup>

Nos suplementos no Segundo Cântico o v. 7 antecipa o sofrimento e vindicação do servo de 52.13-53.12. Os vv. 8-12 associam o Servo com a missão descrita em 42.1-9; A tarefa que pertenceu a Israel como Servo, pertence agora ao Servo individual de 49.1-6: a restauração da terra, reunião da diáspora, iluminação das nações e renovação da aliança com o povo;

### 2.4.3.3 O Terceiro Cântico do Servo 50.4-9

O texto assemelha-se a um salmo de confiança de alguém que sofreu oposição. No v. 4 o servo foi capacitado para consolar os cansados com a palavra. Nos vv. 5-9 o Servo não se omite ao conhecer a missão e mantém-se firme diante da oposição violenta que enfrenta. O fundamento da resistência pacífica do Servo é

---

<sup>134</sup> CRABTREE, Asa Routh. **A Profecia de Isaías**. vol II. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967, pp. 80-81.

a confiança na ajuda de Yahweh para cumprir e realizar o objetivo da missão, e no seu juízo para com os adversários.

No suplemento do Terceiro Cântico, vv. 10-11, o fraseado muda para 3ª pessoa e parece ser uma espécie de vocação dos que ouvem a palavra do Servo. Os ouvintes andam na escuridão, mas podem confiar no nome de Yahweh e se firmarem no seu Deus. Àqueles que rejeitam a palavra do Servo e acendem os seus ânimos, ou seja, são violentos e opressores, seu destino é se tornarem vítimas de sua própria opressão e violência.

#### 2.4.3.4 O Quarto Cântico do Servo 52.13-53.12

Na primeira parte em 52.13-15 Yahweh apresenta o proceder do Servo e a avaliação dos povos por não entenderem aquilo. Em 53.1-11a, a enigmática identidade de “nós” profere suas impressões sobre a missão do Servo. Em 53.4-6 o grupo “nós” muda a avaliação sobre o servo, e isso pode ser uma pista para a identificação com as nações e reis em 52.15, mas mesmo assim ainda é incerto. A partir de 7-11a parece que a avaliação do Servo foi mudada pelo testemunho de seu sofrimento e interpretação de que era vicário para o grupo “nós”. Essa vicariedade parte dos sofrimentos físicos até a morte expiatória. Em 11b-12 Yahweh fala novamente e confirma o Servo e sua missão justificadora e por isso será recompensado por sua morte redimidora e intercessora. A justificação se fundamenta na atitude do Servo que enfrenta até a morte, leva sobre si os pecados dos transgressores e intercede por eles.

## 2.5 Dêutero-Isaías e o Servo de Yahweh na América Latina

Apresenta-se aqui uma tentativa seminal de delinear, embora fragmentariamente, a leitura, pregação, ensino e exegese do bloco textual de Isaías 40-55, convencionalmente denominado Dêutero-Isaías. O recorte histórico se dá em dois períodos também delimitados por seus respectivos espaços: no Brasil colônia no século XVII quando atuou o Pe. Antônio Vieira; e os séculos XX e XXI da pesquisa bíblica na América Latina. No que se refere ao século XVII, os sermões de Vieira foram alvo da pesquisa. Já em relação à pesquisa bíblica nos séculos XX e XXI, por sua grande extensão de produção, deu-se atenção a textos produzidos por latino-americanos, e particularmente os publicados em língua portuguesa. Isso não significa que a pesquisa privilegiará somente autores brasileiros, pois há textos oriundos de países de língua espanhola traduzidos para o português. Na realidade, o impedimento maior para a pesquisa se dá no fato de a acessibilidade ser limitada ao material bibliográfico referente.

Assim, foram escolhidos textos singulares que contribuam com a vista panorâmica da recepção dos textos de Dêutero-Isaías. Também será dada certa especificidade aos estudos que tratam dos Cânticos do Servo de Yahweh, que são por sua vez, o objeto mais marcante nos textos dêutero-isaiânicos. Tem-se a clareza de que tal empreendimento é deveras complexo, e a pesquisa em questão fica longe de esgotar ou reduzir o assunto. Aliás, a isso se deve a proposta do subtítulo como fragmentária. Sendo assim, o que segue limita-se há algumas nuances da pesquisa sobre os textos dêutero-isaiânicos.

### 2.5.1 Pe. Antônio Vieira

Não é tarefa fácil buscar nos sermões do Pe. Antônio Vieira o uso que este fez dos textos de dêutero-isaiânicos. Algumas dificuldades ficam bem evidentes.

Primeiro, os sermões de Vieira não podem ser classificados na categoria de expositivos, e sim na de temáticos. Não era usual a exposição teológica de uma perícopes bíblica de maneira exaustiva.

Segundo, o bloco literário denominado de Dêutero-Isaías, os capítulos de 40 a 55 do livro do profeta Isaías, ainda não havia se tornado uma convenção na exegese bíblica seiscentista, havia somente a proposição de uma divisão em duas partes para Isaías: 1-39 e 40-66. Como informado anteriormente foi somente a partir de Bernhard Duhm que a exegese de Isaías passou por uma mudança em 1892 d.C. quando este publicou seu comentário ao livro de Isaías, e dividiu em duas partes a unidade dos capítulos 40-66. Assim, Duhm manteve os capítulos 1-39 atribuídos ao Proto-Isaías, e atribuiu ao Dêutero-Isaías, os capítulos 40-55, e ao recém-descoberto Trito-Isaías, os capítulos 56-66.<sup>135</sup>

Terceiro, os Cânticos do Servo de Yahweh foram somente propostos como um conjunto temático muito tempo depois da atividade de Vieira. Duhm também foi o primeiro a apontar no livro chamado Dêutero-Isaías a existência de quatro Cânticos que se destacavam do restante do livro. Duhm a princípio delimitou os Cânticos assim: Is 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12.

Expostas as dificuldades acima sob o aspecto do objeto propriamente dito, outra dificuldade é o acesso aos sermões de Vieira. É verdade que há muito material recolhido, mas geralmente o acesso aos sermões se dá em vias da pesquisa

---

<sup>135</sup> SICRE, 1996, p. 183.

histórica e literária, e não teológica. Isto faz com que os sermões disponíveis tenham sempre um viés ou ligação direta com os movimentos históricos e literários da época. A seguir, uma exposição de partes de sermões de Vieira em que utiliza textos de Dêutero-Isaías.

#### 2.5.1.1 Sermão de Nossa Senhora da Graça

Neste sermão, Vieira faz um exercício retórico em que compara a cruz levantada no Calvário com várias imagens do Antigo Testamento. Vieira argumenta que a cruz pode ser identificada em seus significados nas figuras da vara ou do bastão e na de balança. Vieira encontra vários significados para a cruz na observação destas imagens como se pode ver no texto “Figura foi da Cruz a Balança de Isaías (como libra do firmamento) na qual, suspendida por três dedos de Deus toda a redondeza da terra pesa um só átromo (Is. 40,13).”<sup>136</sup> Fica evidente a interpretação alegórica que Vieira faz do texto de Isaías 40,12-13 de forma a colocá-la paralelamente a cruz. Aqui, tanto no texto de Isaías como nos demais, o eixo hermenêutico dos textos é a doutrina da cruz que Vieira interpreta *a posteriore*.

#### 2.5.1.2 Sermão de Dia de Ramos

Neste sermão, Vieira demonstra o mesmo espanto sobre a questão de como pode Deus que é tão poderoso padecer. Sobre isto Vieira argumenta:

É possível que se há de crer que este, que padece tantas injúrias e afrontas, e a mesma morte, é aquele mesmo Deus imortal, impassível,

---

<sup>136</sup> VIEIRA, António, S. J. **Sermoens do P. Antonio Vieira. Pregador de Sua Alteza**. Segunda Parte. Lisboa: Officina Miguel Deslandes/Antonio Leyte Pereyra, 1682, p. 275.

eterno, que não teve princípio, e é o princípio e fonte de todo ser? Este, este é; que nem ele fora Deus, nem a nossa fé fora fé, se ela não fizera, e nós não crêramos o que excede toda a capacidade humana. Por isso Isaías, quando entrou a falar da Paixão, como profeta que sobre todos era o mais eloqüente, o exórdio por onde começou, foi aquela pergunta: *Quis credidit auditui nostro* (Is 53,1)? Quem haverá que dê crédito ao que há de ouvir de minha boca? — Tão alheio é quem padece do que padece, e este é Deus. Vede se há bem de que pasmarmos aqui.<sup>137</sup>

### 2.5.1.3 Sermão Segundo do Mandato

Neste sermão, Vieira reflete sobre a expressão do amor de Deus na figura de Jesus Cristo identificado com o Servo Sofredor de Isaías 52,13-53,12.

O profeta Isaías, no capítulo cinquenta e três, em que prova a geração inefável de Cristo, enquanto Filho do Eterno Padre: *Generationem ejus quis enarrabit?* - pondera duas resoluções admiráveis do mesmo Padre, e que de nenhum pai se puderam crer em respeito de seu filho. Por isso começa dizendo, e como duvidando, se haverá alguém que lhe dê crédito: *Quis credidit auditui nostro?* E que duas resoluções foram estas? A primeira que, para nos livrar tirou as nossas culpas de nós, e as pôs em seu Filho: *Posuit Dominus in eo iniquitatem omnium nostrum*; a segunda que, para nos justificar, tirou os merecimentos do Filho e os pôs em nós: *Pro eo quod laboravit anima ejus; justificabit ipse justus servus meus multos*. Assim foi uma e outra coisa. Tirou o Eterno Padre as culpas de nós, e pô-las em seu Filho, porque nós não podíamos satisfazer à divina justiça por nossas culpas, e Cristo foi o que, tomando-as sobre si, satisfez por elas.<sup>138</sup>

### 2.5.1.4 Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados

O Pe. Vieira pareceu intentar consolar os vivos e homenagear os mortos durante os conflitos originados quando da invasão holandesa no nordeste brasileiro. Sobre o horror e a violência da guerra, Vieira indica a semelhança com a violência descrita na Bíblia com a qual foi tirada a vida de Cristo.

Mas quem mais altamente ponderou a verdade desta razão, foi o profeta Isaías. Aquele texto: *Generationem ejus, quis enarrabit* (Is 53.8), a que se

<sup>137</sup> **Sermão de Dia de Ramos.** Disponível em:

<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000029pdf.pdf> - Acessado em 20/04/2012.

<sup>138</sup> VIEIRA, Antônio, S. J. **Sermões Escolhidos.** vol. I. (edição eletrônica) São Paulo: Edameris, 1965.

têm dado tantos sentidos literais, se bem se atar (como deve) com a relação do que fica atrás, e vai adiante, quer dizer: Quem tomará na boca sua geração, ou quem se prezará e jactará de ser da geração de Cristo? E porque? *Quia abscisus est de terra viventium* (Is 53.8). Porque foi tirado da terra dos vivos, porque foi morto violentamente. Pois por ser morto violentamente se haviam afrontar de sua geração? Morto violentamente foi o Rei Josias, morto violentamente Abner, mortos violentamente os famosos Machabeos Iudas, e Eleazaro, e nem por isso se desprezava ninguém de ser de sua geração, antes se honravam muito. Como diz logo Isaias, que se haviam de afrontar os homens de ser da geração de Cristo, por ser morto violentamente. Não diz isto Isaias pela morte, nem pela violência, senão pelo gênero, e ignomínia dela, como já tinha declarado nas palavras antecedentes, isto é, porque havia de morrer violentamente em sua Cruz, que era o mesmo que em sua forca: e parente, e da geração de hum enforcado, ninguém há, que o queira fer. As palavras, em que o declarou o Profeta são aquelas: *Vidimus eum, et non erat aspectus, quasi absconditus vultus ejus* (Is 53.8): Como aguda, & eruditamente notou aquele grande Expositor, a quem Espanha tem dado modernamente o título de Beda, o Venerável Padre Gaspar Sanches. Assim como cá aos nossos enforcados lhes cobrem o rosto quando os hão de lançar da forca, assim antigamente cobriam o rosto, quando os hão de lançar da forca, assim antigamente cobriam o rosto aos crucificados, não quando os pregavam na Cruz, senão quando os condenavam a ela... E quando Caifás, e os do seu Conselho condenaram a Cristo, logo também lhe cobriram o rosto: *Condemnaverunt eum esse rem mortis, et caeperunt qui dam conspuere eum, et velare fatiem ejus* (Mc 14.64). E isto é o que declarou Isaias, profetizando o gênero da morte de Cristo, quando disse, que o viram com o rosto coberto, e escondido: *Vidimus eum, et non erat aspectus, quasi absconditus vultus ejus* (Is 53.8). E porque tinha já dito, que o gênero de morte havia de ser tão ignominioso, e afrontoso, como era o da forca daquele tempo, por isto acrescentou que ninguém havia de querer ser da sua geração, & não por outra causa, senão pela morte, com que havia de ser tirado deste mundo: *Generationem ejus quis enarrabit, quia abscissus est de terra viventium* (Is 53.8).<sup>139</sup>

#### 2.5.1.5 Sermão XI com o Santíssimo Sacramento Exposto

Neste sermão, Vieira deixa marcada sua atividade apologética ao defender a realidade da paixão de Jesus Cristo baseando-se em Is 53.34.

O primeiro mistério doloroso, e da Paixão de Cristo, foi o do Horto: e que dizem os hereges? Uns dizem que não padeceu o Senhor as penas e aflições que referem os evangelistas, outros dizem que as padeceu muito maiores e inauditas. Tão conformes contra a fé, como negarem todos o Evangelho, e tão contrários entre si, quanto vai de padecer Cristo a não padecer; e não só encontrados no que dizem, senão também nos fundamentos falsos por que o dizem. Menandro e Saturnino, e Apeles, disseram que não padecera Cristo, porque não tomara verdadeiro corpo, senão fantástico; Serveto, Menon e os anabatistas, porque era de matéria celestial e divina. Juliana Alicarnasseu, Caiano, Teodoro, e outros, posto

<sup>139</sup> VIEIRA, 1682, pp. 421-423.

que concedem que a carne de Cristo era como a nossa em tudo o mais, negam contudo que padecesse ou pudesse padecer; porque era impassível. Em suma, que todos estes hereges, por tão diversos caminhos, vêm a concordar em que as penas de Cristo não foram verdadeiras, por mais que o Evangelho de Isaías esteja clamando: *Vere languores nostros ipse tulit* - e o de S. Lucas afirme que lhe fizeram suar sangue.<sup>140</sup>

#### 2.5.1.6 Considerações sobre a recepção de Pe. Vieira

Pelo que se pode ver das amostras dos sermões do Pe. Vieira, domina ainda na exegese desta época a retórica alegórica e tipológica. O uso dos textos se dá como textos prova de alguma doutrina da igreja ou da argumentação do pregador. Percebeu-se também que as temáticas ordenadoras das prédicas são, em sua maioria, oriundas da sistematização da fé cristã neotestamentária. Por isso, o Antigo Testamento é lido retroativamente ao evento de Jesus Cristo. A apropriação dos textos bíblicos veterotestamentários é uma espécie de decodificação da mensagem através da chave que é o evangelho de Jesus Cristo.

Nota-se também que Vieira aplica em seus sermões a atualização da mensagem a demandas de sua época, porém sem desvencilhá-la dos fundamentos dogmáticos da igreja. Vieira utiliza os textos de Isaías em grande parte cristologicamente. Por isso, o texto de Isaías 52,13-53,12, o Cântico do Servo Sofredor, é dentre os textos de Dêutero-Isaías o mais usado. Mesmo quando Vieira não utiliza um texto originalmente messiânico ou que teve pelos evangelhos canônicos um tratamento messiânico, ainda assim, alegoricamente o padre interpreta a luz do evangelho como é o caso de Is 40,12-13 acima.

Talvez, por sua hermenêutica estritamente teológica destes textos, e por serem utilizados em sermões bastante específicos, como no caso do acima citado

---

<sup>140</sup> **Sermão Santíssimo Sacramento Exposto.** Disponível em:  
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000029pdf.pdf> - Acessado em 20/04/2012.

em tom apologético, e então serem de interesse mais reservado à igreja e à fé é que se tenham poucas evidências preservadas da leitura deste bloco de Isaías. E é claro, porque tal leitura é sempre feita sob o domínio da teologia do Novo Testamento.

### *2.5.2 Nos séculos XX e XXI*

O método histórico-crítico foi um fator fundamental para a exegese do século XX. A possibilidade de se estudar a Bíblia utilizando-se de métodos apropriados ao estudo literário, ou seja, de certa maneira quebrando a blindagem que a igreja havia posto ao redor da Bíblia, trouxe à tona uma onda de valorização particular dos textos do Antigo Testamento. Propunha-se a compreensão dos textos à luz dos seus contextos históricos antes de serem harmonizados de alguma forma à mensagem do Novo Testamento.

Na história da pesquisa na América Latina no século XX e XXI algumas escolas orientaram a produção de textos. De um lado a escola evangélica com sua predominante hermenêutica cristológica. Algo parecido com aquilo testemunhado em alguns dos sermões de Vieira, porém com uma dose reduzida de alegoria. De outro, a escola originariamente latina, a Teologia da Libertação (TdL) e sua hermenêutica histórico-social em busca de releituras que se apropriem do texto. Na contrabalança desses pólos hermenêuticos encontra-se a teologia da Missão Integral representada pela Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL). A seguir, breve análise de textos referentes às questões hermenêuticas latino-americanas do século XX e XXI.

### 2.5.2.1 Asa Routh Crabtree<sup>141</sup>

O Prof. Crabtree foi um dos primeiros no Brasil a tratar o livro de Isaías à luz da exegese moderna. Em seu comentário a Isaías já estão previstas as divisões do livro, em duas ou três partes. Crabtree apesar de conhecer a questão do chamado Trito-Isaías, ainda não assimilou a divisão tripartite em seus estudos. Como ele mesmo afirma, o autor de Isaías 40-66 é uma só pessoa, porém com nome desconhecido.<sup>142</sup>

No mesmo sentido, Crabtree já trabalha com a questão dos Cânticos do Servo de Yahweh. Sobre a identidade do Servo, Crabtree reconhece a dificuldade em atribuir características messiânicas ao Servo no Antigo Testamento. Segundo ele, não há indícios anteriores ao Novo Testamento que conectem a esperança messiânica e a figura do Servo. Vê-se no trabalho de Crabtree as influências da pesquisa bíblica científica caminharem ao lado das posições de fé doutrinárias da igreja.

Percebe-se isso no tratamento que Crabtree dá a identificação do Servo. Ele limita-se a identificar o Servo com Jesus Cristo somente a partir dos textos dos evangelhos que já o fizeram, e imprime em seu argumento uma ideia de que a figura do servo pode ser aplicada a de Jesus e não necessariamente que o profeta falava diretamente do Cristo. Isso está de acordo com a posição de Crabtree de que os profetas falavam a seus contemporâneos e que sua mensagem então deveria ter um sentido primeiro a estes.

---

<sup>141</sup> O comentário que Crabtree produziu sobre Isaías foi produzido durante sua atividade missionária no Brasil, onde foi professor no Seminário Batista do Sul do Brasil no Rio de Janeiro, e publicou várias obras em português. O comentário de Isaías foi publicado em dois volumes: 1-39 e 40-66. O segundo volume referente aos capítulos 40-66 teve sua primeira edição no ano de 1939 pela Casa Publicadora Batista.

<sup>142</sup> CRABTREE, 1939, p. 39.

### 2.5.2.2 Isaltino Gomes Coelho Filho<sup>143</sup>

O texto do prof. Isaltino sobre o livro de Isaías é uma publicação dirigida não exclusivamente, mas primeiramente ao povo batista brasileiro. Faz parte de uma série de produções denominada “Como a Bíblia nos fala hoje” com o intuito de apresentar não mudanças, mas acréscimos ao que já foi feito, por Crabtree por exemplo. Assim, na verdade é uma visão mais moderna e contextualizada do livro de Isaías que serve como apoio as pessoas que trabalham com ensino da Bíblia nas igrejas. Em seu livro, Isaltino trata com especial atenção os quatro Cânticos do Servo.

Na realidade, no que se refere ao bloco de Is 40-66, trata apenas dos cânticos e os lê sob uma hermenêutica messiânica neotestamentária, ou seja, vê na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo a figura do Servo. Isaltino apresenta o bloco de Is 40-66 como a segunda parte do livro de Isaías que tem como fundo histórico o período do exílio babilônico. A diferença de Crabtree é que para Isaltino mesmo que o estudante da Bíblia opte pela divisão do livro em duas ou mais partes, isso de modo algum modificará o tema do livro.

Em seu esboço apresentado ao bloco de Is 40-66 percebe-se claramente a preocupação doutrinária do autor. Ele divide em três partes: a) caps. 40-48: Grandeza de Deus na Criação; b) 49-57: Graça de Deus na Salvação; c) 58-66: Glória de Deus na Restauração.<sup>144</sup> Criação, Salvação e Restauração são temas

---

<sup>143</sup> O Prof. Isaltino Gomes Coelho Filho foi professor e diretor do Seminário Batista do Sul do Brasil no Rio de Janeiro. Sua dissertação de mestrado versou sobre o quarto Cântico do Servo de Yahweh, o Servo Sofredor. Em 2001 a editora JUERP publicou seu comentário sobre o livro de Isaías onde o autor deu atenção especial aos quatro Cânticos do Servo de Yahweh.

<sup>144</sup> COELHO FILHO, Isaltino Gomes. **Isaías**. O Evangelho do Antigo Testamento. Rio de Janeiro: JUERP, 2001, p. 29.

teológicos maiores que aplicados ao livro, como Isaltino faz, acabam por reduzir as possibilidades hermenêuticas.

### 2.5.2.3 Milton Schwantes<sup>145</sup>

O livro “Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.” é como uma introdução teológica e histórica ao livro de Dêutero-Isaías. Foi publicado em língua portuguesa e em espanhol, o que indica a grande influência e alcance na América Latina. Também se caracteriza por fazer uma leitura dos textos bíblicos sob a perspectiva da Teologia da Libertação (TdL). Embora haja no título a indicação de que se trata da história e teologia do sexto século a.C., percebe-se claramente a leitura contextualizada às tensões latino-americanas. Característica inclusive que o autor reforça. Em alguns aspectos da pesquisa Schwantes dá como certo e se abstém da discussão. Conduz sua obra na tentativa de aproximar a exegese da comunidade de base e círculo bíblico. Para ele, é mais provável que estes textos sejam produto da reflexão comunitária judaica no exílio, talvez da tradição dos cantores do templo.<sup>146</sup> Como a proposta do livro é a exposição histórica e teológica do século VI a.C.,

Schwantes lê Isaías 40-55 a luz desse contexto. Aqui são importantes para ele a universalidade e o povo pobre, que envolvem a figura emblemática do Servo. Na esteira da Teologia da Libertação, Schwantes vê no sofrimento solidário do Servo

---

<sup>145</sup> O prof. Milton Schwantes deu importante contribuição a leitura de Dêutero-Isaías na América Latina com seu livro: *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* (Paulinas, 1986). Schwantes foi professor por muitos anos no programa de pós-graduação em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Seus textos têm sido publicados e lidos em boa parte da América Latina. É um dos expoentes da Teologia da Libertação na pesquisa bíblica latinoamericana.

<sup>146</sup> SCHWANTES, Milton. **Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.** São Paulo: Paulinas, 2007, p. 118.

a chave hermenêutica para a compreensão do livro e aponta a solidariedade dos pobres como o caminho para a resistência e transformação da realidade.

Resistência em meio a dor é palavra de ordem para Schwantes em Dêutero-Isaías. A identidade do Servo para ele é incerta no contexto histórico. Pode ser um escravo, um profeta, às vezes é literalmente o grupo dos cativos. Mas no final Schwantes ressalta que os Cânticos do Servo são “efetivamente compreendidos a partir de Jesus Cristo, nascido em manjedoura, morto na cruz, amigo dos pobres”.<sup>147</sup>

#### 2.5.2.4 José Severino Croatto<sup>148</sup>

Croatto foi um dos poucos biblistas latino-americanos que escreveu comentários sobre o livro de Isaías com tamanha perspicácia exegética. Propõe ao Dêutero-Isaías uma releitura hermenêutica. Para ele a releitura da figura do Servo mais apropriada à América Latina deve coincidir plenamente em vertente sócio-política com a do contexto histórico do exílio e da tradição da LXX. Croatto diz que mais ao longe como um farol que lança mais luz está a releitura do Novo Testamento.

A releitura apresentado no Targum que chama o Servo de “o messias” é considerada fraca e quase irrelevante porque dissociou sofrimento e exaltação. Para Croatto, o Servo é sem dúvida o povo de Israel em sua situação de sofrimento e pobreza no exílio. Com isso, em novas situações históricas surge a possibilidade de novas apropriações de sentido ao texto. Para Croatto, os povos oprimidos podem identificar-se com o Servo, pois seu sofrimento representa a situação histórica do

<sup>147</sup> SCHWANTES, 2007, pp. 134-135.

<sup>148</sup> Croatto foi um importante exegeta católico reconhecido na América Latina por sua capacidade hermenêutica. Croatto produziu uma série de comentários ao livro de Isaías em três volumes originalmente em língua espanhola que foram todos publicados em português em conjunto pelas editoras Vozes, Sinodal e Metodista. Aqui nos interessou o seguinte texto: CROATTO, 1998, 317p.

povo, e sua exaltação sustenta a esperança de triunfo dos oprimidos. A releitura hermenêutica de Croatto com forte tom semiótico já aponta na exegese latino-americana os novos caminhos hermenêuticos que tem chegado junto com a pós-modernidade. Em Croatto, o leitor tem certa liberdade de atribuir o sentido existencial ao texto, afim de que este lhe seja útil.

#### 2.5.2.5 Estudos Bíblicos<sup>149</sup> e RIBLA<sup>150</sup>

As revistas Estudos Bíblicos e RIBLA publicaram vários artigos sobre a pesquisa em Dêutero-Isaías e sobre os Cânticos do Servo de Yahweh. Para este trabalho foi escolhido somente um artigo para a análise. Trata-se do artigo Shigeyuke Nakanose e Enilda de Paula Pedro sob o título “A missão profética do povo sofredor”.<sup>151</sup> Justifica-se a escolha deste artigo por entender-se que o mesmo é um bom exemplar da hermenêutica preferencial nestas revistas, no caso, a Teologia da Libertação, e por ser uma proposta de leitura ao quarto Cântico do Servo de Sofredor, Isaías 52,13-53,12.

Os autores iniciam seu estudo narrando a experiência pastoral em uma comunidade atendida por eles. Lá se deparam com a realidade da gente da periferia da grande São Paulo. Conhecem toda a trajetória de sofrimento da comunidade e

---

<sup>149</sup> A revista Estudos Bíblicos tem como objetivo o aumento da difusão do uso pastoral da Sagrada Escritura, por isso oferece subsídios nesta linha. Estudos Bíblicos se caracteriza por ser uma revista elaborada a partir da experiência religiosa bíblica e da realidade sócio-religiosa de comunidades eclesiais de âmbito nacional (brasileiro) e tem a preocupação de apresentar ensaios a nível mais popular. É também uma revista embora com a preocupação de ser acessível também a um público não especializado em ciências bíblicas propriamente ditas, mas especializado em compreender a mensagem e vivenciá-la no dia a dia de sua vida.

<sup>150</sup> A RIBLA (Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana) se inspira em duas vertentes: 1) bíblica 2) histórico-cultural latino-americana e caribenha. Portanto, por um lado, procura ouvir a revelação de Deus, tanto enquanto codificada na história bíblica, quanto, por outro lado, codificada no contexto histórico-cultural latino-americano e caribenho. A revelação de Deus e sua percepção acontecem na mediação histórica, no caso, bíblica, latino-americano e caribenha. Assim, RIBLA se situa nas experiências de fé e de luta pela vida das comunidades das Igrejas da AL e do Caribe. Parte do pressuposto de que as dores, utopias e poesias dos pobres são uma mediação hermenêutica decisiva para a leitura da Bíblia em nossas terras.

<sup>151</sup> NAKANOSE, S. & PEDRO, E. P. A missão profética do povo sofredor. **Estudos Bíblicos**, nº 73, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 26-41.

também de sua particular solidariedade para enfrentar a dura realidade. Para eles, a resistência dos pobres é profética tal qual o Servo Sofredor. A exegese do texto bíblico não é desprezada, é bem feita e cuidadosamente dirigida. Mas a leitura é sempre realizada a partir da realidade do povo da comunidade em questão. Este trabalho hermenêutico lembra também o jeito de ler a Bíblia do movimento liderado pelo Frei Carlos Mesters. Aqui a vida real do povo é o meio no qual se lê a Bíblia, e por onde o leigo se vê na Bíblia identificando sua realidade no texto.

#### 2.5.2.6 Frei Carlos Mesters

O Frei Carlos Mesters é um expoente importante da hermenêutica latino-americana. O seu método hermenêutico surgiu a partir das experiências das comunidades eclesiais de base. Mesters dá voz ao relato de homens e mulheres e suas experiências com a leitura da Bíblia em meio a realidades injustas. Mesters apesar de tentar estabelecer equilíbrio entre a ciência bíblica acadêmica e a ciência bíblica popular, quando tal equação não é possível, entende que deva ser privilegiada e resguardada de prejuízo a leitura popular. Pois, para ele, é aí o lugar em que a Palavra gera vida, junto ao povo que se assemelha ao povo bíblico enquanto a Bíblia é o registro das experiências vitais do encontro dos oprimidos com o Deus libertador. Todavia, Mesters não deixa de tencionar que a ciência acadêmica bíblica entre em diálogo franco com a popular, pois isso causaria o aprofundamento das reflexões do povo, ora como um efeito dínamo, ora como catalisador.

Em seu livro “A Missão do Povo que sofre. Os Cânticos dos Servos de Deus no livro do profeta Isaías.”<sup>152</sup>, cujo subtítulo com referência a pluralidade coletiva da

---

<sup>152</sup> MESTERS, Carlos. **A Missão do povo que sofre**. Os Cânticos dos Servos de Deus no livro do profeta Isaías. Petrópolis/Angra dos Reis: Vozes/CEBI, 1981.

figura do Servo indica de antemão à leitura do texto que Mesters aplica ao povo latino-americano a identificação com o Servo de Yahweh através de uma hermenêutica contextual típica do desdobramento do Círculo Hermenêutico de Juan Luis Segundo. Na semelhança que os oprimidos encontram na figura do Servo, eles se veem, e, por conseguinte é a partir de sua condição de sofrimento que se tornam o povo servo e os detentores da chave hermenêutica vital aos Poemas do Servo de Yahweh. Substancialmente, o povo, para Mesters carrega em seu sofrimento uma qualidade salvífica essencial para as mudanças libertadoras desejadas no contexto latino-americano.

#### 2.5.2.7 Missão Integral

A Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL) é uma importante voz teológica da América Latina composta em sua maioria por teólogos evangélicos. E no mapeamento do uso de Dêutero-Isaías nos textos da FTL nota-se uma lacuna intrigante, pois há pouquíssimo uso desses textos. Em contrapartida, textos do Trito-Isaías (Is 56-66) não só são usados, mas também alguns deles compõem base para argumentação fundamental na teologia da missão integral. Podem ser destacados dois textos básicos na leitura bíblica da FTL no livro de Isaías: A proclamação do ano aceitável do Senhor em Isaías 61; e Isaías 65 na descrição e expectativa do novo céu e nova terra. Ambos os textos são ligados a referência neotestamentárias e reforçam assim as esperanças do reino de Deus proclamado pela FTL.

### 2.5.3 *Resumo*

Ficou evidente que de uma maneira geral não se lê Dêutero-Isaías e os Cânticos do Servo de Yahweh na América Latina do século XX e início do XXI como leu o Pe. Antônio Vieira. Acompanharam-se as descobertas da pesquisa bíblica em todas as alas teológicas. Também seguiu-se à exposição bíblica a adequação da mensagem à realidade vivida pela igreja. Aqui há sensível diferença no uso destes textos nas diferentes alas. Entre os grupos que tem uma postura de missão, a interpretação é cristocêntrica, sendo os textos profecias que tiveram seu cumprimento na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo e o que isso significou para a comunidade dos discípulos de Jesus. Aqui, toda a experiência do Servo em Isaías refere-se quase exclusivamente a pessoa de Jesus Cristo.

Já entre os grupos em que predomina uma tendência da Teologia da Libertação pode-se dizer que a opção pelos pobres é bem evidente. A identificação de Jesus Cristo com o Servo é dada pela via do sofrimento exemplar que se vê nos dois modelos. O povo deve ler o Dêutero-Isaías e perceber que a esperança é possível através da solidariedade, que por sua vez, tem em Jesus exemplo máximo da missão do Servo, mas ele não é o único, junto dele vão todos os pobres e oprimidos. Jesus Cristo é o Servo exemplar que ensina por sua vivência o caminho dos sofrimentos aos seus solidários irmãos servos.

Embora fragmentária, a pesquisa serviu para indicar que para a sequencia da pesquisa bíblica na América Latina no que se refere aos textos dêutero-isaiânicos será necessário que sejam construídos melhores acessos que promovam diálogo entre os biblistas de diferentes hermenêuticas. Essa aproximação tem como desafio

não descaracterizar as contribuições de cada grupo, sejam elas no campo da fé cristocêntrica, sejam elas na realidade vivida pela maioria do povo latino-americano.

Substancialmente aponta-se como algo a ser considerada a falta de uma exposição e exploração dos textos dêutero-isaiânicos leitura bíblica realizada na FTL como também um fator que mantém os distanciamentos entre as linhas hermenêuticas. Justifica-se essa consideração devido à forte interpretação dos textos bíblicos na América Latina sob hermenêuticas contextuais que permeiam tanto a TdL quanto a FTL. Justifica-se também porque a FTL apresenta ocorrência de aproximações aos textos de maneira que se ajustem a hermenêutica cristocêntrica de preferência da ortodoxia protestante.

Assim na América Latina os textos de Dêutero-Isaías encontram-se numa dicotomia hermenêutica que se polariza entre o sujeito e a categoria, entre o agente concreto e o conceito. De um lado percebe-se a tensão entre a firmeza na manutenção das tradições históricas e dos conteúdos normativos e identitários da fé cristã. De outro, o pujante envolvimento com a diversidade de experiências de fé do povo latino-americano percebido em seus testemunhos existenciais e criativos. Esse distanciamento não ocorre, é claro, somente na hermenêutica dos textos dêutero-isaiânicos, vigora também em todo o escopo bíblico. Então, fundamental à teologia bíblica latino-americana é estabelecer o que ou quais partes das tradições históricas podem ou devem permanecer presentes como colunas ou coordenadas para a vivência da fé bíblica criativa em contextos ansiosos por novidade.

### **3 GUERRAS, DEPORTAÇÕES E CRISE**

É importante que a descrição histórica dos eventos do exílio babilônico circunde a história do povo de Israel antes, durante e depois da queda de Jerusalém, como também o período do exílio babilônico. Antes de continuar, é necessário lembrar que, na verdade, foi somente o reino de Judá que passou por esse período histórico uma vez que o antigo reino de Israel havia sido destruído pelo Império Assírio em 722 a.C. Todavia compreende-se que os judaítas preservaram o extrato cultural-religioso identitário do antigo povo de Israel. Assim, sempre que nos referimos a Israel no período do exílio babilônico em diante, nos referimos ao antigo reino de Judá do período dos reinos divididos. Visto que os momentos históricos não surgem num vácuo, é necessário que o estudo seja iniciado a partir dos eventos históricos ocorrido no Antigo Oriente Próximo que antecederam o período do exílio babilônico. Desta forma é a partir da queda do Império Assírio e a subida do Império Neo-Babilônico ou Império Caldeu que se estabelece o cenário histórico para o objeto da pesquisa.

O panorama histórico também avança para além do exílio babilônico com o estabelecimento do império Persa sob o rei Ciro, pois, a rigor o exílio babilônico é um período muito curto na história, antecedido e sucedido por longos períodos que certamente tem de alguma forma influenciado, tanto a teologia do exílio, quanto as do pré e pós-exílio. O período anterior ao exílio certamente exerceu influencia sobre como os judaítas perceberam a experiência do exílio. O período posterior, também certamente, só que agora como aquele que recebe influencia do exílio em como os

judaítas reconstruirão seu futuro. Para a pesquisa histórica sobre este período existem muitas fontes de documentação, seja na literatura bíblica, seja no grande número de literatura e dados arqueológicos do Antigo Oriente Próximo.

### 3.1 O Surgimento do Império Neo-Babilônico

O fundador do Império Neo-Babilônico foi Nabopolassar (625-605 a.C.). Em 626 ele começou uma série de campanhas militares que culminaram na destruição do Império Assírio. Os assírios, entretanto contra-atacaram, mas não puderam vencê-lo. Nabopolassar capturou o trono babilônico e assim fundou o Império Neo-Babilônico ou Caldeu. De lá ele continuou sua marcha vitoriosa até a cidade de Assur, mas não conseguiu tomá-la. Os Medos, sob o reinado de Ciaxares (625-585), e os Caldeus se tornaram aliados e em 614 sitiaram Assur, a antiga capital da Assíria e a tomaram.<sup>153</sup>

Em 612 uma força combinada de Caldeus e Medos atacaram Nínive, a capital assíria e deixaram em ruínas. Embora documentos acadianos digam que Sinsharishkun fugiu, Bright pensa que ele pereceu na ruína.<sup>154</sup> Os Medos ficaram contentes com os lucros obtidos até ali, então Ciaxares e suas tropas voltaram para casa enquanto Nabopolassar continuou avante com novas conquistas.<sup>155</sup>

Enquanto Assíria sofria uma derrota esmagadora após outra, e com a queda de Nínive, a guerra havia terminado. O novo rei assírio, Assur-uballit II (611-606) retirou-se para o lado oeste e formou um governo exilado em Harã. Em 610 os Caldeus atacaram e capturaram Harã apesar da presença de forças egípcias.<sup>156</sup> Em

---

<sup>153</sup> PRITCHARD, 1969, p. 304.

<sup>154</sup> BRIGHT, 1978, p. 316.

<sup>155</sup> PRITCHARD, 1969, p. 305.

<sup>156</sup> PRITCHARD, 1969, p. 305.

609, Assur-uballit fez um último esforço para retomar Harã: ele fracassou e se debandou mais adiante para o oeste. Era o fim do grande Império Assírio.

Enquanto isso, o Faraó Neco II (610-594) tinha marchado a Carquemis para ajudar Assur-uballit na tentativa retomar Harã. O rei Josias de Judá (640-609) que queria independência política e religiosa para Judá viu no fim de Império Assírio a libertação do seu país. Além disso, ele estava ansioso para re-estabelecer o antigo império davídico pelo menos recuperar o antigo território. Conseqüentemente não foi estranho o fato de que o rei Josias não deu passagem para o Egito pelo território de Israel controlado então por Judá. Então na famosa batalha de Megido o rei Josias foi morto em combate (609).

Enquanto isso, em 607, o filho de Nabopolassar, o futuro Nabucodonosor II foi nomeado o príncipe da coroa.<sup>157</sup> Depois da batalha de Harã 609-606 os Caldeus fizeram campanhas nas regiões montanhosas da Armênia e consolidaram suas vitórias.

O exército Caldeu chegou à planície filistéia em 604 e destruiu Asquelon (Jr 47.5-7). Com isso vieram todos os reis da região e se submeteram a ele pagando tributo. Nesse grupo de reis estava o rei de Judá (2Rs 24.1). Porém, em 601 houve uma batalha entre os egípcios e os babilônicos dos quais nenhum lado obteve vitória. Ao que parece as baixas foram tantas para ambos os lados que Nabucodonosor voltou para casa para reorganizar o seu exército. Encorajado por isto, Jeoaquim se rebelou retendo o tributo. Nabucodonosor, não estando na posição de castigar Judá imediatamente, mas ao mesmo tempo pouco disposto a deixar os rebeldes ilesos, enviou os vassalos arameus, moabitas e amonitas para hostilizar Judá (2Rs 24.2).

---

<sup>157</sup> WISEMAN, D. J. **Nebuchadrezzar and Babylon The Schweich Lectures**. Oxford: Oxford University Press, 1985, p. 12.

Em 598, o exército Caldeu estava novamente em movimento e naquele mês Jeoaquim morreu. As circunstâncias de sua morte são obscuras. Bright sugere que ele poderia ter sido assassinado na esperança de se obter tratamento mais moderado dos Babilônios.<sup>158</sup> Jeoaquim foi sucedido pelo seu filho Joaquim e pouco tempo depois Nabucodonosor sitiou a cidade de Jerusalém.<sup>159</sup>

A data específica da captura de Jerusalém é determinada como o 2º dia de Adar, ou seja, 15/16 de março de 597.<sup>160</sup> Joaquim reinou durante apenas três meses e dez dias quando ele foi deposto (2 Cr 36.9) e junto com a rainha-mãe, Neustã (2Rs 24.8) os notáveis de Judá, e os militares, foram levados ao cativeiro. Esta foi a primeira deportação. Ele levou tesouros do palácio real, utensílios e objetos sagrados do templo, os metalúrgicos e ferreiros. Ao todo foi notificado que aproximadamente foram deportadas 10.000 pessoas (2Rs 24.14): só o povo pobre da terra permaneceu.

De acordo com Ezequiel, o rei de Babilônia fez isto para que o país permanecesse modesto e sem ambição (Ez 17.14). Nabucodonosor instituiu como rei vassalo Matanias, o tio de Joaquim, e mudou o nome dele para Zedequias (2Rs 24.17). Zedequias devia ser submisso a Nabucodonosor para manter o tratado (Ez 17.14). Os exilados não reconheceram Zedequias como rei e dataram o calendário deles como sob o reinado de Joaquim (Ez 1.2; 8.1; 20.1; 40.1). Até mesmo os babilônicos consideravam Joaquim o rei de Judá que estava entre os que se assentavam à mesa do rei da Babilônia junto com seus cinco filhos.<sup>161</sup> Muitos almejavam o retorno de Joaquim (Jr 28.1-4) como também o retorno dos utensílios sagrados do templo (Jr 27.16).

---

<sup>158</sup> BRIGHT, 1981, p. 327

<sup>159</sup> WISEMAN, 1985, p. 32.

<sup>160</sup> WISEMAN, 1985, p. 32.

<sup>161</sup> PRITCHARD, 1969, p. 308.

Em 589, Zedequias se rebelou novamente. Parecia que Tiro e Amon eram os únicos povos envolvidos nisto, mas obviamente havia o apoio e garantia do Egito (Jr 37.3-10). A resposta de Nabucodonosor foi rápida cercou a Jerusalém. Os Caldeus cercaram a cidade para suprimir a rebelião pela fome indicando que o cerco da cidade seria prolongado.

Jeremias censurou os judaitas pela falta de fé e profanação do nome de Yahweh, e por causa disso, Yahweh os entregaria para a espada, escassez e pestilência (Jr 34.8-22). Jeremias era opositor desde o princípio à resistência e rebelião contra a Babilônia. Ele era a voz solitária que não compartilhava da ilusão da Inviolabilidade de Sião (Jr 7). O seu conselho era que, para salvar a cidade, eles tinham que se render aos babilônicos. Ele foi acusado de desencorajar os soldados e a pena de morte foi recomendada para ele (Jr 38.4).

Porém, o Faraó Hofra que tinha assegurado ajuda militar a Judá iniciou a marcha com seu exército. De acordo com Ricciotti ele foi indubitavelmente rumo a Fenícia que naquele momento estava caindo pedaço por pedaço nas mãos de Nabucodonosor, e ele provavelmente tinha esperanças de libertar Jerusalém do cerco desviando Nabucodonosor para a região da Fenícia.<sup>162</sup> Os Caldeus levantaram o cerco sob Jerusalém para lutar com os egípcios. Não se sabe qual foi o resultado da batalha, se os egípcios foram derrotados ou o Faraó simplesmente retirou-se. Certo é que o Egito provou ser “a cana quebrada que espeta e perfura a mão de quem se apóia nela” (2Rs 18.21). Com o levante do cerco houve alegria e esperança em Jerusalém. Em contrapartida Jeremias predisse o retorno dos Caldeus (Jr 37.8-10). E Yahweh quebrou o chifre de Faraó (Ez 30.6-24).

Os egípcios se retiraram, e o cerco foi retomado. Para os judeus, continuar a

---

<sup>162</sup> RICCIOTTI, Giuseppe. **The History of Israel**. Milwaukee: The Bruce Publishing Co., 1955, p. 414.

resistência era suicídio, se render era submeter-se a execução, deportação, escravidão e pilhagem. Conseqüentemente os judeus continuaram a resistência confiante que ajuda viria inevitavelmente do alto por causa do Templo e da dinastia de davídica. A segunda fase do cerco não demorou muito. Fora dos muros da cidade estava a espada e dentro da cidade a fome, sede e doença (Lm 1.20). Os mortos pela espada foram considerados mais afortunados que os que morreram de fome (Lm 4.9). Muitos mais morreram de fome que pela espada. A tragédia tomou contornos dramáticos a ponto dos pais terem que se alimentar dos filhos (Lm 4.10) como se fez durante o cerco de Samaria (2Rs 6.24-31). Alguns dos judeus que viram perigo iminente fugiram para povos vizinhos como Amon. Alguns passaram para o lado dos babilônicos. Para complicar ainda mais a situação, Edom lutou contra Judá ao lado dos Caldeus, e eram mais violentos que os babilônios. Muitos judeus fugiram da cidade quando o cerco foi levantado (Jr 3.11-16). No 9º dia do 4º mês Tamuz (junho-julho), do 11º ano de Zedequias, 586, foi derrubado uma parte do muro na parede norte e os babilônicos invadiram a cidade (Jr 39.2; 52.5-7; 2 Rs 25.2-4). Nabucodonosor resolveu o problema da Judeia de uma vez por todas.

Após a destruição, a anarquia prevaleceu na cidade. Represálias eram pesadas e rápidas. Zedequias que provavelmente fugiu para Amon, foi pego pelos Caldeus nas planícies de Jericó. Ele foi preso e foi trazido a Nabucodonosor em Ribla. Todos que pertenciam à facção anti-babilônica foram executados. Isto incluiu sacerdotes, altos funcionários, oficiais de guerra e sessenta nobres que foram executados em Ribla (2 Rs 25.18-21; Jr 52.24-27).

Cerca de um mês depois, no 10º dia do 5º mês que é Ab, ou seja, 5 de agosto de 586, Nebuzaradã, chefe da guarda, entrou em Jerusalém. O templo foi poupado inicialmente por causa de sua beleza e magnificência, mas sob as ordens

de Nabucodonosor foi queimado em 5 de agosto de 586. O templo tinha sido o sinal, símbolo e fonte da resistência dos judaítas. Então Nebuzaradã demoliu o muro da cidade, queimando o palácio real e todas as casas de Jerusalém (2 Rs 25.9-10). Seguiu-se sistematicamente a pilhagem do templo, do palácio real e das casas. Todos os artigos saqueados do templo foram registrados em 2Rs 25.15-17; e em Jr 52.17-23. Em resumo, todos os objetos valiosos foram saqueados. Isto foi seguido pela segunda deportação, a grande deportação. Foram deportados os nobres e os soldados que escaparam da execução. A nata da população e o remanescente dos artesãos foram levados ao exílio. Só as pessoas mais humildes, por exemplo, os trabalhadores das vinhas, os lavradores permaneceram em Judá (2Rs 25.12; Jr 39.10; 52.15-16).

Os babilônicos souberam que Jeremias era a favor de Babilônia. Por conseguinte Nabucodonosor ordenou que Nebuzaradã buscasse Jeremias e não lhe fizesse nenhum mal, pelo contrário, fizesse tudo o que Jeremias quisesse (Jr 39.13). Jeremias foi tirado do pátio dos Guardas e foi deixado livre na cidade. Mas nos eventos que se seguiram, Jeremias se achou entre os judeus presos que foram enviados a Ramá, antes da deportação. Descoberto o equívoco, Jeremias foi libertado novamente e pode escolher o seu destino: ficar na terra ou ir com Nebuzaradã para a Babilônia. Jeremias preferiu permanecer na terra e com Gedalias no meio do povo (Jr 40.1-6). Porém depois do assassinato de Gedalias por Ismael, o pânico tomou conta dos judeus e muitos temendo represálias dos Caldeus fugiram para Egito e levaram o velho Jeremias e Baruque com eles. Chegando no Egito, eles povoaram a região do Delta do Nilo em Tafnes (Jr 43.7). Como consequência do assassinato de Gedalias, os Caldeus realizaram mais uma deportação com um total de 745 pessoas (Jr 52.30).

O número total de deportados é incerto: depende das fontes que às vezes dão números exagerados e na maioria das instâncias contradizem uma a outra, por exemplo, Jeremias aproxima o número em quatro mil e seiscentos deportados, já no livro dos Reis passa de vinte mil (2Rs 24.16; 25.11).

O número real dos deportados não é possível sabermos. Mas o que é indiscutível é que ou foram executados ou foram exilados a elite de Judá, e os que foram deixados para trás não puderam se organizar em um grupo capaz de começar uma rebelião. Assim iniciou a diáspora. Havia dois centros principais de organização da vida dos judeus: Mesopotâmia e Egito.

### 3.2 O Exílio

O Exílio foi um marco na história de Israel de forma que se pode falar de período “pré-exílico” “exílico”, e “pós-exílico”. O exílio foi uma de suas piores catástrofes, entre muitos outros, por exemplo, o fim da monarquia e da independência política de Judá, a destruição e o saque do templo e a deportação do povo. Foi a conclusão de um longo processo histórico que começou com o levante do grande Império Assírio com seu expansionismo (745 a.C.) e complicado pela obstinação dos judeus na recusa em submeter-se ao “poder estrangeiro” ou “pagão”.

Documentos bíblicos e babilônicos dão a impressão de uma devastação completa; o país ficou em ruínas. Evidências arqueológicas provam que a destruição foi catastrófica e se *Yahweh Tsebaot* não tivesse deixado alguns sobreviventes, Judá teria se mostrado como Sodoma, teria se tornado outra Gomorra (Is 1.9).

O exílio marcou o fim de uma era e o começo de outra. Marcou o fim de um longo período de apostasia, idolatria e atos injustos que os profetas depreciaram,

mas estavam impossibilitados de extrair uma mudança de coração.

### 3.2.1 O Exílio trouxe consequências

Diante da história político-religiosa do povo de Israel era impossível que os judaítas passassem pela experiência do exílio babilônico sem que tivessem que enfrentar algumas consequências que resultariam em afirmações e mudanças significativas para a própria compreensão que eles tinham de si mesmo como povo e sobre o seu futuro. Aqui destacamos as consequências políticas, sociais e religiosas.

O Exílio pôs termo ao reino independente de Judá que sempre tinha desfrutado de alguma medida de autonomia desde que povoou a terra de Canaã. Esta autonomia foi fortalecida e garantida pela promessa da permanência da dinastia davídica (2 Sm 7.5-16). A terra era o fundamento da promessa. Judá não foi reduzido à posição de vassalo: tinha deixado de existir. Foram executados o rei e os nobres; a nata da população foi morta ou deportada. O país parecia não ter nenhum futuro.

Na Babilônia, os judeus não foram espalhados por toda parte do império. Muitos judeus viveram na capital, a própria Babilônia (Ez 17.4; Jr 51.59), no Canal de Qebar.<sup>163</sup> Outras regiões foram Tel Melah, Tel Qarsa, Kerub, Adan e Immer (Ed 2.59). Os babilônicos não foram severos com os judeus. Eles puderam possuir casas, tinham liberdade de ir e vir, comprar a própria propriedade, casar e se dar em matrimônio, transferir a propriedade para os filhos (Jr 29.4-7). Eles puderam organizar e realizar reuniões em casas privadas, por exemplo, a casa de Ezequiel (Ez 8.1; 14.1; 20.1). Os babilônicos lhes deram terras, criando uma nova classe de

---

<sup>163</sup> SOGGIN, Alberto J. **An Introduction to the History of Israel and Judah**. 2ª ed. Valley Forge: Trinita Press, 1993, p. 253.

pequenos proprietários e estes deviam a sua prosperidade aos babilônicos. Os judeus, a princípio, receberam um tratamento justo dos Caldeus. Não há registro de nenhuma legislação especial feita contra eles, nenhuma perseguição, nem interdições.<sup>164</sup>

Na Babilônia nasceu uma nova geração de judeus que não conheceu Judá, nem Jerusalém, nunca viu o templo, nunca testemunhou as liturgias de templo. Eles observaram a cultura altamente desenvolvida dos babilônios, os jardins, parques e o estilo de vida luxuoso. Os exilados adotaram o aramaico, e adaptaram o alfabeto com a escrita quadrada em lugar da escritura fenícia. Eles também adotaram o calendário da Mesopotâmia, a contagem do tempo, e os nomes dos meses. Os arquivos do banco de Murashu mostram isso, entre os clientes do banco, há alguns nomes hebreus, reconhecíveis por causa de elementos dos tetragramas.<sup>165</sup> Parece que muitos judeus ficaram em tão boa situação que ao final do exílio eles não voltaram a Judá, porque poucos se dispuseram a deixar as suas posses.

Talvez o mais traumático de todas as experiências dos judeus durante o exílio estava em relação às condições religiosas. Israel havia sido ensinado que Yahweh o escolheu em Abraão para sempre ser a sua herança (Ez 14.5) e esta escolha era incondicional (Gn 17.1-8). Como um penhor do seu amor e como realização da sua promessa, Yahweh deu para Israel a terra. Ele firmou estes e outros favores com uma aliança que se fez entre o deus de Israel e o povo de Israel. Isto pode ser visto sucintamente na Fórmula da Aliança "... então serei vosso Deus e eles serão meu povo" (Jr 31.33).

Para protegê-los de inimigos poderosos que os cercavam, Yahweh escolheu Davi e lhes deu uma dinastia perpétua (2Sm 7.16). Escolheu Jerusalém para fazer

---

<sup>164</sup> KAUFMANN, Yehezkiel. **Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah**. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1970, p.10.

<sup>165</sup> SOGGIN, 1993, p. 253.

desta a sua cidade (Sl 48.1-8) e ordenou que o templo fosse construído lá. Ali, no templo de Jerusalém seria o lugar de habitação de Yahweh que se tornou uma garantia da presença e proteção permanente dele. Para os Israelitas, o templo era o orgulho de sua força, a delícia dos olhos e paixão das suas almas (Ez 24.21). Por ele e por causa do templo, Yahweh não entregou Jerusalém à Senaqueribe (Is 37.33-38) dando lugar assim ao “dogma” de “Inviolabilidade de Sião”.

Mas com o exílio, a maré virou completamente: a monarquia chegou ao fim, a cidade de Jerusalém foi destruída, o templo foi saqueado e incendiado, e a corte de Judá foi levada a uma terra estranha. O exílio elevou uma salva de perguntas: Por que Yahweh abandonou e vendeu o povo sem receber nada (Is 50.1; 52.3)? Por que ele permitiu o incêndio do seu templo? Yahweh estava pouco disposto ou impossibilitado de se defender disto? Se pouco disposto, o que restou do seu amor incondicional, das promessas solenes, juramentos pelos quais ele jurou abençoar muito o seu servo (Gn 22.16-18)? Yahweh poderia perjurar então? Se impossibilitado, então Marduque, e não Yahweh era deus. Por que se Jerusalém deveria se tornar uma casa para chacais e raposas como predisse o profeta em Jr 9.10.

Será que Yahweh tinha ficado tão irado por causa dos pecados deles que os oprimiu além da medida através do seu silêncio (Is 63.15-19; 64.4-11)? Mais sério ainda, os exilados acreditaram que eles foram castigados pelos os pecados de Manassés (2Rs 21.10-15, comp. Lm 5.7 e Jr 31.29).

No exílio, como se deveria entender a “impotência” de Yahweh e a “onipotência” de Marduque? Uma ameaça ao monoteísmo, o esplendor do culto de Marduque foi contrabalançado através de polêmicas contra ídolos (Is 40.19-24; 44.9-20). A prova de poder do verdadeiro Deus não se deu na vitória no campo de

batalha, mas na habilidade de predizer o futuro e realizá-lo. (Is 41.5; 21-24, 26-29; 43.8-13; 44.6-8; 45.21-22). A predição sobre Cyro, o fato de mencionar o nome (Is 44.28; 45.1, 13), antes dos eventos acontecessem, indica que Yahweh verdadeiramente era o Senhor da história. Kaufmann pensa que em Israel, a idolatria terminou com o exílio: “com o fim do exílio veio o fim da idolatria”. Ele diz que Israel como um povo se tornou um grupo de monoteístas como um todo.<sup>166</sup>

Sem o templo, as escrituras tiveram um lugar especial na religiosidade e certas práticas religiosas assumiram mais importância. O Sábado sagrado que era uma expressão da fé de Israel se tornou uma marca de separação dos gentios, a marca característica de um verdadeiro judeu (Jr 17.19-27; Is 56.1-8; 58.13-14). Para Ezequiel, a ênfase era o Sábado sagrado de Yahweh, uma observância a ser mantida santa e não profanada (Ez 20.12-20; 22.8, 26; 33.38). Tão importante e sagrado era o Sábado sagrado que foi ensinado e foi implementado pelo próprio Deus: Ele descansou no Dia sagrado de Sábado (Gn 2.1-3).

A circuncisão passou de um sinal do pacto (Gn 17.9-14) para o de um judeu. A circuncisão se tornou um sinal judeu e epítome para judaísmo. Um prosélito só era convertido quando ele era circuncidado. Com o exílio, a profecia aumentou em importância. Os falsos profetas tinham sido desacreditados (Jr 14.13-16; 23.9-40; 28.1-17; Ez 13.1-23). Para Kaufmann o milagre do período do exílio não é tanto o que Israel sofreu: o milagre é que sobreviveu a isto. Qualquer outra nação poderia ter sido assimilada ou poderia ter perdido a identidade como muitas nações nos impérios Assírio e Caldeu. Israel manteve a fé confiando em sua história religiosa: a chamada em Abraão, a aliança, o dom da terra, a dinastia de davídica, e a vinda do futuro Messias. Israel nunca deixou a fé na fornalha do Exílio.<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> KAUFMANN, 1970, p.16.

<sup>167</sup> AKPUNONU, 2004, p. 26-27.

### 3.2.2 O Fim do Império Neo-Babilônico

Quando Nabucodonosor morreu em outubro de 562, ele foi sucedido por Amel-Marduque (562-560), o Evil-Merodaque da Bíblia (Jr 52.31; 2Rs 25.27). De fato o império de Caldeu alcançou seu *zênite* sob Nabucodonosor. Nenhum dos sucessores teve a coragem militar ou as capacidades administrativas de Nabucodonosor para se encarregar da grandiosidade do império. Além disso, havia nações que recuperaram a independência ou tentaram derrubar o império Caldeu. Ao império faltou coesão interna e estabilidade, tanto que dentro de sete anos o trono mudou de mãos três vezes.

Amel-Marduque adotou uma atitude conciliatória para os exilados judeus. Ele perdoou Jeoiaquim, o tirou da prisão e “ele comeu da mesa do rei até o fim de sua vida” (2Rs 25.27-30; Jr 52.31-20). Amel-Marduque foi sucedido por Neriglissar 560-556, seu cunhado. Na sua morte foi sucedido por Labashi-Marduque, que foi deposto rapidamente por Nabonido (556-539).

Nabonido não foi um rei popular. Ele era adorador do deus da lua, Sin, cujo templo em Harã, que havia sido destruído em 610, ele reconstruiu. Ele foi acusado até mesmo de tentar elevar Sin para a posição do deus principal do panteão babilônico, uma ideia que certamente despertou a hostilidade dos poderosos e influentes sacerdotes de Marduque. Nabonido foi acusado de sacrilégio, de trocar a religião oficial de Marduque para Sin, resgatou nomes e ritos antigos e os introduziu no culto oficial de Babilônia.<sup>168</sup>

Nabonido transferiu a residência real para Teima, um oásis no deserto árabe, e deixou o reino nas mãos do príncipe Belsazar. Como prova de sua

---

<sup>168</sup> PRITCHARD, 1969, p. 313.

infidelidade, ele não voltou a Babilônia para o Festival de ano novo, desde o sétimo até o décimo primeiro ano do seu reinado. Somente no décimo sétimo ano, Nebo foi levado em procissão para Esagila.<sup>169</sup> Esses foram dias difíceis para Nabonido e os babilônicos estavam clamando pela sua saída. Enquanto isso um vento de mudança tinha começado a chegar ao Crescente Fértil, que traria uma mudança sem precedente em tão pequeno tempo.

### 3.3 O Império Medo-Persa

Ciro, o rei de Anshan, um vassalo de Astiages do Império Medo, se revoltou contra o seu soberano em 550, tomou Écbatana e destronou Astiages. Em 547 ele marchou contra o Rei Creso, rei de Lídia, renomado por suas riquezas. Durante o inverno, Ciro lançou um ataque surpresa sobre a capital de Creso e conquistou Sardis. O rei Creso foi morto e Ciro incorporou a Lídia ao seu crescente império. Depois disso, iniciou sua marcha em direção a Babilônia. Aproximadamente em outubro ou novembro de 539 a.C. Ciro e o exército medo-persa entraram na Babilônia sem precisar entrar em combate. Esta célebre vitória foi notificada por toda parte do império Medo como palavras como estas:

A expansão de suas tropas, o número delas, assim como a água de um rio, não pôde ser estabelecido-passado adiante, as suas armas eles guardaram. Sem qualquer batalha, ele lhe fez entrar na sua cidade, Babilônia (Su.an.na), poupando Babilônia (Ka'dingirora) de qualquer calamidade.<sup>170</sup>

Considerando que nenhuma batalha foi travada na Babilônia, a cidade não foi destruída. Ciro não permitiu que os seus soldados aterrorizassem os cidadãos e

---

<sup>169</sup> PRITCHARD, 1969, p. 306.

<sup>170</sup> PRITCHARD, 1969, p. 315.

nenhum saque foi registrado, diferente do ocorrido com Jerusalém em 586. Ele restaurou os cultos nos templos, uma fonte principal de reclamação. Conseqüentemente Marduque estava contente e enviou bênçãos amigáveis a ele e para o seu filho Cambises, e para todas suas tropas.<sup>171</sup>

Ciro, diferente dos assírios e babilônios, não deportou os povos conquistados para terras distantes e longínquas. Nenhuma tentativa foi feita para quebrar a estrutura étnica, a vida social ou a adoração religiosa dos povos. Ao invés, até onde foi possível, ele permitiu que desfrutassem de autonomia cultural dentro dos limites do império, uma política seguida pelos sucessores dele. Na opinião de Bright, *Ciro foi um dos reis verdadeiramente iluminados da antiguidade.*<sup>172</sup> Ele e os seus sucessores preferiram respeitar os hábitos dos povos vassallos, proteger e nutrir cultos estabelecidos e onde foi possível, confiou responsabilidade aos príncipes nativos. O reinado de *Ciro* foi tido como aprovado por Bel e Nebo; e conseqüentemente significava que os deuses queriam *Ciro* como rei para agradar os seus corações.<sup>173</sup> *Ciro* restabeleceu às cidades, os santuários e as estátuas das divindades que Nabonido tinha trazido à Babilônia durante o cerco.

Em sua entrada na Babilônia, *Ciro* se proclamou devoto de Marduque. Foi Marduque que escolheu *Ciro*, porque Nabonido tinha mudado a adoração de Marduque, o rei dos deuses. Os deuses em sua ira partiram da região exceto Marduque que cuidou do povo e voltou-se para os santuários, a ira dele arrefeceu. A escolha de *Ciro* por Marduque possivelmente foi entendida como o restabelecimento do culto de Marduque e de outras deidades na Babilônia. *Ciro* teve o cuidado de reconhecer Marduque e se tornou seu devoto. A destruição dos santuários

---

<sup>171</sup> PRITCHARD, 1969, p. 316.

<sup>172</sup> BRIGHT, 1981, p. 362.

<sup>173</sup> PRITCHARD, 1969, p. 316.

montados por Nabonido estavam agradando excessivamente aos babilônicos.<sup>174</sup>

No seu primeiro ano de reinado, 538, Ciro emitiu um decreto que permitiu que os judeus voltassem ao seu país. Isto pode ser visto em Esdras 1.2-4, e 6.3-5. Os judeus foram autorizados a reconstruir o templo em Jerusalém e as despesas seriam pagas pela tesouraria real. Todos os utensílios sagrados levados como saque do templo seriam devolvidos.

É concebível que alguns judeus que testemunharam a restauração das religiões antigas da Mesopotâmia obtiveram a atenção do tribunal persa para o santuário em Jerusalém destruído pelos Caldeus que poderia ser demonstrado pela pilhagem preservada na Babilônia. Isto estava em linha com a política religiosa dos reis persas e Noth acredita que desde que o templo era um antigo santuário real, a importância agora era transmitida ao imperador Persa como o sucessor legal do rei judeu anterior.<sup>175</sup>

Durante o exílio, como o tempo passou lentamente, ficou óbvio que o destino dos exilados só seria afetado através da mudança de governo; ou por um rei novo na Babilônia ou por um poder que subverteria o grande Império Caldeu. Ambas as possibilidades estavam carregadas com perigos e incertezas porque uma mudança necessariamente não significa uma mudança para o melhor.

Provavelmente foi durante as campanhas de Ciro contra Astiages e Creso que Dêutero-Isaías começou a declamar os seus poemas sobre a queda de Babilônia e os seus deuses, também mencionou o nome do rei que seria instrumento do que viria acontecer. Dêutero-Isaías faz referência ao nome Ciro (Is 44.28; 45.1). Yahweh o desperta do oriente e lhe concede vitória em todo passo. Ele subjuga os reis; a sua espada faz deles pó; o seu arco os difunde como palha, ele marcha

---

<sup>174</sup> PRITCHARD, 1969, pp. 314-316.

<sup>175</sup> NOTH, Martin. **The History of Israel**. 2ed. New York: Harper & Brothers, 1960, p. 291.

seguro, os seus pés quase não tocam o solo (Is 41.2-3). Yahweh o leva pela mão a quebrar portais de bronze e romper barras de ferro. Yahweh lhe dá tesouros escondidos e acumulados em segredo porque ele é o seu ungido. A razão para o seu chamado é por causa de Jacó o seu servo, por Israel o seu escolhido. Yahweh o chama pelo nome e lhe dá o título “Messias” (Is 45.1-6), um título muito aplicado a alguns israelitas, mas nunca para um não-judeu.

Dêutero-Isaías diz que Yahweh chamou Ciro, embora este não o conhecesse. Considerando que a queda de Babilônia era iminente porque os seus deuses estavam encurvados assim como eles, os judeus, foram levados para o exílio: para os judeus haveria salvação, uma criação nova, um êxodo novo. Mas Ciro só foi mencionado nos poemas de Jacó-Israel 40-48 e não nos poemas de Sião (49-55). Talvez o profeta estivesse completamente desiludido com Ciro quando ele não atribuiu as suas vitórias e sucesso a Yahweh, mas para Marduque, quem ele venerou publicamente.

É possível ver um paralelismo entre o que escreveu Dêutero-Isaías sobre Ciro e o que encontra-se nos arquivos de Ciro. Ambos reivindicam que Ciro foi chamado pelas respectivas divindades, chamado pelo nome para restabelecer o seu culto e a dignidade do seu povo.<sup>176</sup> A divindade o apoiaria, fortaleceria e o faria prosperar, e que Ciro reconhecesse que as suas vitórias eram atos portentosos da divindade.<sup>177</sup> Mas não foi somente aos judeus que Ciro trouxe alívio e liberdade. Ele deixou todos os exilados no império Caldeu retornarem para os seus países com os seus deuses. Isto também estava de acordo com as políticas de generosidade do rei Persa, humanidade e magnanimidade para todos seus súditos.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> PRITCHARD, 1969.

<sup>177</sup> Conforme Is 45.1-6; 41.2-3. Ver Também: PRITCHARD, 1969, p. 315-316.

<sup>178</sup> PRITCHARD, 1969, p. 316.

### 3.4 Crises do Exílio

A deportação de parte da população de Judá para a Babilônia no VI século a.C. certamente exigiu uma interpretação significativa e decisiva. Os eventos desastrosos de 587 a.C., e os que imediatamente os precederam e deram seguimento à história dos judaítas, representou em muito o colapso de quase tudo o que havia provido a esperança e a fé dos patriarcas.

Antes, no ano 701 a.C. os assírios sitiaram Jerusalém, mas não a invadiram, tendo este, o exército assírio, se retirado mediante um acordo financeiro feito entre o rei de Judá e o general Senaqueribe. Porém, Judá não obteve desde então uma liberdade total. No capítulo 39, o rei Ezequias (próximo de 687 a.C.) foi avisado pelo profeta Isaías sobre a destruição e exílio que seriam causados pelos babilônios no futuro. Daí em diante, e já nos tempos do rei Josias (640-609 a.C.),<sup>179</sup> percebe-se na história de Judá que esta experimentava a proximidade de sua possível extinção.

Em 597 a.C.<sup>180</sup> os babilônios liderados por Nabucodonosor utilizaram um expediente comum no antigo oriente, a deportação, a exemplo do que havia ocorrido com o reino de Israel sob os assírios. A deportação não aconteceu de uma só vez, no mínimo foram três levas de deportados para a Babilônia.

#### 3.4.1 Judá no período do Exílio

Após a deportação de 586 a.C. a Palestina estava arrasada pelas forças babilônicas, não havia mais cidades inteiras, a estimativa dos que ficaram no

---

<sup>179</sup> BRIGHT, 1981, p. 426.

<sup>180</sup> DONNER, 1997, p. 421. Ver também: BRIGHT, 1981, p. 442.

território do extinto reino de Judá deve se aproximar a 100.000 pessoas.<sup>181</sup> Quanto ao número de habitantes em Judá Herbert Donner não chega a estimar um número e põe em dúvida a estimativa de W. F. Albright de 20.000 habitantes por considerar os dados arqueológicos em que foi embasada, problemáticos e numericamente muito baixos.<sup>182</sup> Nos poemas do livro das Lamentações de Jeremias é possível perceber que um estado de miséria caiu sobre Jerusalém e Judá. Em Lm 5.4-13 há indícios de que o povo tinha que pagar uma espécie de ágio; de que os jovens eram recrutados para serviços forçados; de que o povo estava desprotegido em relação aos nômades e salteadores. Os edomitas também tiraram vantagem do desterro do povo vizinho a tal ponto dos judeus nutrirem ódio contra o povo de Edom que está registrado no livro de Obadias.

O povo havia perdido a maior parte de sua liderança política e religiosa, a pobreza não se restringia ao material, mas alcançava a falta de recursos de mobilização e busca de respostas efetivas aos problemas sociais enfrentados. O povo era, em sua maioria, camponeses que plantavam e colhiam nos campos dos nobres judaítas. Os mesmos que viviam na periferia de Judá e eram muitas vezes sobrecarregados com os pesados impostos denunciados pelos profetas pré-exílicos. Segundo os relatos de Jr 39.10 e 2 Rs 25.12 estes camponeses, os pobres da terra, tiveram acesso a terra numa espécie de “reforma agrária”.<sup>183</sup> A presença dos babilônios não deve ter sido tão marcante na vida do povo que ficou em Judá. Após o assassinato do governador Gedalias parece que os babilônios deixaram Judá desmilitarizada e desurbanizada e isto permitiu um processo de retribalização de Judá, onde os camponeses viviam conforme os costumes clânicos-tribais.<sup>184</sup>

---

<sup>181</sup> SCHWANTES, 2007, p.30.

<sup>182</sup> DONNER, 1997, p. 433.

<sup>183</sup> SCHWANTES, 2007, p.31.

<sup>184</sup> GASS, 2004, p. 21-22.

### 3.4.2 Os exilados na Babilônia

A deportação era uma das mais humilhantes formas de derrota que um povo podia sofrer. Como o exílio já havia sido predito pelos profetas como forma de castigo da parte de Yahweh, é provável que com o prolongamento do exílio o povo de Judá tenha entendido o exílio como o seu próprio fim. A impressão do fim, talvez fosse baseada no exemplo conhecido da deportação do Reino do Norte, o antigo reino de Israel, sob a dominação da Assíria em 722 a.C. À medida que a realidade se agigantava e se distanciava de um passado de liberdade, a resignação deve ter tomado conta dos exilados.

Pensa-se que os exilados sofreram castigos tais quais os sofridos no Egito sob trabalhos forçados. A dor dos exilados era oriunda de sua crise de identidade, de fé e da condição de vida experimentada no exílio.<sup>185</sup> Exceto a corte real de Joaquim que foi mantida na cidade da Babilônia, a maior parte dos exilados foram assentados em diversas colônias babilônicas. Nestas colônias, apesar de terem sido colocados à força, não eram tratados como escravos. Gozavam de certa liberdade para ir e vir, podiam construir casas, plantar e colher, estabelecer comércios, segundo registros arqueológicos havia até um banco de propriedade se judeus.<sup>186</sup> Os textos de Jr 29.1; Ez 8.1; 14.1; 20.1 dão referências de que os judeus levavam suas vidas normalmente, eles próprios através dos anciãos, tal qual na terra natal, administravam suas vidas.

Ao que parece, os judeus exilados não devem ter tido um tratamento muito diferenciado do que o povo babilônio recebia dos seus mandatários. Babilônia era uma terra estranha, território impuro (Ez 4.13), lugar onde o legítimo culto a Yahweh

---

<sup>185</sup> DONNER, 1997, p. 435.

<sup>186</sup> BEEK, M. A. **História de Israel**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1967, p. 114.

não era possível de ser realizado segundo a reforma josiânica que havia destruído todos os lugares de culto e determinado Jerusalém como o lugar oficial de culto a Yahweh. Então, os exilados viviam da lembrança de Jerusalém e da saudade da terra natal (Sl 137). Eram afligidos por um sentimento de insegurança devido à aparente derrota de Yahweh frente aos deuses babilônicos, especialmente Marduque, o principal deles. Esta situação pode ter levado muitos dos exilados a adorarem divindades babilônicas.<sup>187</sup>

A ameaça que o exílio trouxe à fé de Israel era devido à subjugação. O triunfo aparente de Marduque em cima de Yahweh especialmente deve ter causado grande preocupação como eles assistiram desconsolados que as estátuas de Marduque desfilavam com pompa e esplendor junto a Via Sacra da Babilônia durante o festival de ano novo. Como o exílio se estendeu até surgir uma geração do exílio, a saudade da pátria deve ter se esfriado e a experiência religiosa pode ter sido ameaçada mediante a religião babilônica devido à falta de experiências históricas marcantes com Yahweh. Na Babilônia nasceu uma geração nova de judeus que não conheceu Judá nem Jerusalém, nunca viu o templo, nunca testemunhou as liturgias de templo. Eles observaram a cultura altamente desenvolvida dos babilônios, os jardins, parques e o estilo de vida abundante deles. Enfim, a cultura e religião judaica foi ameaçada de extinção durante o exílio.

---

<sup>187</sup> FOHRER, 1982, p. 385-386.

## 4. ISAÍAS 42.1-4

### 4.1 O Texto Hebraico

הֵן עַבְדִּי אֶתְמַדְּבוּ בְּחִירִי רְצֹתָהּ נַפְשִׁי נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיא:<sup>1</sup>  
לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא וְלֹא יִשְׁמִיעַ בְּחוּץ קוֹלוֹ:<sup>2</sup>  
קָנָה רְצוֹן לֹא יִשְׁבּוֹר וּפְשֵׁתָהּ כֹּהֵה לֹא יִכְבְּנֶה לְאַמֵּת יוֹצִיא מִשְׁפָּט:<sup>3</sup>  
לֹא יִכְהֶה וְלֹא יִרוּץ עַד־יִשִּׁים בְּאֶרֶץ מִשְׁפָּט וּלְתוֹרַתוֹ אֵיִם יִיחִילוּ: פ<sup>4</sup>

### 4.2 Tradução

- <sup>1</sup> Eis! O meu servo, dominarei com ele,  
meu escolhido, satisfez-se minha vontade,  
concedi meu espírito sobre ele,  
justiça para os povos levará.
- <sup>2</sup> Não gritará, e não levantará,  
e não fará ouvir fora a sua voz.
- <sup>3</sup> Cana esmagada não quebrará,  
e pavio inflamado não o apagará,  
continuamente levará justiça.
- <sup>4</sup> Não apagará e não esmagará,  
até que estabeleça na terra justiça,  
e pelos estatutos dele ilhas esperarão.

### 4.3 Análise das Formas

#### 4.3.1 Gênero

Pelo fato de ser possível encontrar na pesquisa de Dêutero-Isaías uma variedade muito grande de gêneros literários e também a diversidade de delimitação

de texto, o gênero da perícopa recebe algumas sugestões. Para Sellin e Fohrer trata-se de um Oráculo de Salvação (*Heilsorake*).<sup>188</sup> Enquanto Schwantes, Croatto e Mesters consideram a semelhança que a perícopa apresenta com alguns salmos régios, por exemplo o Sl 2, e a apontam como sendo um salmo ou cântico.<sup>189</sup> Embora Sellin e Fohrer não considerem um salmo, também informam que o texto era usado na liturgia de entronização real junto com salmos de sofrimento e humilhação.<sup>190</sup> Westermann diz que embora os textos sejam designados de cânticos, eles não são propriamente as músicas. As passagens em questão formariam um gênero devido a sua coesão particular.<sup>191</sup>

Duhm, classificando o gênero dos textos chamou-os de “poemas” ao invés de “canções”, pois, segundo ele, seja o que forem, eles não são canções, dando assim, talvez uma especificidade aos poemas.<sup>192</sup> Goldingay discorda e diz que estes textos não são mais “canções” do que as outras partes de Isaías 40-55. Não vê nenhuma indicação de expressão lírica mais acentuada, as quatro passagens são, portanto, poesia como o resto do bloco. E ainda, que essa semelhança de gênero e estilo coloca os poemas no mesmo contexto de Is 40-55.<sup>193</sup>

O Servo de Yahweh, quer dizer, aquele que age em nome dele e cumpre sua ordem, é apresentado em 42.1-4 aos leitores ou ouvintes até certo ponto em atos rememorativos de comissionamento ou de investidura de missão.

Percebe-se no texto que ocorre a apresentação de um personagem de forma solene e pública. A linguagem alude a nomeação pública de Saul em 1Sm

---

<sup>188</sup> SELLIN, Ernst; FOHRER, Ernst. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2006, p. 532.

<sup>189</sup> SCHWANTES, 2007, p.103-107. CROATTO, 1998, pp. 66-72. MESTERS, 1994, p. 194.

<sup>190</sup> SELLIN; FOHRER, 2006, p. 532.

<sup>191</sup> WESTERMANN, 1969, p. 92.

<sup>192</sup> DUHM, 1922, p. 311.

<sup>193</sup> GOLDINGAY, John. **Isaiah**. New International biblical commentary - Old Testament series, 13. Peabody: Hendrickson Publishers. 2001, p.237.

9.17 “Eis o homem...”, e à sua eleição em 1Sm 10.24 “...a quem o SENHOR escolheu?...”. Ambas, a nomeação e a eleição são feitas por Yahweh para fazer de Saul o seu ungido rei de Israel, e isto conduz o texto a identificação como um pronunciamento de investidura, ou até mesmo uma variação de um relato de vocação.

#### 4.3.2. Lugar

O lugar vivencial da perícope obviamente está ligado ao contexto histórico de sua origem. Outro fator determinante ao lugar é o gênero literário do texto. Assim, considerando o período do exílio babilônico como a referência de Dêutero-Isaías, e a semelhança com o saltério, há uma suspeita de que os cantores do Templo estão por trás dessas composições e as usavam em celebrações junto ao grupo de exilados na Babilônia.<sup>194</sup> O problema dessa suspeita é a falta de fontes históricas sobre a atuação de sacerdotes, levitas e cantores do Templo durante o período do exílio babilônico. Donner relata e defende a possibilidade de haver ocorrido uma articulação e organização comunitária judaica em que fosse possível até mesmo celebrações religiosas.<sup>195</sup>

O Salmo 137 informa da dificuldade que os judaítas tinham em entoar os cânticos do Templo em “terra estrangeira”. Mas já basta a falta de informações para que a tese de que os cantores do Templo proclamavam essas mensagens junto à comunidade exilada fique apenas no campo da especulação. O testemunho interno do livro de Isaías pode ajudar a identificar a origem desses textos. Em Isaías 8.16-18 estão com o profeta Isaías um grupo de discípulos e os seus filhos. A partir dali

---

<sup>194</sup> SCHWANTES, 2007, p.89-93. SELLIN; FOHRER, 2006, p. 532.

<sup>195</sup> DONNER, 1999, pp. 435-439.

possivelmente pode ter sido estabelecida uma tradição que surgiu de reuniões particulares dos seguidores do projeto isaiânico em torno da *torah*-instrução que foi recebida, selada e guardada.<sup>196</sup>

#### 4.3.3. Propósito

A apresentação da personagem do servo é evidente e isso ajusta o pensamento sobre o propósito do texto. Mas a quem serviria ao povo exilado a *persona* do servo? Quem é e o que deveria fazer o servo? O povo deveria ver no servo os motivos para se manter a fé em Yahweh e ainda esperar restauração? Ou, o povo deveria se ver na figura do servo e aprontar-se para cumprir a missão como meio de restauração? O texto parece ter o propósito de renovar a esperança do povo no que se refere ao estabelecimento da justiça e o fim da violência. Isso o povo poderá testemunhar através da atuação do servo, ou da sua atuação como o servo obediente que cumpre a missão.

#### 4.4 Textos Comparados

O primeiro Poema do Servo de Yahweh apresenta uma estreita aproximação linguística, temática e religiosa do Servo descrito nele com textos de povos vizinhos do antigo Israel.

---

<sup>196</sup> SCHWANTES, Milton. **Da vocação à provocação.** Estudos e interpretação em Isaías 6-8 no contexto literário de Isaías 1-12. 2ª ed. Alt. e ampl. São Leopoldo: Oikos, 2008, pp. 133-143.

#### 4.4.1 No Egito

Numa estela egípcia de Tutmósis IV encontra-se o sustento, proteção, a escolha, prazer, e a doação divinos “...Duas Damas: Persistente na realeza como Atum;... Filho de Rá: Tutmósis, O Que Aparece das Aparições; querido de Amon-Ra, a quem foi concedida a vida como Ra.”<sup>197</sup>

Na inscrição do fundador da XXII dinastia, Sheshonq I, mantém-se a ideia da escolha e eleição divina:

Hórus: Todo Poderoso, Querido de Ra, ..., Duas Damas: ..., como Hórus, Filho de Ísis, que propicia os deuses com ma’at (ordem); Rei Dual: ... O Único Branco do início da existência de Ra, a quem Ra escolheu; Filho de Ra, de seu corpo: Sheshonq, querido de Amun.<sup>198</sup>

A titularidade de Ptolomeu VIII Evergetes II, embora já bem recente em relação às anteriores ainda preserva a eleição, comissão e satisfação: “Rei Dual: ... a quem Ptá escolheu, que desempenha o ma’at de Ra; Filho de Ra: Ptolomeu, que ele viva para sempre, querido de Ptá...”<sup>199</sup>

Na inscrição de Ptahhotep, num trecho o rei se autoapresenta como aquele “que não dorme com um problema para resolver; que se preocupa com os pobres e defende os humildes, (mas) que não é brando com o inimigo que o ataca;”<sup>200</sup>

No Egito, um dos termos mais importantes referente ao rei ideal e sua relação com a lei é *ma’at*. Uma conceituação mais abrangente define *ma’at* ligada à ordem religiosa. A “substância” com a qual os reis alimentavam os deuses com ofertas diárias era a *ma’at*. Um texto do tempo de Tutmosis III (1490-1436 a.C.) apresenta o vizir Rekh-mi-Re clamando “eu levantei a justiça até as alturas do céu”.

<sup>197</sup> DAY, 2005, pp. 22-23.

<sup>198</sup> DAY, 2005, p. 23.

<sup>199</sup> DAY, 2005, p. 24.

<sup>200</sup> DAY, 2005, p. 38.

Portanto, era uma noção que de forma convenientemente penetrava a esfera civil fora do governo e da justiça com finalidades religiosas.<sup>201</sup>

No hino de Aton, o Faraó Akenaton foi descrito como “aquele que vive de *ma'at*” ou “o detentor de *ma'at*”.<sup>202</sup> Uma composição do Império Médio em tom de propaganda exalta o papel do rei:

Ra colocou o rei N  
na terra dos vivos  
para sempre  
para julgar a humanidade e propiciar os deuses,  
para realizar a ordem (*ma'at*) e destruir a desordem (*izfet*).<sup>203</sup>

A *ma'at* era a noção essencialmente positiva que personifica ideias de sociabilidade, preocupação pelos outros e a manutenção de redes sociais através das gerações.<sup>204</sup> Bleeker mostrou que durante a criação o deus-sol, Rá, foi auxiliado por Hu e Sia. Significativo nesse aspecto é o relato sobre o rei Ramsés II na estela de Kuban “governo consagrado (hu) está na tua boca, entendimento (sia) está no teu coração, e tua língua é o santuário da justiça (ma'at).”<sup>205</sup>

No entanto, a harmonia essencial da criação e da sociedade eram ameaçadas pela morte dos Faraós, e o caos surgiria. Então, pela coroação de um novo Faraó traria a restauração da harmonia cósmica.<sup>206</sup> No hino de ascensão de Merneptah (1234-1222 a.C.) essa esperança é bem evidente:

Alegre-se de coração, a terra inteira! Os bons tempos estão chegando! Um senhor - vida, prosperidade, saúde! - foi dado sobre todas as terras, e a normalidade está novamente em seu lugar ... Mer-ne-Ptah Hotep-hir-Maat – vida, prosperidade, saúde! Todos vós sois justificados, como podeis ver! O

<sup>201</sup> WILSON. *apud*. WITHELAM, Keith W. **The Just King**. Monarchial Judicial Authority in Ancient Israel. Supplement Series 12. Sheffield: JSOT Press, 1990, p. 27

<sup>202</sup> PRITCHARD, 1955, p. 370.

<sup>203</sup> DAY, 2005, p. 45.

<sup>204</sup> ASSMAN, *apud*. BARTON, 2005, p. 47.

<sup>205</sup> BLEEKER, C. J.; WIDENGREN, G. **Historia Regionum**. Handbook for the History of Religions. I Religions of the Past. Leiden: E. J. Brill, 1969, p. 58.

<sup>206</sup> FRANKFORT, 1948, pp. 277-282.

direito baniu o erro. Os rostos dos malfeitores se lhes caíram. Todos os roubadores são rejeitados.<sup>207</sup>

Cardoso comenta que o rei deve, no respeito das hierarquias, agir segundo a *ma'at*. Se isso não ocorrer, estará sujeito ao castigo. Às vezes o rei é descrito massacrando as forças ou agentes do caos, que fora da linguagem mítica, poderiam ser infratores e rebeldes. A ação dos reis podem ser transparências das ações dos deuses. No mito de Osíris, este é assassinado por seu irmão Set, e isso é uma infração e perturbação da *ma'at*. Hórus, herdeiro de Osíris, conseguiu a confirmação legal pelo tribunal dos deuses da sua herança legítima. Osíris também foi beneficiado e colocado como deus dos mortos. Já Set, de agente do caos, tornou-se protetor da *ma'at* que no mito pareceu momentaneamente derrotada, mas no fim das contas prevalece.<sup>208</sup>

#### 4.4.2 Na Mesopotâmia

Hamurabi, conhecido como o rei justo, descreve o ideal de seu comissionamento pelos deuses Anu e Enlil:

... fazer a justiça prevalecer sobre a terra,  
para destruir os maus e perversos,  
que o muito forte não oprima os fracos,  
levantar como o sol o conduz (o povo),  
e a luz iluminar sobre a terra.<sup>209</sup>

As principais funções da realeza são sucintamente indicadas por Lipit-Ishtar, em seu relato de comissionamento pelos deuses:

---

<sup>207</sup> PRITCHARD, 1955, p. 378.

<sup>208</sup> CARDOSO, 1999, pp. 26-27.

<sup>209</sup> PRITCHARD, 1955, p. 164.

Quando Anu (e) Enlil chamaram Lipit-Ishtar ...  
 ao principado da terra a fim de estabelecer  
 a justiça na terra, para banir as enfermidades,  
 retrucar a agressão e rebelião pela força das armas,  
 (e) para trazer o bem-estar aos sumérios e acádios.<sup>210</sup>

O rei devia garantir a segurança de seu povo através do militarismo, quer seja contra uma ameaça interna de rebelião ou ameaça externa de invasão, e a assegurar o bem-estar do povo através do estabelecimento da justiça. E a linguagem hínica apresenta o cenário religioso da justiça nas principais realizações e atributos do rei. Nesse sentido o rei via sua própria posição como juiz em termos religiosamente idealizados. De forma coerente, nenhuma referência ou noção é dada sobre as dificuldades práticas envolvidas no exercício das funções judiciais do rei em textos assim.<sup>211</sup>

No prólogo de Hamurabi indica-se que a lei poderia, ou era entendida, como um dom divino para o rei terrestre “eu, Hamurabi, sou o rei de justiça, para quem Shamash instituiu a lei”. No epílogo, a instituição da justiça pelo rei era de fundamental importância para o bem-estar do povo “as leis da justiça, que Hamurabi, o rei competente, fundou, e fez a terra tomar o caminho certo e ter um bom governo”.<sup>212</sup>

Lambert cita um texto babilônico que descreve como um período de desordem social foi subitamente controlado por um rei que se dedicou para o estabelecimento da justiça em todo o seu domínio:

(...) ele não costumava consolá-los, nem lhes perdoava, nem lhes dava atenção. Ele não foi negligente no interesse da verdade e julgamento íntegro, não teve descanso nem de dia nem de noite, mas com o conselho e ponderação, ele persistiu em escrever as sentenças e decisões dispostas a fim a ser agradável o grande senhor, Marduque, e o melhor para toda a população e o apaziguamento das terras de Acad. Ele elaborou

---

<sup>210</sup> PRITCHARD, 1955, p. 159.

<sup>211</sup> WITHELAM, 1990, p. 19.

<sup>212</sup> WITHELAM, 1990, p. 20.

regulamentos melhores para a cidade, ele construiu novamente o tribunal da lei. Ele elaborou regulamentos. Sua realeza é para sempre...<sup>213</sup>

#### 4.4.3 Em Canaã

As lendas reais de Keret e Aqhat mostram que o ideal monárquico em Canaã em prol dos desfavorecidos pode ser visto com uma boa parcela de dependência da função judicial dos reis da Mesopotâmia.<sup>214</sup>

Sobre o rei Keret quando este ficou doente, seu filho Yassib o repreende assim:

Tens feito cair tuas mãos em prostração,  
 Não tens julgado a causa da viúva,  
 Nem sentencias o caso do oprimido.  
 Nem expulsas os que extorquem os pobres,  
 Em tua presença não tens alimentado o órfão,  
 Nem tua espalda a viúva. (KTU 1,16, VI, 30-34)<sup>215</sup>

No mito ugarítico de Dan'ilu relata-se que o herói era entendido pelo contexto imediato como rei:

...e foi e sentou-se à entrada da porta,  
 entre os nobres que se reúnem na eira;  
 a julgar a causa da viúva,  
 a julgar o caso do órfão... (KTU2 1,17, V.6-8).<sup>216</sup>

## 4.5 Análise das Tradições

Neste ponto estão reunidos alguns textos e referências direta e indiretas das tradições teológicas e questões mais relevantes ao objeto da tese.

<sup>213</sup> LAMBERT, W. G. Nebuchadnezzar King of Justice. **IRAQ**. London: British Institute for the Study of Iraq. vol. 27, no. 1, 1965, pp. 1-11.

<sup>214</sup> GRAY, J. Sacral Kingship in Ugarit. **Ugaritica** 6. 1969, p. 294. *apud*. WITHELAM, 1990, p. 24.

<sup>215</sup> LETE, G. del Olmo. **Mitos y Leyendas de Canaan**. Segun la tradicion de Ugarit. Valencia/Madrid: Inst. San Jeronimo/Ed. Cristiandad, 1981, p. 322.

<sup>216</sup> LETE, 1981, p. 374.

#### 4.5.1 O Servo de Yahweh

No Antigo Testamento o termo hebraico עֶבֶד *'ebed* “servo” tem numerosa quantidade de usos. Pode ser encontrado como classificação sociológica do extrato de uma sociedade em que senhores possuíam escravos ou servos e estes lhe eram como bens (Ex 21.21). Mas essa relação de senhor e servo também poderia atribuir prestígio a um servo mediante sua função e importância como pode ser visto na narrativa em que Abraão envia o seu servo mais antigo (Gn 24.1). Nesse texto o servo de Abraão é investido de autoridade para escolher uma esposa para Isaque. O servo de Abraão era um administrador das posses de seu senhor e certamente tinha a sua confiança para realizar uma tarefa importante.

Os reis também têm servos e podem até mesmo ser chamados de servos. Os servos do rei podem ser todos os seus súditos, os conselheiros e funcionários da corte (1Sm 19.1; 2 Rs 22.12; Nm 22.18). Os reis vassallos são tidos como servos (2 Sm 10.19), assim como as nações tributárias (1Cr 18.2, 6, 13).

O termo *'ebed* então caracteriza-se por indicar uma relação de dependência e subordinação, de serviço e missão, de honra e dignidade, fossem quais fossem as relações mediadas pelo termo.<sup>217</sup> Mas o tipo de uso do termo servo que interessa à pesquisa é aquele que se refere diretamente ao texto. Nesse caso o uso do termo diante de Deus ou dos deuses compreende a perspectiva religiosa. Esse uso não circunscreve-se somente ao Antigo Testamento, mas também pode ser percebido nas tradições semitas antigas.

Os povos eram chamados de servos do deus ao qual cultuavam (Ex 23.33; Dt 12.30; 2Rs 10.21-23; Sl 97.7). O povo de Israel é denominado servos de Yahweh

---

<sup>217</sup> KAYSER, Walther C. עֶבֶד . HARRIS, R. Laird (org.). **Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, pp. 1065-1068.

(Lv 25.42, 55; Sl 113.1; Is 41.8; 44.1-2; 49.3; Jr 46.28) com alusão à libertação do Egito e o estabelecimento da aliança. Mesters, talvez tendo como pano de fundo o êxodo do Egito como um paradigma da libertação aos exilados defende que a intenção do texto é ensinar e encorajá-los a perceberem no Servo a sua missão como povo sofredor de Deus.<sup>218</sup>

Os sacerdotes e profetas também eram os servos da divindade a qual se dirigia o serviço ou da qual se originava o oráculo (Nm 3.7; 7.5; 2Rs 9.7; 10.19; 17.13; Ed 2.58; Ne 7.60; 11.3; Sl 134.1; 135.1; Jr 7.25; Ez 38.17; Am 3.7). Os reis eram tidos como servos dos deuses nacionais a quem prestavam culto e liturgicamente se humilhavam diante dos deuses a quem entendiam dever obrigações pelo reinado.

No Antigo Testamento alguns reis estrangeiros são chamados de Servos de Yahweh na literatura profética por causa da compreensão de que eles seriam instrumentos na mão de Yahweh para fazer justiça às nações e corrigir a Israel. Nabucodonosor (Jr 25.9; 27.6; 43.10) e Ciro são dois exemplos que causam certa controvérsia.

Alguns personagens importantes do Antigo Testamento também são chamados de Servos de Yahweh. Os patriarcas Abraão (Gn 26.24; Sl 105.42), Isaque, Jacó (Is 44.1); os líderes libertadores Moisés (Nm 12.7, 8; Js 1.2, 7; 11.5; 12.6; 13.8; 14.7; 22.2-5; 2Rs 21.8; Ml 4.4), Josué (Js 5.14; Jz 2.8) e Calebe (14.24); os reis Davi (2Sm 3.18; 7.5; 1Rs 11.13, 32, 34, 36, 38; 2Rs 19.34; 20.6; 1Cr 17.4; Sl 18.1; 36.1; 78.70; 89.3, 21; Is 37.35; Jr 33.21, 22, 25; Ez 34.23; 37.25), Ezequias, Eliaquim (Is 22.20); o davidita Zorobabel (Ag 2.23), Neemias (Ne 1.6), o antigo herói Jó (Jó 1.8; 2.3; 42.8), e o misterioso Renovo (Zc 3.8).

---

<sup>218</sup> MESTERS, 1981, pp. 20-21.

Os profetas já por sua própria designação como aquele que fala em nome de alguém já poderiam ser considerados como servos a partir de sua função. Mas também são chamados de servos de Deus ou de Yahweh: Samuel (1Sm 3.9-10), Aías (1RS 15.29), Elias (1Rs 18.9), Isaías (Is 20.3). Parece que no campo religioso o uso do termo servo pode ter peso de título honorífico àqueles assim identificados. E isso provavelmente deriva-se da função ou papel desempenhado na ou pela determinação divina. Desse modo, seja quem for o servo, um rei, um profeta ou um personagem distinto, é dotado de honra ao ser identificado com o deus ao qual serve ou entende-se como servidor.

Substancialmente ao significado e uso do termo *'ebed* no Antigo Testamento nota-se o fato de que a ocorrência do substantivo junto com o sufixo pronominal da primeira pessoa do singular עֲבָדִי *'avdi* “servo meu” como é o caso de Is 42.1 é bem seleta quando quem fala é o próprio Yahweh. Na lista aparecem referindo-se a indivíduos Abraão, Moisés, Davi, Isaías, Nabucodonosor, Ageu e o Renovo (estes dois últimos estão ligados a Davi); e referindo-se a um sujeito coletivo Israel e Jacó. No espectro quantitativo, as referências a Moisés e Davi são muito extensas em relação aos outros personagens identificados. E ainda destes dois exemplos, de forma bem especial Davi é chamado por Yahweh de *'avdi* “servo meu” com mais frequência do que Moisés.

Retornando ao texto em questão percebe-se que passagem de 42.1-4 parece estar associada a 42.5-9. Na primeira (v 1-4) refere-se ao servo em terceira pessoa, e na segunda (vv 5-9) é a fala é endereçada diretamente ao Servo. Isaías 42.1-4 introduz a figura do Servo de Yahweh. No v. 1 Yahweh escolhe, confere, e comissiona o Servo. A escolha do Servo é revelada ao que parece em uma audiência, “Eis o meu servo ... meu escolhido.” Isto é uma reminiscência da

designação de Saul por Yahweh como rei (1Sm 9,17 e 1Sm 10,24 ). Na verdade, há algo real sobre a figura do servo. Ambos os Salmos 18 e 89 celebram a escolha de Davi por Deus como rei, e ambos os salmos reconhecem que Davi é o servo do Senhor. O rei de Israel foi o “servo de Deus na aliança... confiada com a defesa dos decretos divinos”.<sup>219</sup>

Portanto é correto denominar a figura do servo como o Servo de Yahweh, quer dizer, aquele que age em nome dele e cumpre sua ordem. E este é apresentado em 42.1-4 aos leitores ou ouvintes em atos que aludem aos relatos de comissionamento ou de investidura de missão a exemplo da investidura dos reis e também profetas, mas aos profetas não é requerido a implantação da justiça. Aos ouvintes e leitores fica claro que o servo é sustentado por ser ele o escolhido, o objeto da vontade de Yahweh, e dotado com espírito divino. O servo é agora como foram os juízes, reis, e profetas antes dele. Para Duhm o fato de o Servo ser sustentado por Yahweh pode sugerir dificuldades à frente e insinua uma conexão tênue com o segundo poema em 49.4 em com o quarto poema em 52.13-53.12.<sup>220</sup>

O assunto do bloco dos caps. 40-48 de Isaías, o contexto imediato (41.25-29), e a linguagem na qual o comissionamento é descrito, chega a r uma impressão de que a identificação original do servo poderia ser até mesmo o rei estrangeiro, Ciro. Isso porque, em primeiro lugar, a natureza da comissão parece suggestionar a figura de um rei. E a linguagem de comissionamento especialmente dos reis não é uma exclusividade dos textos bíblicos.

Outra inscrição, a coleção Abu-Habba no Museu britânico, registra um sonho de Nabonido que de fato refere-se à Marduque despertando Ciro, o seu servo, enquanto o agarrar da mão do rei pela divindade é parte da linguagem oficial de

---

<sup>219</sup> EICHRODT, W. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2004, p. 439.

<sup>220</sup> DUHM, 1922, p. 311.

tribunal no Antigo Oriente Próximo (cf Is 45.1 como referência explícita para Ciro).<sup>221</sup> A maneira pela qual Ciro é indicado ao receber a tarefa e com violência conquistar os povos, à primeira vista parece contrastar com a tarefa do servo em 42.2-3, mas conforme a inscrição no Cilindro de Ciro, este conquistou os babilônicos sem violência. Para Smith o autor poderia estar referindo-se ao modo que se esperava que Ciro tratasse o quebrado, derrotado, e abatido povo judeu.<sup>222</sup>

Muito do que é dito nestes versos também poderia ser dito de Israel. As possibilidades são várias. Desde uma projeção de um Israel ideal, ou um Israel de acordo com a figura de um dos grandes do passado, um que “é o que Israel deve se tornar”, ou um indivíduo que pretende falar e agir por Israel.<sup>223</sup> Que se deve deixar aberta a possibilidade de uma releitura intra-bíblica como proposto por Bonnard,<sup>224</sup> é sugerido em vários lugares pela linguagem serviçal nestes capítulos. Também sugestiva é a auto-apresentação de um “servo israelita”, com indica 49.7-13.

#### 4.5.2 A *Ruah de Yahweh*

A unção do rei foi tradicionalmente associada com a unção da רִיחַ *ruah* sobre ele (1Sm 16.13; 2Sm 23.1). Isto alude diretamente com tempo dos juízes, quando a *ruah* de *Yahweh* tomava e capacitava os juízes para a realização da libertação do povo (Jz 3.10; 6.34; 11.29). Pode se presumir que essa unção carismática sobre os juízes era a mesma no caso de Moisés e os setenta anciãos (Nm 11.16-24). Então, não surpreende que os israelitas interpretassem os feitos dos

<sup>221</sup> BEAULIEU, P. A. **The Reign of Nabonidus King of Babylon**. New Haven: Yale University Press, 1989, p. 108.

<sup>222</sup> SMITH, S. **Isaiah Chapters XL-LV: Literary Criticism and History**. London: Oxford University Press, 1944, p. 55.

<sup>223</sup> MACKENZIE, J. L. **Second Isaiah: Introduction, Translation and Notes**. New York: Doubleday, 1968, p. 45.

<sup>224</sup> BONNARD, 1972, p. 123-128.

seus reis a exemplo da salvação dos juízes. A *ruah* estava sobre Saul em 1Sm 11.6 quando este venceu os amonitas em Jabes-Gileade. Em 1Sm 16.14 a retirada da *ruah* foi emblemática para mostrar que Saul não contava mais com a aprovação de Yahweh.<sup>225</sup>

A *ruah* repousou sobre Davi e isto foi provado pelas muitas vitórias dele nas batalhas (2 Sm 5.2). Depois da divisão de Israel, a sucessão ao trono no reino do Norte foi geralmente estabelecida pela força, e isso pode sugerir que a unção carismática foi preservada como princípio vital para a aclamação de um rei. Em Judá, com a dinastia davídica instituída, quase não há evidência de manifestações da *ruah* sobre os reis. No caso de Salomão, a *ruah* pode ter sido adaptada pela sabedoria dada por Yahweh em 1Rs 3.28.

Desse modo, pode ser que a habilidade do rei para julgar e manter a justiça era concebida como a uma dádiva da *ruah* permanente na descendência davídica (Sl 45.4-7; 72.1-4, 12; Jr 22.13-17). Mas, uma vez que poucos daviditas apresentaram essas qualidades, os profetas, que nessa época parecem ter sido os detentores da *ruah* temporariamente (Mq 3.8), anunciaram e colaboraram para o desenvolvimento da esperança de um rei sob unção a unção da *ruah* teria um reinado de justiça e paz (Is 11.2, 32.15-18).

#### 4.5.3 A *Mishpat*

O termo hebraico מִשְׁפָּט *mishpat* aparece três vezes em vv 1-4. Como usado nestes capítulos, pode conotar uma decisão judicial (41.1; 53.8; 54.17), particularmente a vindicação de uma parte inocente (40.27; 49.4; 50.8). Mas o termo

<sup>225</sup> CUNDALL, A. E. *Sacral Kingship: The Old Testament Background*. *Vox Evangelica* 6. London: London Biblical College, 1969, p 33.

aqui tem referência mais abrangente e recorre à ordem social baseada na justiça que se origina na vontade e no caráter da divindade (cf 40.14; 51.4). Como compreendida, *mishpat* está relacionada ao papel da lei como imposta e administrada justa e corretamente, e esta concepção alude mais a tarefa de um rei que de um profeta. Delitzsch comenta que *mishpat* é usado aqui para designar a verdadeira religião, como a regra e autoridade para a vida em todas as suas relações, em seu lado prático é uma expressão da *nomos*.<sup>226</sup>

Paul Hanson parece ir mais além na discussão, e entende *mishpat* como a ordem da justiça compassiva criada por Yahweh e sob a qual a todo o universo é dependente.<sup>227</sup> O Antigo Testamento parece apresentar *mishpat* em que a justiça faz parte da ordem vital estabelecida por Yahweh na criação. Para Davi, zelar pela justiça estava vinculado a promessa divina em 2Sm 7.12-16. Quando o profeta Natã em 2Sm 12.1-6 consultou o rei sobre um homem rico que roubou a ovelha do pobre para servir a seus amigos. O rei, encarregado de julgar o caso, não titubeou:

<sup>5</sup> Então, o furor de Davi se acendeu sobremaneira contra aquele homem, e disse a Natã: Tão certo como vive o SENHOR, o homem que fez isso deve ser morto.

<sup>6</sup> E pela cordeirinha restituirá quatro vezes, porque fez tal coisa e porque não se compadeceu.

A narrativa parece servir para evidenciar o que é *mishpat*. Indignar-se com as condições de opressão, violência e injustiça, não permite a chegada da dúvida ou da hesitação. O rei enquanto representante e mediador entre Yahweh e o povo deve cuidar dos pequenos como um reflexo divino. Se Yahweh está do lado dos oprimidos, e a justiça é estabelecida por meios especiais, ou seja, pela indignação e

---

<sup>226</sup> DELITZSCH, 1869, p. 175.

<sup>227</sup> HANSON, Paul D. **Isaiah 40-66**. Louisville: John Knox Press, 1995, pp. 42-44.

compaixão para com todos os que são injustiçados, então não é preciso ouvir a versão ou a defesa do rico opressor.<sup>228</sup>

#### 4.6 Análise de Conteúdo

Neste ponto estão reunidos os resultados da pesquisa exegética compreendendo as questões mais relevantes ao objeto da tese. Apresentam-se também as reflexões teológicas subjacentes às unidades textuais em busca de subsídios que auxiliem na compreensão dos textos.

##### 4.6.1 A vocação do Servo – v. 1

<sup>1</sup> Eis meu servo, dominarei com ele,  
meu escolhido, satisfize-se minha vontade,  
concedi meu espírito sobre ele,  
justiça para os povos levará.

Usando a preposição הֵן *hen* “Eis!” Yahweh anuncia seu Servo. Poder-se-ia ter a impressão de que a apresentação seria a um grupo indeterminado, e logo após Yahweh recomenda o Servo diretamente. Para Blenkinsopp a vocação, por ser abreviada, não parece ser uma forma literária que correspondente a uma vocação tradicional, uma liturgia na qual o herdeiro provável ao trono é apresentado diante dos deuses. Isto porque o orador é Yahweh, identificado como הָאֵל יְהוָה *ha'el Yahweh* “o Deus Yahweh” no v. 5.<sup>229</sup>

<sup>228</sup> LIGHT, Gary W. **Isaiah**. Louisville: Geneva Press 2001, p. 68.

<sup>229</sup> BLENKINSOPP, 2000, p. 211.

Croatto indica que as imagens que lembram a coroação de um rei podem ser facilmente identificadas no texto, como a doação da *ruah* 1Sm 16.13; 2Cr23.2; a tarefa de promulgar a justiça 1Sm 8.5-6.20; Is 9.6; Jr 21.12; Sl 72.1,2,4. Para ele, o autor ao assumir a linguagem típica das inscrições reais antigas caracterizou um personagem com perspectiva política e não profética. Porém, para Croatto, apesar de reconhecer que as imagens se aplicam melhor à personagem de um rei, o Servo é Israel que metaforicamente é descrito com insígnias reais. Aqui, Israel enquanto representa os exilados, é visto em dois grupos: os da Babilônia; e os da dispersão, sendo que estes deverão ser alcançados por aqueles em sua missão de levar a libertação política aos oprimidos.<sup>230</sup>

Para Goldingay, o contexto imediato de Dêutero-Isaías induz o entendimento de “meu servo” do texto em questão como uma referencia a um desses reis estrangeiros. Para ele, Ciro que é chamado de pastor e ungido por Yahweh deve ser a melhor possibilidade, embora as inscrições do Cilindro de Ciro apresentem distinções em relação ao que no contexto é dito sobre o Servo.<sup>231</sup>

Há uma individualidade e características pessoais marcantes, que a expressão não pode ser meramente qualificada com um personificador coletivo para Israel. Delitzsch descarta que o indivíduo anunciado seja algum personagem histórico, entendendo a missão do Servo escatologicamente. Para ele, trata-se do Messias vindouro, e justifica com a interpretação que o Targum apresenta na tradução do texto: “ha’ ‘abhdi M<sup>e</sup>shicha” = o meu servo Ungido.<sup>232</sup>

Certamente há algo da realeza em torno da figura do Servo. Ambos os Salmos 18 e 89 celebram a escolha de Davi por Deus como rei, e ambos os salmos

<sup>230</sup> CROATTO, 1998, p. 68-69.

<sup>231</sup> GOLDINGAY, John. **Isaiah**. New International biblical commentary. Old Testament series, 13. Peabody: Hendrickson Publishers. 2001, p. 239.

<sup>232</sup> DELITZSCH, Franz. **Biblical commentary on the prophecies of Isaiah**. Volume 2. Edimburgh: T & T Clark, 1869, p. 174.

reconhecem que Davi é o Servo de Yahweh. Eichrodt afirma a realeza na vocação e coloca a figura do Servo na esteira da missão do rei, pois para ele “enquanto servidor do Deus da aliança, o rei estaria encarregado de manter a ordem fixada pelo próprio Deus”<sup>233</sup> em seus decretos divinos cuja *mishpat* objetiva realizar e manter.

Paralelamente a *‘avdi* está a forma verbal *אֶתְמַךְ-בּוֹ* *’etmach-bo*, da raiz *תָּמַךְ* *tamach* traduzida geralmente no texto por “a quem sustenho” do sentido de segurar firme. Preferiu-se na pesquisa um sentido indireto “dominarei com ele” sendo adotada a imagem de Amós 1.5 “ao que tem o cetro de Bete-Éden” e 1.8 “o que tem o cetro de Asquelom”. Em ambas a passagens referem-se à figura do rei que empunha o *שֵׁבֶט* *shevet* “cetro” como um dos seus símbolos de poder. Em 1Rs 11.13 e 36 numa alusão a aliança davídica, Yahweh diz que vai dar um cetro ao descendente de Davi, seu servo. No Salmo 45.6 o cetro é qualificado pela equidade e por isso o trono real se perpetuará. Em Jó 21.9 o herói antigo reclama que os perversos vivem em paz, não têm o que temer, e o cetro de Deus não os fustiga. A ideia de sustentar o Servo pode ser compreendida como domínio e regência de Yahweh cujo símbolo de poder e instrumento representativo de seu governo, é o Servo, aludido simbolicamente na imagem do cetro real como instrumento de justiça.

A vocação do Servo continua, e como pano de fundo estão algumas passagens anteriores de Isaías. A concessão da *ruah* remonta àquela presente em 11.2. O alcance da missão do Servo chega até as nações como em 2.4. A *ruah* opõe-se nos textos de Isaías ao estado de caos e desordem vigente. As nações não têm relacionamento com Deus, e a maneira como entendem que deva ser administrada a vida é tida simbolicamente como trevas. A nova ordem em sua

---

<sup>233</sup> EICHRODT, 2004, p. 392.

essência e natureza será conhecida e realizada através do governo justo de Yahweh que a tornará acessível. Governo pode ser entendido em vários contextos como juízo, positivamente refere-se ao reparo das injustiças em retidão que torna a vida em seu aspecto de dádiva divina possível.<sup>234</sup>

Albertz e Westermann apontam que a concepção da *ruah* durante a monarquia era e de um dom permanente dado ao Ungido de Yahweh. A *ruah* conferia ao rei aptidões especiais e constituía uma forma particular da assistência de Yahweh, aproximando-se das bênçãos como por exemplo Gn 49.8-11. Sustentam ainda que em textos exílicos e pós-exílicos, nos anúncios de salvação, a *ruah* adquire uma posição fixa entre os dons do rei messiânico (Is 11.2; 42.1; 61.1). Na consolidação da realeza de Davi em 1Sm 16.13 a *ruah* deixa de ser dinâmica e é institucionalizada a partir de ritos fixos, como unção (Is 61.1), e imposição de mãos (Dt 34.9). E não é doada a dois ungidos simultaneamente (1Sm 16.13-14). Por antonomásia, o Servo de Yahweh que recebe a *ruah* tal qual o rei Davi, e levará *mishpat* às nações.<sup>235</sup> É em virtude da *ruah* que ele irá efetuar *mishpat*, por conseguinte, levará o direito divino para além do círculo comum de sua convivência.<sup>236</sup>

Também nos textos depois da experiência do exílio, a humanidade passa a receber notavelmente atributos reais. O relato da criação de Gênesis é ampliado em Salmos 8.5-8 de forma que no ser humano foi colocado o *status* de rei e recebeu domínio sobre toda a criação.<sup>237</sup> O livro de Jó, para Janzen, acrescenta à nossa compreensão da condição real da humanidade. No discurso entre Jó e Yahweh, capítulos 38-42, Janzen indica que a tradição dêutero-isaiânica do sofrimento do

<sup>234</sup> GOLDINGAY, John. **God's Prophet, God's Servant**. A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55. Toronto: Clements Publishing, 2002, p. 103.

<sup>235</sup> ALBERTZ, R.; WESTERMAN, C. רִיחַ *ruah*. JENNI; WESTERMAN, 1985, cl, 943-946.

<sup>236</sup> DELITZSCH, 1869, p. 175.

<sup>237</sup> MAYS, J. L. *apud* LIGHT, 2001, p. 67.

Servo ecoam no Novo Testamento em cuja imagem central do servir a Deus é definida como sofrimento, então o Servo que sofre também é uma figura real.<sup>238</sup>

Além disso, Janzen interpreta a confissão de Jó por ser pó e cinza (Jó 42.6) em termos intimamente relacionados com a apresentação do Servo aqui. A confissão é o reconhecimento da vocação da humanidade, que inclui a consciência da sua existência efêmera como criatura e o dever real para com a *mishpat*. O sofrimento desmerecido é, portanto, uma redefinição do serviço a Yahweh, em que ao apresentar a figura do Servo, Dêutero-Isaias potencialmente aponta a vocação real de qualquer ser humano.

#### 4.6.2 A missão do Servo – vv. 2-3

<sup>2</sup> Não gritará, e não levantará,  
e não fará ouvir fora a sua voz.

<sup>3</sup> Cana esmagada não quebrará,  
e pavio inflamado não o apagará,  
continuamente levará justiça.

O texto descreve como o Servo de Yahweh deverá agir para implantar e como vai administrar a *mishpat*. Curiosamente, a *mishpat* é a única ação positiva do Servo enquanto precedida por cinco negativas. Isso aliado à citação dela ser levada às nações no v. 1 e de que é aguardada nas ilhas no v.4, é coerente pensar que é um termo chave no texto. Após o chamado, apresentação e garantia por parte de Yahweh, o Servo agirá com humildade em contraposição às manifestações clamorosas dos editos reais, da demonstração de poder nos desfiles militares, e

---

<sup>238</sup> JANZEN, J. G. **Job**: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta: John Knox Press, 1985, p. 258.

festas religiosas.<sup>239</sup> Para que seja ouvido, o Servo não gritará, nem chamará atenção. Ele vê em sua vocação a dignidade, honra e reconhecimento de sua missão, por isso não se preocupa consigo mesmo, nem necessita ser proclamado a exemplo dos reis.<sup>240</sup>

Aqueles cuja vida está quase se esvaindo não recebem do Servo um tratamento que não leva em conta seu estado frágil, que os prejudique ou exija demais deles. Não seria sensato ver aqui uma espécie de simples omissão do Servo em não contribuir ativamente com as estruturas opressoras e injustas. Pois, isso não seria levar *mishpat*. O anúncio precisa ser amplificado por Is 11.3-9 e 32.1-4, 8, em que a ação do esperado em seu aspecto subjetivo provoca salvação. O sofrimento humano não é teórico, é existencial carente de redenção, e só a equidade alvo da justiça e cuidado daquele que se compadece podem realizá-la.<sup>241</sup>

O papel de Servo se concentra na implementação das decisões que objetivam a *mishpat* de Yahweh para a criação. Se o rei decreta, os servos tratam de programar suas decisões. O Servo proclama as decisões e políticas de Javé e assim implementá-las. Os versículos em questão não comportam diretamente um conteúdo político, mas se *mishpat* é central na perícopé, então a missão do Servo oferece pistas para uma interpretação política, no qual o modo de implementação é redefinido.

Na ordem conhecida aqueles que são usualmente ignorados e deixados para morrer, os “canas esmagadas” e os “pavios inflamados” da sociedade. A *mishpat* do Servo não irá depender da tática da violência e subjugação.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> CRABTREE, 1967, p. 83

<sup>240</sup> DELITZSCH, 1869, p. 175.

<sup>241</sup> DELITZSCH, 1869, p. 175-176.

<sup>242</sup> LIGHT, 2001, p. 68.

#### 4.6.3 O “destino” do Servo – v. 4

<sup>4</sup> Não apagará e não esmagará,  
até que estabeleça na terra justiça,  
e pelos estatutos dele ilhas esperarão.

Crabtree entende que v. 4a é uma *litotes*, uma afirmação retórica em que a afirmação se dá por uma negativa. Então, o Servo será como lampião poderoso, brilhante, e ficará tão empolgado com o cumprimento da missão que não vai parar enquanto na fazê-lo.<sup>243</sup> Mas como foi proposto na tradução, a frase reforça a descrição do agir do Servo nos vv 2-3. Não se trata de repetição, mas de um complemento, a garantia de que o Servo acredita em sua missão e no modo como deve realizá-la. Implicamente a ideia do sofrimento do Servo pode ser vista antecipadamente no esboço “não apagará כִּהֵה nem quebrará רָצַץ”.

Mas, ao que parece os detalhes desse sofrimento não são mais importantes agora do que a garantia de que, apesar de a possibilidade de sofrimento, o Servo não retrocederá.<sup>244</sup> Essa garantia vale tanto para os ouvintes quanto para o próprio Servo. Por isso, não apagará nem quebrará, até que estabeleça na terra justiça. Em momento algum o Servo terá dúvidas ou tenderá a cumprir a missão à moda dos poderosos. O oposto disso, apagar e quebrar, significaria o fracasso do Servo, tal qual o dos reis. Delitzsch lê aqui poeticamente como o zelo que o Servo tem para garantir o estabelecimento da *mishpat*.<sup>245</sup>

A espera יָחַל das ilhas deve ser entendida como em Jó 29.21, 23. O Servo vai ser acolhido devido a uma pré-consciência antropológica da necessidade daquilo que o Servo tem a dizer. Delitzsch chama essa espera de *gratia praeeparans*, que

<sup>243</sup> CRABTREE, 1967, p. 84.

<sup>244</sup> LIGHT, 2001, p. 69.

<sup>245</sup> DELITZSCH, 1869, p. 176.

está presente em todo o gênero humano na realidade que se expressa no grito de redenção.<sup>246</sup> A opinião de Delitzsch vai de encontro ao conceito de *angst* da corrente do Existencialismo, e parece ser a mais correta, pois coloca o texto na tradição da criação do 'adam em Gênesis 1.27 e 2.7. A menção das ilhas torna claro que a *mishpat* não é limitada e esperada somente por Israel, mas esse anseio alcança os povos (vv 1 e 6).<sup>247</sup>

No início de Isaías em 2.2-4, Yahweh anunciou a peregrinação das nações até Sião, onde a lei e a palavra de Yahweh serão reveladas. Agora as ilhas reconhecerão no serviço do Servo os estatutos esperados. Num certo sentido, os versículos 1-4 declaram que o Servo vai estabelecer a visão de 2.2-4 através de um juízo pacificador.

---

<sup>246</sup> DELITZSCH, 1869, p. 176-177.

<sup>247</sup> LIGHT, 2001, p. 68.

## 5. ISAÍAS 52.13-53.12

### 5.1 O texto Hebraico

52<sup>13</sup> הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד:  
14 כאשר שממו עליך רבים כן משחת מאיש מראהו  
ותארו מבני אדם:  
15 כן יזה גוים רבים עליו יקפצו מלכים פיהם כי אשר  
לא-ספר להם ראו ואשר לא-שמעו התבוננו:  
53<sup>1</sup> מי האמין לשמעתנו וזרוע יהוה על-מי נגלתה:  
2 ויעל כיונק לפניו וכשרש מארץ ציה לא-תאר לו ולא  
הדר ונראהו ולא-מראה ונחמדהו:  
3 נבזה וחדל אישים איש מכאבות וידוע חלי וכמסתר  
פנים ממנו נבזה ולא חשבנהו:  
4 אכן חלינו הוא נשא ומכאבינו סבלם ואנחנו חשבנהו  
נגוע מכה אלהים ומענה:  
5 והוא מחלל מפשענו מדכא מעונותינו מוסר שלומנו  
עליו ובחברתו נרפא-לנו:  
6 כלנו כצאן תעינו איש לדרכו ויהוה הפגיע בו את עון כלנו:  
7 נגש והוא נענה ולא יפתח-פיו כשה לטבח יוכל וכרחל  
לפני גזיזה נאלמה ולא יפתח פיו:  
8 מעצר וממשפט לקח ואת-דורו מי ישוחח כי נגזר  
מארץ חיים מפשע עמי נגע למו:  
9 ויתן את-רשעים קברו ואת-עשיר במתיו על לא-חמס  
עשה ולא מרמה בפיו:  
10 ויהוה חפץ דכאו החלי אסתשים אשם נפשו יראה  
זרע יאריך ימים וחפץ יהוה בידו יצלח:  
11 מעמל נפשו יראה ישבע בדעתו יצדיק צדיק עבדי  
לרבים ועונתם הוא יסבל:  
12 לכן אחלק-לו ברבים ואת-עצומים יחלק שלל תחת  
אשר הערה למות נפשו ואת-פשעים נמנה והוא  
חטא-רבים נשא ולפשעים יפגיע:

## 5.2 Tradução

52.<sup>13</sup> Eis! O meu Servo agirá com piedade;  
será exaltado, e se levantará, e será muito alto.

<sup>14</sup> Como os muitos que ficaram horrorizados por causa de sua desfiguração de homem,  
sua aparência insignificante e sua dignidade dos filhos de Adão,  
<sup>15</sup> assim, fará ficarem muitas nações por sua causa,  
fechará a boca dos reis; pois o que não foi contado a eles, verão,  
e o que não ouviram, olharão atentamente.

**Exaltação**

**Incredulidade**

53.<sup>1</sup> Quem pensou a respeito do nosso relato?  
E a quem se revelou o braço de Yahweh?

<sup>2</sup> E cresceu como jovem diante dele  
e como raiz em terra seca;  
sem dignidade nele, e sem esplendor; e olhamos para ele,  
e aparência pobre encontramos nele.

**Seu sofrimento**

<sup>3</sup> Era desprezado e desamparado dos homens;  
homem cheio de dores, e familiarizado com o sofrimento;  
e como alguém de quem as pessoas escondem a face,  
era desprezado, e não fizemos caso dele.

<sup>4</sup> Todavia, ele ergueu sobre si nossos sofrimentos,  
e as nossas dores levou deles;  
e nós consideramos ele golpeado, ferido por Deus e trilhado.

<sup>5</sup> E ele foi perfurado por causa das nossas rebeliões  
esmagado por causa das nossas ofensas;  
correção que nos leva a paz estava nele,  
e nas suas feridas nós fomos curados.

**Pecados suportados**

<sup>6</sup> Todos nós, como ovelha, vagueávamos;  
cada um tomava direção para seu próprio caminho,  
e Yahweh deixou cair sobre ele ofensa de todos nós.

<sup>7</sup> E ele foi oprimido e humilhado, e não abrirá a sua boca;  
como cordeiro para abate foi levado;  
como ovelha que fica muda diante dos seus tosquiadores,  
ele não abrirá a sua boca.

<sup>8</sup> Por opressão e por juízo foi levado como escravo.

E a sua geração, quem considerou que foi cortado da terra dos vivos?  
Que a rebelião do meu povo foi aflição para ele?

**Inocente no sofrimento**

<sup>9</sup> Junto aos perversos pôs sua sepultura,  
e junto ao rico em sua morte,  
mesmo que não cometeu violência,  
e nem fraude com sua boca.

**Revelação**

<sup>10</sup> E Yahweh dispôs-se a esmagá-lo, fazendo-o sofrer;  
se depositar como oferta pela culpa a vida dele,  
verá a semente durar longos dias;  
e propósito de Yahweh na mão dele terá êxito.

<sup>11</sup> Verá o fruto da aflição da vida dele, ficará satisfeito;  
na experiência dele, o meu Servo justo,  
justificará aos muitos e os pecados deles, ele carregará,

**Exaltação**

<sup>12</sup> Por isso, eu dividirei para ele com muitos,  
e com os poderosos ele dividirá o despojo,  
visto que expôs para a morte vida dele, e com os rebeldes foi contado;  
e ele ergueu sobre si pecado de muitos, e pelos rebeldes intercederá.

### 5.3 Análise das Formas

#### 5.3.1 Gênero

O quarto Cântico do Servo de Yahweh tem levantado bastante discussão sobre a classificação de seu gênero literário. Embora Duhm, chamou os quatro textos de cânticos, dificilmente eram canções cantadas e acompanhadas por instrumentos musicais. O Primeiro Poema apresenta fortes evidências de seu gênero como já foi visto, mas aqui é diferente. A dificuldade da classificação pode ser vista quando Valério comenta que Gressman entendia os Cânticos do Servo quase como um gênero à parte do resto de Is 40-55.<sup>248</sup> Os salmos de lamentação parecem contribuir de alguma forma com o quarto Cântico, pelo menos no assunto, mas as diferenças formais são muito mais decisivas.<sup>249</sup>

Nesta pesquisa aponta-se que o quarto Cântico do Servo assemelha-se muito ao gênero literário do mito do herói. Adota-se aqui a classificação literária da narrativa mítica, vinda da crítica literária extra-bíblica. Geralmente procura-se exegeticamente estabelecer como gênero as classificações de origem interna da Bíblia. A estrutura literária proposta por Campbell, a qual denominou de monomito<sup>250</sup>, pode ser comparada com a estrutura presente neste Cântico do Servo. A monomito Campbell se refere ao padrão arquetípico percebido nas mais diversas narrativas míticas oriundas de tempos, culturas e religiões diferentes. O monomito narra a aventura do herói que normalmente vindo do cotidiano entra numa região de

---

<sup>248</sup> VALÉRIO, 2007, p. 143.

<sup>249</sup> WESTERMAN, 1969, p. 257.

<sup>250</sup> O termo monomito é de James Joyce, de quem Campbell tomou emprestado da seguinte obra: JOYCE, James. **Finnegans wake**. Nova York: Viking Press, 1939, p. 581.

prodígios sobrenaturais, encontra forças e obtém vitória decisiva, e no seu retorno em poder trás benefícios aos seus semelhantes.<sup>251</sup>

O monomito de Campbell, que também pode ser denominado, e assim o será nessa pesquisa, de Mito do Herói cujo enredo é a viagem, jornada ou a trajetória do Herói. A aventura do Herói costuma seguir este padrão da unidade nuclear: a) um afastamento do mundo; b) uma penetração em alguma fonte de poder; c) um retorno que enriquece a vida. Campbell afirma que os atos verdadeiramente criadores são representados como atos gerados por alguma espécie de morte para o mundo; e aquilo que acontece no intervalo durante o qual o herói deixa de existir – necessário para que ele volte renascido, grandioso e pleno de poder criador – recebe da humanidade um relato unânime.<sup>252</sup>

Campbell apresenta uma sequência narrativa para a saga do Herói que lhe confere basicamente uma estrutura composta de três etapas, cada uma delas com elementos narrativos que as caracterizam e as complementam.

As etapas são as seguintes:<sup>253</sup>

<b>ETAPAS</b>			
	<b>A partida</b>	<b>A iniciação</b>	<b>O retorno</b>
<b>E L E M E N T O S</b>	o chamado da aventura	O caminho de provas	A recusa do retorno
	a recusa do chamado	O encontro com a deusa	A fuga mágica
	o auxílio sobrenatural	A mulher como tentação	O resgate com auxílio externo
	a passagem pelo primeiro limiar	A sintonia com o pai	A passagem pelo limiar do retorno
	o ventre da baleia	A apoteose	Senhor dos dois mundos
		A benção última	Liberdade para viver

<sup>251</sup> CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007. p. 36.

<sup>252</sup> CAMPBELL, 2007, p. 40.

<sup>253</sup> CAMPBELL, 2007, p. 57-247.

Vogler<sup>254</sup> oferece um esquema mais reduzido e mais atualizado às significações contemporâneas da teoria de Campbell. O esquema de Vogler também se divide em três etapas, as quais ele chama de “ato”. Em seu livro, Vogler oferece um roteiro para os escritores seguirem:

<b>PRIMEIRO</b>  <b>ATO:</b>  <b>APRESENTAÇÃO</b>	Mundo comum	Conhecemos o Herói em seu mundo cotidiano e ordinário, uma pessoa comum.
	Chamado à Aventura	Algo impele o Herói na direção de uma busca, uma jornada, uma aventura.
	Recusa do Chamado	O herói reluta em empreender a jornada.
	Encontro com o Mentor	O herói recebe um conselho, item ou ajuda de um mentor.
	Travessia do Primeiro Limiar	O herói atravessa o portal, cai, é arrebatado, transportado ou transformado. O herói deixa o seu mundo e se aventura no mundo desconhecido.

<b>SEGUNDO</b>  <b>ATO:</b>  <b>CONFLITO</b>	Testes, aliados e inimigos	O Herói tem de enfrentar <b>testes</b> que vão <b>qualificá-lo</b> como digno de vencer.
	Aproximação da caverna oculta	De posse da <b>arma mágica</b> , o Herói se aproxima do <b>covil do inimigo</b> .
	Provação Suprema	O embate com o <b>antagonista</b> .
	Recompensa	O Herói conquista sua vitória e o <b>prêmio</b> .

<b>TERCEIRO</b>  <b>ATO:</b>  <b>RESOLUÇÃO</b>	Caminho de volta	O Herói inicia a jornada de volta para casa.
	Ressurreição	O Herói é revivido por poderes sobrenaturais.
	Retorno com o elixir	O Herói emerge do mundo inferior com a <b>solução mágica</b> .

Tendo esta estrutura monomítica, no decorrer da exegese e com seus resultados, e ainda mais significativamente, no próximo capítulo será abordado o

<sup>254</sup> VOGLER, Christopher. **A Jornada do Escritor**. Rio de Janeiro: Ampersand Editora, 1997.

caráter narrativo do quarto Cântico e no que ele se encaixe na estrutura narrativa do monomito.

### 5.3.2. Lugar

Como já foi exposto no capítulo anterior, o Dêutero-Isaías reflete questões que os judaítas exilados enfrentavam na Babilônia. E por seu caráter hínico alguns exegetas pensam se tratar de produto das celebrações religiosas possíveis em solo estrangeiro por parte dos exilados. Gottwald supõe que devido à liberdade religiosa que os exilados tinham em Babilônia, e pelo fato de terem sido alocados em colônias, isso facilitaria a reunião da comunidade exilada e, por conseguinte, haveria o ambiente propício à atividade profética.<sup>255</sup>

Valério pensa que o Dêutero-Isaías, mais do que qualquer outro texto profético, demonstra claramente os múltiplos aspectos do “desânimo, da desilusão, da dúvida dos exilados ou dos que voltaram do exílio”. Para ele, é necessário dar apoio a um povo que perdeu o encanto; aquele povo que voltou para Jerusalém. Aqueles exilados, ao retornar, depararam-se com uma realidade caótica, bastante diferente das ilusões alentadas durante anos de ausência.<sup>256</sup>

### 5.3.3. Propósito

Para Eliade, o mito narra como graças às façanhas dos *entes sobrenaturais*, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma

---

<sup>255</sup> GOTTWALD, N. **Introdução Socioliterária a Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulinas 1988, p. 461.

<sup>256</sup> VALÉRIO, 2007, p. 215-216.

instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.<sup>257</sup>

Se o Cântico é uma narrativa mítica, qual seria o seu propósito? O mito enquanto história sagrada equivale-se a revelação de um mistério; as personagens do mito não são seres humanos, são deuses ou Heróis civilizadores. Dessa forma, o mito é a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. O mito proclama a aparição ou o surgimento de uma nova “situação” cósmica. Por isso, novamente, é sempre a narração de uma “criação”: o mito narra como qualquer coisa foi efetuada, como ela começou a ser.<sup>258</sup>

O Cântico parece então ter o propósito de instaurar a esperança do povo no que se refere ao estabelecimento de uma nova ordem, uma nova criação. Dêutero-Isaías já ameaçava deixar seus ouvintes pasmos com coisas novas. Em Is 40.5 disse que a glória de Yahweh se manifestaria e toda a criação a veria. Também anunciou que as coisas antigas já haviam passado e agora Yahweh iria fazer coisas novas (42.9). Já no primeiro Cântico retratou o Servo com características reais com tal proximidade e semelhança aos reis que o Servo pode ser compreendido ali como o rei na função ideal para a qual é comissionado. A figura do Servo e sua jornada mostram ao exilados que as estruturas vitais serão transformadas por Yahweh.

#### 5.4 Textos Comparados

O quarto Cântico do Servo de Yahweh é bastante diverso em suas aproximações às tradições dos povos vizinhos de Israel. Em sua forma completa é

---

<sup>257</sup> ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972, p. 11.

<sup>258</sup> ELIADE, 1972, p. 50.

difícil encontrar um paralelo que beira a precisão. O primeiro Cântico é mais frutífero nesse tipo de investigação. E talvez isso se dê por sua brevidade e concisão de relato. Agora no último poema há questões e temas correlatos, mas logicamente, por sua extensão e estrutura própria do contexto dêutero-isaiânico permita apenas alusões na maioria dos casos.

Apesar disso, importante aqui é a estreita ligação que se percebe no enredo narrativo com os monomitos classificados por Campbell. Por isso, além das relações com textos de tradição de povos vizinhos de Israel, também serão apresentados alguns dos mitos universais que se equiparam à perícopé em questão.

Outro fator de interesse nos paralelos é a proposta de René Girard é onde a concepção da violência, perseguição, o estigma vitimário e persecutório dos heróis descritos que expõem elementos fundamentais do comportamento humano. Para Girard quanto mais o sujeito distingue-se do grupo social dominante, mais próximo está de se tornar vítima da perseguição.

O distanciamento pode se dar através de indignações coletivas, como as desigualdades sociais, o sucesso e fracasso antagônicos, a força de alguns ou fraqueza de mulheres, crianças, idosos e doentes. Girard mostra que existe um padrão que transpõe as culturas que pode ser percebido nas bases da violência coletiva.<sup>259</sup> Pois, os mitos enquanto narrativas verdadeiras *in illo tempore* preservam ou orientam o comportamento humano em relação às crises que desencadeiam perseguições.

---

<sup>259</sup> GIRARD, René. **O Bode Expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 19-32.

#### 5.4.1 No Egito

Já foi mencionado o mito de Osíris, mas antes a ênfase estava sobre a relação com a *ma'at*. Agora especialmente vislumbra-se a estrutura típica da jornada do herói. Por ser o relato muito extenso, abaixo segue um breve resumo:

Osíris idealizou consolar os habitantes da terra e saiu em viagem para implementar a agricultura a fim de que houvesse fartura. Pleno de riquezas dadas pelas nações agradecidas, voltou ao Egito e em consideração aos benefícios que havia outorgado à humanidade, foi exaltado e adorado como uma divindade. Mas seu irmão Set, com outros 72, conspirou contra ele. Num ardil Osíris foi trancado dentro de um sarcófago, que chavearam, soldaram com chumbo derretido e lançaram no Nilo. Tempos depois, Ísis deu à luz a Hórus. Ela o havia concebido enquanto andava revoando sobre o cadáver do seu marido. A deusa do norte, Buto, ocultou o menino de Set, mas não pode protegê-lo de todas as desventuras. Um dia que Ísis veio visitar seu filho no esconderijo, lhe encontrou jogado ao solo, rígido e sem vida, por ter sido picado por um escorpião. Ísis implorou a ajuda de Rá, deus do Sol, que, atendendo, enviou Tot e pronunciando palavras mágicas Hórus reviveu. O sarcófago de Osíris chegou ao mar e encalhou em Biblos, na costa da Síria, onde brotou subitamente uma árvore enorme, que incluiu no seu crescimento o sarcófago dentro do tronco. O rei do país, admirado daquela grande árvore, mandou cortá-la para que servisse de coluna em sua casa. Isis pediu a coluna que sustentava o teto, e abrindo-a retiraram o sarcófago de seu interior. Quando Ísis deixou o sarcófago para ir ver a seu filho Hórus, Set encontrou o corpo de Osíris, esquartejando em quatorze pedaços, espalhou por lugares distintos. Ísis recolheu os pedaços na lagoa e ia sepultando os pedaços nos mesmos lugares onde os encontrava. O deus sol, Rá, enviou Anúbis, que com a ajuda de Ísis e Néftis, de Tot e de Hórus, reuniu pedaço por pedaço do corpo destroçado do deus morto, o envolveu em vendas de linho e executou mortuários. Ísis abanou a fria argila com suas asas, Osíris reviveu e passou a governar entre os mortos como rei do além mundo. Ali gozava dos títulos de Senhor do Mundo subterrâneo, Senhor da Eternidade e Rei dos Mortos.<sup>260</sup>

#### 5.4.2 Na Mesopotâmia

O mito da descida de Ishtar ao Mundo Subterrâneo está preservado num tablete do século VII a.C. que foi achado nas ruínas de Nínive, norte do Iraque, na biblioteca de rei Assurbanipal (669-631 a.C.). A lenda, escrita em Acadiano,

<sup>260</sup> BUDGE, E. A. Wallis. ed. **Legends of the Gods**. The Egyptian Texts. New York: Cosimo Inc., 2010, pp. 145-198.

descreve como Ishtar, deusa de sexualidade e da guerra, foi para o Mundo Subterrâneo.

Ishtar decidiu ir até lá, embora fosse conhecido como a “terra sem retorno” tanto para humanos, tanto para deuses. No caminho ela atravessa sete portas e cada vez o porteiro remove os seus símbolos e roupas divinas. No final Ishtar está completamente desnuda e fica face a face com Erishkigal, a deusa de morte, Ishtar é fulminada e morre. A atividade sexual para na terra. Os deuses estão distraídos e Ea, deus da sabedoria, cria um moço inofensivo que atrai Erishkigal. Ele consegue persuadir Erishkigal para borrifar em Ishtar as águas de vida e reavivá-la. Ishtar atravessa na volta as sete portas, e recupera suas roupas e atributos.<sup>261</sup>

O Ritual de Humilhação do rei também aponta ligações, ainda que mais difíceis de sustentar, devem ser levadas em conta. Às dificuldades de se estabelecer ligações diretas é devido ao fato de que o ritual babilônico era uma encenação religiosa da realeza. Portanto, trata-se de um rito. Veja-se a descrição do rito:

É trazida água para as mãos do rei, e ele é conduzido a [Esag]il. Os artesãos partem para a porte. [...] Quando Bel chega, o sumo sacerdote sai e pega o cetro, o diadema, a clava [e...]. Pega sua (i.e. do rei) coroa real, leva-os [diante de] Bel e coloca-os em uma cadeira. Em seguida, sai e esbofeteia a face do rei. Põe [...] atrás dele e o conduz [i.e. o rei] à presença de Bel. [...] arrasta-o pelas orelhas e o faz ajoelhar-se no chão [...] o rei recita isto uma vez:

[Não] pequei, senhor das terras, não negligenciei tua divindade,  
 [Não] destruí a Babilônia, não ordenei sua debandada,  
 [Não], [...] Esagil, não esqueci seus ritos,  
 [Não] esbofetei a face de nenhum cidadão, [não] os humilhei,  
 [Cuidei] da Babilonia, não destruí suas muralhas.

Bel responde para o rei, provavelmente através do sumo sacerdote:

Não temas, [...]  
 O que Bel ordenou [...]  
 Bel [ouviu] tua prece [...]  
 Ele engrandeceu tua autoridade [...]  
 Ele exaltou tua realeza [...]  
 Faze [...] no dia da festa ešeš.  
 Lava as mãos na Abertura da Porta,  
 Dia e noite [...]

<sup>261</sup> PRITCHARD; J. B.; FLEMING, Daniel F. **The ancient Near East:** anthology of texts and pictures. Princeton: Princeton University Press, 2011, pp. 77-81.

da Babilônia, sua cidade. [...]  
 de Esagil, seu templo [...]  
 dos babilônios, seus cidadãos [...]  
 Então Bel te abençoará [...] para sempre,  
 destruirá teu inimigo e derrubará teu adversário.

Depois que ele disser isso, o rei [...], ele apresentará o cetro, o diadema, a clava e a coroa e [os dará] ao rei. Esbofeteará a face do rei e se quando [esbofetear] sua face as lágrimas correrem, Bel é favorável. Se as lágrimas não correrem, Bel está zangado: um inimigo surgirá e provocará sua queda.<sup>262</sup>

Embora o mito e o rito sejam próximos, ainda há diferenças. Entende-se aqui que o mito antecede o rito, e nesse caso, então a texto acima é documento já de um mito incorporado ao ideal da realeza a ponto de este elevar-se a rito. Todavia, os estágios básicos da jornada do herói estão preservados no rito.

#### 5.4.3 *Em Canaã*

Destaca-se aqui o Ciclo de Baal onde essa divindade cananéia também empreende sua jornada heroica. Como o conjunto de textos oriundos das tabuinhas é muito grande, apresenta abaixo um resumo das narrativas que perfazem os estágios do mito do herói.

Baal triunfou sobre o terrível Yam, o Príncipe do Mar, deus do caos. Assim a ordem fundamental é estabelecida. Constroem um templo digno da realeza da Baal. Celebra-se um banquete em que são convidados todos os deuses. A paz e prosperidade acabam com a chegada de Motu, o deus subterrâneo, deus da morte. Motu, querendo tragar vidas, desafia Baal, e esse junto com os deuses estremecem diante de Motu. Baal se rende às ameaças de Motu. El convoca Baal e lhe dá uma série de conselhos para que ele evite a destruição sob o domínio de Motu. Baal é engolido por Motu e o universo entra em crise. O choro toma conta da terra e dos deuses. Anatu desce as profundezas para salvar Baal, encontra seu corpo e o leva para a montanha sagrada, Shapanu, e o sepulta ali. Anatu vinga Baal enfrentado Motu e o derrota espalhando suas partes por toda a terra e mar. Baal ressurgue e coloca Motu sob regras que terá que respeitar. A ordem cósmica recupera

---

<sup>262</sup> LAMBERT, 2005, p. 68-69.

seu ritmo. Baal passa a ser conhecido pelo epíteto Baal-Rpu que quer dizer Baal, o salvador.<sup>263</sup>

#### 5.4.4 Mitos universais

Seguindo o esquema do mito do Herói de Campbell e o estigma vitimário e persecutório das minorias acusadas de diferentes pelos opressores segundo Girard,<sup>264</sup> faz-se necessário a exposição de alguns relatos míticos que se aproximam da figura do Servo em seu sofrimento, perseguição, expiação e exaltação, tanto como o herói quanto o bode expiatório. Esses relatos tem sua origem fora da cultura do Antigo Oriente Médio, e, por conseguinte, demonstram a universalidade e a base antropológica do tema do Servo de Yahweh.

##### 5.4.4.1 O Mito de Édipo

O personagem Édipo nasce sob uma espécie de maldição, iria matar seu pai e casar-se com sua mãe. Os pais com medo da profecia machucaram os pés da criança e a entregaram ao Monte Cíteron. Quando cresce, o herói inicia sua busca pela verdade e recebe a confirmação do oráculo quando de seu nascimento. Numa tentativa de fuga de seu destino foge para Tebas e no caminho, casualmente mata Laio, sem saber que era seu verdadeiro pai. O herói segue em sua jornada:

Em Tebas, Édipo encontrou a população assombrada pela Esfinge que devorava os incapazes de lhe responder os enigmas. O rei de Tebas, Creonte ofereceu o trono para quem resolvesse o problema. Édipo resolveu o enigma e tornou-se rei de Tebas. Creonte deu como esposa a Édipo, sua irmã Jocasta, viúva de Laio, sua verdadeira mãe. Tebas, posteriormente, é atormentada por um mal: desta vez uma peste mata os moradores. O

<sup>263</sup> LETE, 1981, pp. 158-235.

<sup>264</sup> GIRARD, 2004, pp. 31-32. Para Girard é a “diferença” que é o motivo alegado nas perseguições pelos opressores que se dá como discurso em culturas abstratamente universais que rejeitam a diversidade, pois vivem a liberdade a partir de dentro e qualquer ameaça a esta ilusão deve ser perseguida.

oráculo diz que para eliminar a peste é preciso afastar o abominável criminoso. Ao descobrir a verdade sobre ele, Édipo se vê como um parricida incestuoso. O coxo Édipo vaza seus próprios olhos, e é condenado a perambular por toda a Grécia como mendigo exilado. Chega o dia em que Édipo encontra o local designado pelos deuses para a sua passagem para a imortalidade. Às redondezas de Colono ficam os bosques destinados às Fúrias Vingadoras, mais conhecidas como Eumênides. Em um primeiro momento, o andarilho não é aceito, e luta com palavras para provar que fora vítima do destino que os deuses lhe impuseram. Aqui ele se defende segundo as leis dos homens. Os deuses intervêm no destino de um mortal, e todo o seu sofrimento foi necessário para que atingisse o grau maior de sabedoria, para que assim se torne um imortal.<sup>265</sup>

Na narrativa de Édipo, encontram-se os estereótipos da perseguição em cujas marcas vitimárias são elementos importantes. Por seu destino anunciado Édipo é exilado, e ainda leva nos pés a violência marcante na vítima. Estrangeiro na terra adotiva, também continua sendo de fato e de direito na Tebas natal. Descobre-se filho de rei e, portanto, ele próprio é rei, mas até aqui acumula a marginalidade na indignidade do parricídio e do incesto. As marcas vitimárias estão polarizadas nesse mito. A criança exposta, o estrangeiro errante, o afortunado e o rei fazem de Édipo o alvo dos perseguidores do começo ao fim, que em sua ingenuidade violenta o veem como culpado.<sup>266</sup>

O mito de Édipo insere na jornada do herói a concepção de uma vida submetida pelo destino oracular que evolui para uma vida escolhida, que por sua livre escolha e consciência de quem é, o herói é dono de seu próprio destino. Não se ajusta fatal e determinadamente pelas estruturas e formas externas. O ser humano enquanto pessoa se afirma à medida que se opõe. E Édipo ao longo de sua trajetória passa a escolher, a conceber aceitável seu destino e a fazer dele seu objetivo.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> KURY, M. G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 114-116. Ver também: SOUTO, A. H. S. C.; CAPORALINI, J. B. *Dimensões Filosóficas e Psicológicas nas obras Édipo Rei e Édipo em colono*. **VI Jornada de Estudos Antigos e Medievais** – Trabalhos Completos. Maringá: UEM, 2007. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2007/trabalhos/035.pdf>

<sup>266</sup> GIRARD, 2004, p. 35.

<sup>267</sup> LELOUP, J.-Y. **O Corpo e seus símbolos: uma antropologia essencial**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 51.

#### 5.4.4.2 O Mito de Ulisses

Ulisses era rei de Ítaca, e um guerreiro valente, e depois da batalha de Tróia iniciou viagem de retorno a Ítaca. Em *Odisséia*, Homero conta que esse retorno levou Ulisses numa frenética aventura que quase foi o seu fim.

Por causa de uma tempestade a esquadra de Ulisses desviou-se do caminho de Ítaca e foi parar na costa da Trácia. Lá, conquistou a cidade de Ísmaro depois de várias batalhas e a perda de muitos companheiros. Numa revolta, Ulisses teve que deixar a cidade e seguir viagem. Agora, ventos desfavoráveis os levaram a provavelmente o norte da África, e depois de algum tempo ali, rumaram para a Sicília. Numa missão de reconhecimento, Ulisses e alguns soldados entraram numa caverna e foram capturados pelo ciclope Polifemo. O ciclope devorou alguns do grupo de Ulisses, mas este embriagou o ciclope e conseguiu fugir. Polifemo era filho de Poseidon, e por isso o deus dos mares enfureceu-se contra Ulisses e navegação ficou muito difícil. A viagem segue com várias reviravoltas e intempéries que dificultam ao máximo o retorno de Ulisses a sua cidade. Após vinte anos Ulisses chegou a Ítaca, e ninguém o reconheceu. Ulisses não foi para o palácio diretamente, antes foi a casa de Eumeu, o guardador de porcos, lá encontrou seu filho Telêmaco. Disfarçado de mendigo estrangeiro Ulisses foi então para o palácio, onde foi humilhado pelos pretendentes ao trono. Após vencer uma competição ao trono e a mão de sua esposa Ulisses retomou seu lugar massacrando os inimigos, e apresentou-se a Penélope que dantes não o havia reconhecido.<sup>268</sup>

Ulisses em sua viagem acumula experiências marginalizantes tanto em terras estrangeiras como em seu próprio reino. De guerreiro e rei poderoso desce até o *status* de um mendigo estrangeiro, a ponto de ninguém o reconhecer, ou de ninguém olhá-lo por sua miserabilidade. Mesmo no palácio em seu retorno até seu *status* de dignidade como o rei é marginalizante, pois há muito tempo os pretendentes ao trono almejam substituí-lo. Apresentar-se como rei é perigoso. Em sua própria casa, marginaliza-se para evitar uma violência maior contra ele mesmo e talvez, mas especialmente para salvar sua casa de um possível golpe.<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> KURY, 2003, pp. 392-396.

<sup>269</sup> GIRARD, 2004, p. 35.

#### 5.4.4.4 O Mito Baldr

Da mitologia escandinava sabe-se da narrativa de Baldr, o melhor de todos os deuses, isento de defeito, rico de virtudes de todo tipo, incapaz de violência. Quando sonhos inquietantes os advertem de uma ameaça de morte, ele divide sua angustia com os Ases, seus companheiros, que “pedem salvaguarda para Baldr contra todo perigo”. Para ajudar nesse caso, Frigg, sua mãe diz:

Faz jurarem todos os seres animados e inanimados – fogo, água, metais, pedras, terra, madeira, doenças, quadrúpedes, aves, serpentes [...] – que não irão fazer mal a ele. Assim garantido, em praça pública, Baldr se diverte com os Ases em um jogo espantoso. Eles lançam sobre ele projéteis, dão-lhe golpes de espada, e nada o fere. O *trickster* (trapaceiro) escandinavo [...] fica sabendo de Frigg que um broto novo de madeira chamado *mistilteinn* lhe parecera tão novo que ela não lhe havia pedido que prestasse juramento. Loki o toma e depois de voltar ao thing [lugar sagrado onde se desenrola o linchamento], ele o entrega ao irmão cego de Baldr, Höhr, que se abstera até então de bater em seu irmão porque não podia vê-lo, mas Loki guia sua mão até a vítima, que morre assassinado por um simples broto de agárico.<sup>270</sup>

#### 5.4.4.5 O Mito de Quetzalcoatl

Aqui interessa uma parte do mito mesoamericano que trata da criação do sol e da lua entre os astecas. A seguir um resumo da narrativa:

Dizem que antes que o dia existisse, os deuses se reuniram em um lugar chamado Teotihuacan [...] e que disseram uns aos outros: “Quem vai iluminar o mundo?” A isso um deus, Tecuciztecatl, respondeu: “eu me encarrego de o iluminar”. Os deuses falaram pela segunda e disseram: “Quem mais?” Eles se entreolhavam em seguida, procurando quem seria, e nenhum deles ousava se oferecer para preencher tal emprego; todos temiam e se desculpavam. Um deles que não era levado em conta e possuía bubas (pústulas) não falava, mas escutava o que os outros diziam. Eles lhe dirigiram então a palavra dizendo: “Que sejas tu, pequeno buboso”. Ele obedeceu de bom grado o que lhe ordenavam e respondeu: “Recebo vossa ordem como uma graça; assim seja”. Os deuses escolhidos começaram logo uma penitência de quatro dias [...]

---

<sup>270</sup> GIRARD, 2004, p. 88-90.

Chegando a meia-noite, todos os deuses se postaram ao redor da fogueira chamada Teotexcalli, [...]. Eles se dividiram em duas filas que se colocaram aos dois lados do fogo. Os dois escolhidos tomaram lugar ao redor do fogo e os outros deuses dirigiram-se a Tecucizcatl e lhe disseram: “Vamos, Tecucizcatl, lança-te no fogo”. Ele tentou se lançar, mas, como a fogueira era grande e ardente, ficou com medo e recuou. Tentou mais três vezes encher-se de coragem, mas não pode fazê-lo. Então os deuses se dirigiram a Nanauatzin (o buboso) e lhe disseram: “Vamos, Nanauatzin, tenta tua vez”. Logo que lhe falaram, ele reuniu suas forças, fechou os olhos, avançou e se lançou no fogo. Começou a crepitar como carvão no fogo. Tecucistecatl vendo aquilo tomou impulso e se precipitou no braseiro. [...] Pouco depois os deuses, caindo de joelhos, viram Nanauatzin “tornado sol” se levantar no oriente. Apareceu muito vermelho [...] era muito resplandescente com os raios que dele saíam por todos os lados. Por sua vez a lua se elevou sobre o horizonte. Pela hesitação, Tecuciztecatl teve menor brilho. Os deuses tiveram que morrer em seguida, pois o vento Quetzalcoatl matou todos eles: o vento lhes arrancou o coração, e com ele animou os astros recém-nascidos.<sup>271</sup>

O texto narra uma espécie de auto-sacrifício cujo objetivo é trazer elementos novos à criação. Os dois deuses envolvidos no sacrifício se portam de maneiras aparentemente distintas em cada cena, mas as semelhanças os conduzem à realização do empreendido. A violência institucionalizada pela morte sacrificial das vítimas.

#### 5.4.4.6 O Mito de Omo-Òsun

Um texto da região extremo-sul ocidental da África, de etnias de língua *yorúbá* da Nigéria e países vizinhos, informa que uma sacerdotisa cujo nome era *Omo-Òsun* servia a deusa *Órisànlá* e estava encarregada de zelar por seus paramentos e particularmente por sua coroa. Mesquita nos faz chegar o enredo desse mito:

Motivadas por inveja, outras seguidoras da deusa *Órisànlá* roubaram a coroa e a jogaram nas águas. Com o sumiço da coroa *Omo-Òsun* entrou em desespero, mas sua aprendiz aconselhou-na a comprar, no dia seguinte de manhã, o primeiro peixe que encontrasse no mercado. *Omo-Òsun* não conseguiu encontrar nenhum peixe no mercado, e na volta para casa

---

<sup>271</sup> GIRARD, 2004, pp. 77-78.

encontrou um rapaz que trazia um grande peixe à cabeça. Em sua casa *Omo-Òsun* não conseguia abrir o peixe. Novamente a aprendiz a ajuda e com uma faca já sem fio conseguiu abrir o peixe e encontrou em seu ventre a coroa perdida. As invejosas sabendo que *Omo-Òsun* havia encontrado a coroa, decidiram recorrer a trabalho mágico para desprestigiar *Omo-Òsun* em frente a *Òrísánhá*. Elas colocaram um preparado na cadeira de *Omo-Òsun*, situada ao lado do trono de *Òrísánhá*. Todo mundo estava a à esperava do grande *Oba*. Quando chegou, ele pediu a *Omo-Òsun* que lhe desse os paramentos. Quando ela quis levantar, foi incapaz de fazê-lo, e com grande esforço levantou-se mas desgarrou suas partes baixas e começou a sangrar manchando tudo de vermelho. *Òsàlá*, cujo tabu é o vermelho, levantou-se, inquieto, e *Omo-Òsun*, aturdida e envergonhada, fugiu. Segue-se uma longa odisseia durante a qual *Omo-Òsun* foi bater à porta de todos os *òrisà* e nenhum deles quis recebê-la. Enfim, ela foi implorar a ajuda de *Òsun* que a recebeu afetosamente e transformou o corrimento sangüíneo em penas vermelhas do pássaro *odide*. Todos regozijaram-se, começando os tambores a rufar e a correrem de todas as partes para assistir ao acontecimento.<sup>272</sup>

## 5.5 Análise das Tradições

Serão apresentadas aqui algumas das narrativas bíblicas cujos personagens são descritos como se estivessem fazendo a jornada do herói. Pode-se dizer então que esses a seguir são alguns dos heróis de Israel.

### 5.5.1 José

A narrativa de José apresenta desde seu nascimento como um herói típico. Seu nascimento não ocorre naturalmente, sua mãe precisa comer mandrágoras para concebê-lo. Na relação com a família, seus irmãos tentam matá-lo, mas ele é salvo por uma intervenção e acaba como servo no Egito. José se desenvolve e conquista uma maturidade sedutora que o leva a enfrentar provas. Ao ser aprovado, embora enfrente o calabouço, recebe divinamente a capacidade de interpretação de sonhos. É liberto e retoma um caminho de ascensão interrompido por sua fidelidade. Casa-

<sup>272</sup> MESQUITA, Ralph Ribeiro. O Édipo não é só dos gregos: considerações psicanalíticas sobre um mito africano. **Psicologia: Ciência e Profissão**. v. 16, n. 2, Brasília, 1996. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98931996000200007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98931996000200007&lng=pt&nrm=iso). acessos em 17 nov. 2012.

se com uma mulher nobre, e se torna governador do Egito. Ele governa prosperamente, e administra a *ma'at*.<sup>273</sup>

### 5.5.2 Moisés

De uma família importante entre os hebreus, dos levitas; também considerado filho da filha de Faraó. Escapou miraculosamente da morte em seu nascimento, e foi criado secretamente debaixo das barbas do seu inimigo. Quando adulto, Moisés mata um homem e foge para Midiã. Lá, ele se casa com a filha do chefe do clã. É chamado por Yahweh para voltar para o Egito, e libertar Israel através de uma série de sinais e maravilhas que humilham Faraó. No seu confronto com o Faraó, Moisés age como se fosse um chefe de Estado. Sua liderança perdura por um longo tempo, prescreve leis, intercede a favor do povo à Yahweh. Em sua morte, desaparece misteriosamente do topo de uma montanha, seu destino é junto com a divindade. Seu corpo não recebeu sepultura, mas foi-lhe construído em memória um sepulcro sagrado perto de Jerusalém.<sup>274</sup>

### 5.5.3 Elias

Depois de uma vitória sobre os sacerdotes e profetas de Baal, ele se torna uma referência de fidelidade para o povo. Mas uma parte do povo se volta contra ele, foge para Berseba. Esconde-se por algum tempo numa caverna. Realiza sinais e proezas, e no final de seu ministério desaparece em um carro de fogo rumo ao topo

---

<sup>273</sup> RANK, Otto; RAGLAN, Lord; DUNDES, Alan; SEGAL, Robert A. **In Quest of the Hero**. Princeton: Princeton University Press, 1990, p.143.

<sup>274</sup> RANK; RAGLAN; DUNDES; SEGAL, 1990, pp.143-144.

de uma montanha. Seu corpo também não é enterrado, mas ele recebeu um sepulcro sagrado.<sup>275</sup>

## 5.6 Análise de Conteúdo

Neste ponto estão reunidos os resultados da pesquisa exegética compreendendo as questões mais relevantes ao objeto da tese. Apresentam-se também as reflexões teológicas subjacentes às unidades textuais em busca de subsídios que auxiliem na compreensão dos textos.

### 5.6.1 O Prólogo: 52.13-15

A primeira expressão do Poema “Eis! O meu servo...” é a mesma que abre o Primeiro Poema em 42.1. Não por acaso, o mesmo não ocorre com o Segundo e o Terceiro Cânticos. Parece existir uma relação em desenvolvimento entre esses dois poemas. Enquanto o primeiro aponta o Servo e relata seu comissionamento, o outro aponta o Servo novamente, como se ainda não houvesse ocorrido tal coisa. Certamente se o Servo houvera sido apresentado diante da comunidade, ela já não precisaria de apresentação solene como ocorre novamente aqui. Porém, aqui não temos o relato de investidura do Servo, mas a identificação de como ele cumpriu seu propósito divino. Antes sabia-se que o Servo não repetiria ou não agiria da maneira conhecida pelas nações para instaurar a justiça, mas não se sabia como isso se daria na prática.

---

<sup>275</sup> RANK; RAGLAN; DUNDES; SEGAL, 1990, p.144.

Aqui, no prólogo, é anunciado o quanto o Servo será exaltado, há ponto de fazer as nações se admirarem. Um conjunto de três termos de exaltação representa um elevado sentido de exaltação que insere no texto uma exigência de admiração. Os dois primeiros termos são encontrados no livro de Isaías referentes a Yahweh (5.26; 30.18). Esta linguagem de exaltação é aplicada a um profeta ou rei pela ligação com Is 6.1. Quem ouviu, ou leu certamente espera que o sucesso deva desenvolver a partir de estruturas conhecidas. Contrariamente às expectativas humanas, descendo ao abismo da humildade e da humilhação; o que lhe cabe é voluntariedade dessa ascensão, uma descida para, dali, ser levantado por Yahweh. No âmbito divino, o Servo alcança sua máxima exaltação, onde se realiza um processo diferente daquele que ele padecerá no mundo: ali o Servo será enfim reabilitado. É assim que obtém-se um processo de exaltação que começa na terra e atinge até o mais alto do céu.<sup>276</sup>

No verso 14 no ambiente do mundo, não mais nas elevações, agora o que ocorre é extrema admiração com a visão do Servo. Por causa de sua generalidade, os que se admiram podem ser identificados com os reis estrangeiros, mas pode ainda ser identificado com os que tomam a palavra mais adiante, ou seja, o “Nós”. Sabe-se que depois de seu sofrimento as nações se espantarão e os reis porão a mão na boca de espanto. Só então compreenderão. É bem expressiva a expressão “verão aquilo que não se lhes havia anunciado, e entenderão aquilo que não tinham ouvido”. O pasmar das pessoas que veem a aparência desfigurada do Servo, é ampliado com a avaliação de que ele já não era um ser humano, a glória da criação registrada no Salmo 8 já não podia ser vista no Servo.

---

<sup>276</sup> VALÉRIO, 2007, p. 168.

No v. 15 a admiração das pessoas parece tomar outro sentido, agora não mais negativo ou horrendo. A exaltação do Servo de Yahweh é uma absoluta novidade, alguma coisa completamente inusitada, algo que jamais aconteceu, marcando, portanto, a história. Essa novidade é decorrente da experiência daquilo que “os muitos” viram e ouviram, ou seja, a surpreendente possibilidade de que um homem (ou um povo) tão esmagado e desfigurado, desprezado perante os olhos de Deus e dos homens, pudesse receber tamanha honra e dignidade.<sup>277</sup>

#### 5.6.2 O Sofrimento do Servo: 53.1-10

Agora nos próximos onze versículos será revelado aos ouvintes de Yahweh algo novo, já antecipado em partes na apresentação do Servo em 42.1-4, e acima *in nuce* no prólogo. Ainda com essas antecipações, o que está por vir não deve ser considerado mero desenvolvimento e ampliação da figura do Servo e de sua missão. Vai começar a jornada do Servo.

##### 5.6.2.1 Homem de dores

Aqui entra em cena uma personagem plural – o “Nós”. A qual grupo mencionado no discurso essa nova personagem se liga: aos “muitos” (v. 14), às “muitas-nações” ou aos “reis” (v. 15)? Quem está falando? Para alguns intérpretes, é a futura assembleia do Senhor, segundo Ridderbos.<sup>278</sup> Mas isto seria uma mudança radical na estrutura dos cânticos, conforme admite o próprio. Para Winward, seriam

---

<sup>277</sup> VALÉRIO, 2007, p. 172-173.

<sup>278</sup> RIDDERBOS, J. *Isaiás*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1986, p. 425

os reis da terra e o povo do mundo.<sup>279</sup> Crabtree pensa que seja o povo israelita refletindo sobre o Servo.<sup>280</sup> Definir a identidade do “Nós” é muito difícil, mas ao mesmo tempo parece não ser fundamental agora para compreender o texto. Para Valério a intenção do poeta concentra-se também em demonstrar como as nações ou “Nós” chegaram à percepção do agir de Yahweh na vida do Servo. Isto porque quanto mais assombrosa a revelação, maior é a contemplação da humilhação do Servo.<sup>281</sup>

O v. 2 inicia a narrativa da jornada do Servo, que é comparado a um broto novo cuja que cresce num solo seco. A ideia não parece ser a de que o broto seja fraco, mas dadas as suas condições de sobrevivência, as perspectivas para o crescimento e fortalecimento significativo são praticamente nulas. O broto novo, por si só não tem problemas, é apenas insignificante no meio de um terreno arenoso e seco.

Nem formosura, nem boa aparência, nem aspecto agradável referem-se mais a uma falta da realeza e a expectativa de um rei, do que uma referência a um estado físico castigado. Nada no Servo em questão aparente e comparável aos reis antigos poderia fazer com que vissem nele sua intrínseca característica régia e destino real. O versículo inteiro então transmite esta mensagem básica em duas partes: ele não tinha origem real, e ele não tinha imponência régia. Em ambos os casos, ninguém iria acreditar que este indivíduo obscuro, pode ser realmente o aquele que trará redenção.

No v. 3 o Servo cresce sem atrativos, dado com uma aflição que excede aquela que normalmente atinge o sujeito humilhado. Na mentalidade sapiencial, a pessoa que sofria era considerada como pecadora, mesmo que seus pecados

---

<sup>279</sup> WINWARD, Stephen. **A Guide to the Prophets**. Atlanta: John Knox Press, 1976, p. 181

<sup>280</sup> CRABTREE, 1969, p. 266

<sup>281</sup> VALÉRIO, 2007. pp. 174, 175.

fossem secretos. Não se deve pensar em alguém com uma doença infectocontagiosa. Parece que aqui a angústia do espírito, a tormenta íntima do Servo, fizeram-no desfalecer. Está bem claro para os médicos de hoje que há uma forte ligação entre as emoções e as enfermidades, as chamadas doenças psicossomáticas. Davi expôs isto bem ao dizer que enquanto se calou, seus ossos se consumiram (Sl 32.3). A angústia do pecado guardado o desgastou emocionalmente.<sup>282</sup> Como no caso conhecido de Jó, o olhar das pessoas desvia-se daquele que sofria, por causa de sua repugnância, mas também por medo. Mesmo aqueles que estivessem “a seu favor veriam aí uma espécie de confissão de culpa”.<sup>283</sup>

#### 5.6.2.2 O sofrimento vicário do Servo

O Nós parece cair em si no v. 4. Com a expressão “certamente” faz o discurso mudar de tom e insere algo como uma “alteração na compreensão da situação do Servo, uma nova interpretação”.<sup>284</sup> O reconhecimento da inocência do Servo decorre dessa interpretação anunciada. É a descoberta e o reconhecimento da inocência do Servo: a real causa de seu sofrimento é, na verdade, o fato de que ele carrega sobre si as enfermidades e dores daqueles que se espantaram com seu sofrimento. O sofrimento não é visto mais como o castigo sobre uma pessoa, mas de alguma forma um meio pelo qual os outros, no caso, “Nós” é beneficiado.

Aqui nos versos 4-6 está o centro do anúncio. A reviravolta na compreensão da vida é singular. Não ocorre uma reviravolta na situação do Servo, nem na

---

<sup>282</sup> COELHO FILHO, Isaltino. **Os Sofrimentos do Messias e Sua Aplicação Para Nosso Tempo** – Uma Avaliação da Teologia da Prosperidade. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: STBSB, 1997, p. 53.

<sup>283</sup> CROATTO, 1998, p. 274.

<sup>284</sup> CROATTO, 1998, p. 274. VALÉRIO, 2007. p. 179.

condição de “Nós”. A confissão da culpa em “Nós” e o reconhecimento da inocência do Servo poderiam aqui fazer os reis taparem suas bocas com a mão. Agora não mais pelo terrível. Pois, com a linguagem sapiencial usada pelo autor, Croatto diz que o sentido alcança a experiência do Servo, de forma que seu sofrimento instrui, ensina. Esse ensino e correção têm efeitos positivos. O sofrimento do Servo, segundo Croatto, transforma-se em bem-estar para “Nós”.<sup>285</sup>

A ideia da vicariedade do Servo confessada no v.4 é corroborada agora no v. 5. É bem clara a relação entre os sofrimentos pessoais do Servo e os pecados do povo. A expressão “pelas suas pisaduras fomos sarados” neste contexto, é necessário observar que, o verbo **רָפָא** *rafa'*, “curar”, em seu sentido, vai além da saúde física. É o mesmo verbo, por exemplo, usado em Isaías 6.10 onde “sarado” vem imediatamente ligado ao ato de conversão. O contexto mostra que se trata de salvação, num sentido global.<sup>286</sup>

No v. 6. duas questões chamam a atenção no versículo. Uma é a figura do povo como sendo ovelhas desgarradas. A constatação lança mão de uma interpretação singular, o “Nós” estava sem rumo e perdido, enquanto isso, o Servo, padecendo por “Nós”, consegue arrebanhá-los de volta. A outra é o fato de que Yahweh é que fez cair sobre o Servo a iniquidade de “Nós”. Não é uma vingança, antes, uma ação substitutiva pelos erros do “Nós”, A expiação vicária por meio do sofrimento do Servo é um reconhecimento a partir de “Nós” de suas faltas, e a instauração e validação a partir de Yahweh de uma nova ordem.

---

<sup>285</sup> CROATTO, 1998, p. 274.

<sup>286</sup> COELHO FILHO, 1994, p. 55.

### 5.6.2.3 A voluntariedade do Servo

Os vv. 7-11a parecem fazer diluir-se a identidade de “Nós”. Agora narrativa sobre o servo não tem mais efeito reflexivo em “Nós”. Porém Valério ainda presume que seja o “Nós”, podendo-se ler a expressão “meu povo”, no v. 8b, como uma intenção a nova descrição enquanto se dirige para o ato final, apareça *ao mesmo tempo* como comentário da comunidade e do próprio Yahweh.<sup>287</sup> Mas aqui pode ser o profeta quem fala, pois a confissão do “Nós” não é capaz de fazer-se por revelação, mas prepara e anseia pela palavra profética. O tom da fala já não é mais o mesmo de quando “Nós” reconhecia a vicariedade do Servo. A contrição e o constrangimento são sensíveis. Agora, quem fala, parece ser um terceiro, o profeta mesmo, isolado em sua função de arauto, avalia e relata o sofrimento vicário do Servo, e anuncia a salvação de Yahweh provida de sua satisfação com o penoso trabalho do Servo.

A expressão “não abre sua boca” enquadra este versículo, formando uma inclusão. Os versículos 7-8 retomam o quadro descritivo da sorte do Servo:

mas com algumas diferenças: se nos vv. 4-6 apareceu o *ecce homo*, ou seja, o Servo depois de torturado e vilipendiado, os vv. 7-8 explicitam o modo como o Servo foi maltratado, conduzido como um cordeiro ao matadouro; de maneira conseqüente com a narrativa, descreve-se um pouco do comportamento do Servo durante o processo: manteve-se mudo como uma ovelha na tosquia.<sup>288</sup>

No contexto da voluntariedade do Servo a expressão “ele foi... afligido” cujo verbo “afligir” é da mesma raiz do substantivo “aflição” de Êxodo3.7, referente a

---

<sup>287</sup> CROATTO, 1998, p. 275.

<sup>288</sup> VALÉRIO, 2007. p. 182.

opressão dos egípcios sobre os israelitas. Não era apenas uma coação ou uma leve angústia emocional. Denota uma situação real, concreta, de sofrimento pesado.<sup>289</sup>

Os vv. 8 e 9 apresentam dificuldade de tradução. Pela forma verbal לָקַח *luqah* “tomar, levar e tirar”, é traduzido às vezes na primeira frase do versículo 8 com o sentido de que o Servo foi livrado da violência pela morte. Mas parece não ser o caso aqui. Na verdade pode evocar um sentido político a deportação dos exilados. Execução sumária de pessoas? Para Valério e Croatto não há como decidir sobre o sentido desse texto. A expressão “cortado da terra dos vivos”, apesar do que parece de início, não é tão óbvia. Para uns significam a morte ou o desaparecimento do Servo<sup>290</sup>, para outros tem apenas um sentido figurado.<sup>291</sup> Embora o caráter da voluntariedade exista, deve se notar que o Servo “foi cortado”. O verbo é גָּזַר *gazar* “cortar”, usado para corte de árvores, como se lê em 2Reis 6.4. Para casos de morte humana, o termo hebraico tem o sentido de morte violenta. O grau do verbo aqui é o nifal, que o torna reflexivo. Pode-se dizer que o Servo foi violentamente assassinado.<sup>292</sup>

Porém, aqui opta-se por levar em conta o contexto do Poema. Assim, provavelmente através de um julgamento o Servo foi condenado à morte, e conseqüentemente executado na forma da lei. A expressão “quem dentre os da sua geração” merece ser refletida. A palavra דֹּר *dôr* significa propriamente uma era, geração ou homens; um determinado período ou círculo da vida humana; é uma variação de דָּר *dâr* que significa “um círculo” (Dt 23.3, 4 e 9 e Ec 1.4).<sup>293</sup> Significa então que não se trata de uma profecia futura dalgum personagem, mas de alguém

<sup>289</sup> COELHO FILHO, 1994, p. 57.

<sup>290</sup> VALÉRIO, 2007, p. 183. CROATTO, 1998, p. 276.

<sup>291</sup> WHYBRAY, R. N. **Isaiah 40-66**. Grand Rapids: Eerdmans. 1975, p. 172.

<sup>292</sup> COELHO FILHO, 1994, p. 58.

<sup>293</sup> BARNES, A. **Notes on the Old Testament - Isaiah**, vol. II. Grand Rapids: Baker Book House. 1975, p. 274.

concreto em meio de seus contemporâneos. Trata-se aqui de um registro de processo persecutório impetrado sobre uma vítima inocente e sem chance de defesa ou luta pela sobrevivência. Arrebatado e cortado, são palavras muito fortes que carregam um pesado sentido de violência.<sup>294</sup> Talvez, implicitamente possa haver alguma referencia aqui à tradição de que o profeta Isaías foi morto serrado ao meio durante o reinado de Manassés.

O v. 9 reforça a inocência do Servo enquanto relata que ele foi sepultado entre os perversos e malfeitores. Na segunda linha do paralelismo o substantivo עָשִׂיר *'ashir* “rico” relaciona-se a רְשָׁעִים *reshaim* “perversos”, que de acordo com a denúncia profética geralmente era também estereótipo de injustiça. É o termo usado para designar o rico na parábola de Natã em que esse personagem, o rico, seria denunciado por ser Davi. O sepultamento entre os injustos e perversos é denunciado pela constatação de que o Servo não fora nenhum momento חָמָס *hamas* “violento” e nem מְרִמָּה *mirmah* “fraudulento”. Croatto diz que há um componente político e social muito forte em *hamas* e deve referir-se aos exilados.<sup>295</sup>

A segunda metade do versículo anuncia mais uma vez a inocência efetiva do Servo, sintetizando o impulso de v. 7, formando assim o contexto temático e lexical em torno desta seção final do relatório. Assim, a referência não é ao modo de falar justo e o modo pacífico pelo qual percorre sua jornada, mas mais especificamente chama-se atenção à sua mansidão diante de seu destino fatal. O difamador produz violência e injúria, o Servo aqui está em consonância com a descrição em Is 42.2-3 enquanto contrastado com o perverso.

<sup>294</sup> CRABTREE, 1967, p. 233-234.

<sup>295</sup> CROATTO, 1998, p. 277.

### 5.6.3 O Propósito de Yahweh: vv. 10-12

Nas últimas declarações do Poema aparecem informações chaves para a interpretação do sofrimento do Servo. O motivo e o propósito vêm a tona. Estes três últimos versos compõem a conclusão do poema, voltando ao tema da exaltação que tinha sido interrompido pelo conteúdo do vv. 2-9. O peso maior do v. 10 parece ser redirecionar e corrigir quaisquer dúvidas que possam ter surgido sobre as relações entre Yahweh e o servo. O esmagamento do Servo liga-se ao v. 5 num encadeamento interpretativo.

Uma vez que a missão tenha sido completada, Yahweh porá fim no sofrimento do Servo e lhe restituirá vida, prosperidade. Por sua missão expiatória cumprida o Servo será elevado à vice-regente de Yahweh, algo implícito na frase final, “o prazer de Yahweh vai prosperar em sua mão”. A dupla expressão de Yahweh em *הִפֵּץ* *hafets* “desejou” e em *הִפֵּץ* *hefets* “prazer” ressalta a essência da inversão surpreendente: assim como o prazer de Yahweh seria realizado no sofrimento do servo, e agora seu prazer será realizado na exaltação do Servo e governo próspero (cf. 52.13). Pode causar má impressão a ideia de que Yahweh desejou esmagar o Servo, mas esse desejo é relaciona-se ao projeto libertador.

A tarefa que deve preceder a sua exaltação é aqui definida como a entrega de sua vida como se fosse *אָשָׁם* *asham* “oferta pela culpa”; cf. Lv 5.19, 7.5, 14.21, 19.21; 2Rs 12.17). Este termo oferece uma ligação com o sistema levítico nas categorias conceituais para compreender aquilo que só transparece nas linhas do sofrimento. O poema recebe o significado teológico do sofrimento vicário já observado na morte do Servo como expiação.

A parte 11a parece ser o fim da fala do profeta, visto que na sequencia Yahweh é quem fala. O Servo é qualificado como “justo”. O ‘eved é um צַדִּיק *tsadiq*; “justo”. Porque ele é justo, é que ele “justificará” a muitos. Atribui-se essa justificação ao conhecimento do Servo, a דַּעַת *da’at* pode ser entendida como discernimento, e não necessariamente o conhecimento experimental do sofrimento como suspeitam alguns.<sup>296</sup> Talvez seja o discernimento do Servo em perceber em sua realidade injusta e violenta o que agrada, ou qual a vontade de Yahweh. O Servo é justo e justificaria a muitos. O Servo levaria as iniquidades dos seus contemporâneos sobre si. Yahweh declara que o Servo não sofre por sua culpa pessoal ou por erros que tenha cometido. Sofre para carregar as iniquidades deles, o “Nós” das confissões de 4-6.

No v. 12 está adequadamente à justificação de muitos pelo Servo, pelo que Yahweh lhe dará muitos como recompensa, e poderosos por despojo. Croatto vê no termo poderosos a designação de numerosidade, então, um grande e poderoso povo. Mas para ele, os muitos daqui não são os mesmos do despojo, referem-se antes aos do 11b, e também devem ser vistos á luz de 4-6 como o “Nós”.<sup>297</sup> A segunda parte do v. 12 retoma os vv. 4-10. Aqui, Jó e o Servo são semelhantes, pois ambos intercedem por seus ex-acusadores (cf. Jó 42.8-10).

Embora não esteja inteiramente claro, a imagem da primeira metade deste versículo parece ser a do Servo vitorioso que liderou os exércitos de Israel, destruindo e pilhando os seus opressores. O imaginário é altamente poético e não deve ser entendido literalmente. Sobre a base de Is 9.2-4, a ideia subjacente é a de alegria e salvação.

---

<sup>296</sup> VALÉRIO, 2007, p. 187. CROATTO, 1998, p. 279.

<sup>297</sup> CROATTO, 1998, p. 281.

## 6. O SERVO É HERÓI

Os Poemas do Servo de Yahweh, como foi visto até agora, além de serem peças riquíssimas da literatura antiga, de serem para ambos, judeus e cristãos, fonte traditiva muito importante para suas crenças, de oferecerem uma contribuição teológica relevante ao labor reflexivo e investigativo acadêmico, também apresentam nessa esteira uma série de questões polêmicas. Há divergências em torno de sua integridade e unidade, tanto junto ao bloco de Dêutero-Isaías (40-55) quanto junto ao livro de Isaías como um todo. Discute também foram compostos pela mesma pena, ou posteriormente inseridos aleatoriamente, e ainda, depois sofreram edição a fim de que se ajustassem à interpretação da história judaica provavelmente feita na formação final do livro de Isaías no pós-exílio.

Na história da pesquisa desses poemas duas questões predominam geralmente as polarizações. Uma delas é a pergunte retumbante desde Atos 8.34 "... Peço-te que me expliques a quem se refere o profeta. Fala de si mesmo ou de algum outro?" até agora continua incomodando pela falta de consenso. Há grandes investimentos exegéticos e teológicos para se estabelecer a provável identidade do Servo a que se referem os poemas. Se bem que no terceiro identifica-se Israel como o sendo, mas nos outros três cânticos a identidade está encoberta pela designação 'avdi "meu servo" que Yahweh faz ao personagem. A identidade toma importância a partir da identificação neotestamentária desse personagem com Jesus Cristo, isso ocorre de forma mais particular no Primeiro (Mt 12.15-18; Mc 1.11; Ef 1.6), e no

Quarto (Mt 8.17, 26.67, 27.30-31; Lc 18.31-33, 23.18, 33; Jo. 1.29, 19.3; At 2.24, 8.30-36, Rm 3.25, 4.25, 15.21; 1Pe 1.2, 2.22).

A outra questão é se os textos podem ser classificados como profecias messiânicas, ou se podem fazer parte do escopo da esperança messiânica do Antigo Testamento e do judaísmo tardio. Para Mowinckel, a figura do Servo não se enquadra na esperança messiânica antiga, e somente pela hermenêutica neotestamentária da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo é que o Servo passa a ser visto messianicamente pelos cristãos.<sup>298</sup> Cazelles comenta muitos pesquisadores tem receio em identificar o Servo com o Messias devido ao perigo de elaborar uma hermenêutica apologética de nível fraco acerca dessas duas figuras como foi feita no Novo Testamento. Dá preferência ao rei como o Messias futuro, e vê na figura do Servo um consolo no período pós-monárquico.<sup>299</sup> Fabry reitera que esses textos proibem uma interpretação messiânica, e admite que isso só ocorre devido a hermenêutica retrospectiva do Novo Testamento, e que a tradição judaica devido as frustrações e crises históricas reativaram a esperança messiânica a partir de Davi transferindo as noções antigas sobre o messias para o rei futuro escatológico, o Messias.<sup>300</sup> Sicre por estar convencido de que o Servo é coletivo, e portanto trata-se de Israel, não vê nos poemas o messianismo clássico como em Is 9.1-6 e 11.1-9, mas deixa a porta entre aberta admitindo que textos não messiânicos poder numa futura reflexão acabar sendo incorporados a esperança messiânica a fim de contribuir com novas ideias junto às clássicas.<sup>301</sup>

Será que os discípulos de Jesus elaboraram uma hermenêutica forçada do Antigo Testamento com o propósito de identificar seu mestre como o Messias

---

<sup>298</sup> MOWINCKEL, 1975, pp. 2778-279.

<sup>299</sup> CAZELLES, H. **El Messias de la Biblia**. Cristologia del Antiguo Testamento. Barcelona: Herder: 1981, pp. 178-180.

<sup>300</sup> FABRY, 2008, pp. 42-43.

<sup>301</sup> SICRE, 2000, pp. 204-205.

esperado? E, conseqüentemente criaram para si próprios como grupo um método interpretativo das Escrituras e da história?

Em geral, no método histórico, parte-se do princípio que o contexto em que se originou um texto é que retém todos os códigos linguísticos, sociais e teológicos que dão forma a sua mensagem. As suposições subjacentes os autores compartilhavam com os leitores de sua época é, portanto, o grande desafio da interpretação bíblica. Nesse caso, a acusação sobre o tema é de que no N. T. esse pressuposto não foi levado em conta, e as suposições subjacentes de autor e destinatários originais foram deformadas.

Porém, Malina apresenta a diferenciação sociológica referente às culturas de alto contexto (high context) e baixo contexto (low context).<sup>302</sup> Malina basea-se na proposta de Edward Hall, que desenvolveu a analogia da cultura a partir do modelo de um iceberg. Dessa forma, assim como do *iceberg* só é possível visualizar uma pequena parte e a maior fica oculta, também na cultura existem alguns aspectos visíveis, acima do nível da água, e uma porção muito maior escondida sob a superfície. Àquilo que é visível da cultura, Hall chama de cultura consciente (a ponta do iceberg), e àquilo que está submerso chama de cultura inconsciente (o corpo do iceberg). Na consciente inclui comportamentos e algumas crenças. Na inconsciente, inclui crenças, os valores e os padrões de pensamento que norteiam comportamentos. Hall sugere que a única maneira de aprender a cultura inconsciente dos outros, está a participar ativamente de sua cultura. Numa imersão cultural se gasta mais tempo nessa nova cultura, então as crenças, os valores e os padrões subjacentes dos pensamentos que ditam o comportamento será acessível.

---

<sup>302</sup> MALINA, 2004, p. 12.

Hall desenvolveu assim o conhecido o conceito das culturas de “high context” (alto contexto) e “low context” (baixo contexto).<sup>303</sup>

O conceito de contexto corresponde ao quanto a informação é ou não sistematicamente explícita para comunicar o que se pretende, o quanto de conhecimento em comum é pressuposto pelos integrantes no processo comunicacional, e o quanto de referências implícitas subentendidas. Culturas de baixo contexto produzem, portanto, explicações claras dos fatos, e deixam pouco para a imaginação. Cultura de alto contexto relatos genéricos, deixando mais para a imaginação dos leitores e ouvintes e para o senso comum.

Culturalmente, a Bíblia é um documento originado em sociedade de alto contexto. Ali as pessoas acreditam que poucas coisas têm de ser claramente explicadas; e poucas coisas são de fato explicadas. É uma consequência da socialização dentro de modelos amplamente partilhados de observar e agir. Nessas sociedades poucas informações novas são necessárias para o significado ser constante, e na maior parte do conteúdo pode ser pressuposto. Uma questão do alto contexto é que não dá ao povo informações suficientes, “mistificando-as”. Messias, rei e Servo de Yahweh, são termos provenientes de uma sociedade de alto contexto. Termos assim, se referem a realidades sociais com ampla gama de ramificações conhecidas por todas as pessoas em determinada sociedade. Não há necessidade de esclarecer os detalhes, todos sabem o que está envolvido. Essas referências indicam simplesmente a ponta do iceberg de sentidos.<sup>304</sup>

As pessoas possuem um ou mais modelos de como a sociedade funciona e como os seres humanos interagem. Em outras palavras, os indivíduos apropriam-se socialmente de cenários partilhados de modos como o mundo funciona, e estes

---

<sup>303</sup> HALL, 1976.

<sup>304</sup> MALINA, 2004, p. 13-14.

cenários influenciam grandemente o que eles procuram em suas experiências, o que eles realmente veem, e o que ele finalmente fazem com suas observações pela maneira de adapta-las numa estrutura maior de compreensão. Modelos de linguagem de nível mais alto do que a sentença derivam do sistema social do emissor ou receptor em direção a do receptor. A situação interpretativa é ainda mais desesperançosa considerando valores abstratos, como, paz, riqueza, pobreza, humildade e amor.<sup>305</sup>

Portanto, se for aliado à concepção de que os Poemas do Servo foram elaborados numa cultura de alto contexto, ainda a questão de que se trata de textos sagrados e conseqüentemente reportam-se a transcendência de Yahweh na história, então a linguagem mistificada ganha ainda mais força.

## 6.1 Mito como linguagem

Há como que uma pequena história do conceito de mito que pode ser contada a fim de evitar confusões. Eliade lembra que mito era relacionado com “fábula”, “invenção” ou “ficção”, dentre outras acepções, Mas que passou a ser compreendido como era nas sociedades arcaicas, ou seja, o mito designa uma “história verdadeira” e, muito relevante por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. O sentido de ficção não interessa a essa pesquisa, adota-se então o segundo, mito refere-se à “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar” pelo qual uma narrativa é transmitida.<sup>306</sup>

Eliade amplia e aplica seu conceito de mito enquanto o contar de uma história sagrada como sendo a revelação de um mistério que não poderia ser

---

<sup>305</sup> MALINA, 2004, p. 15.

<sup>306</sup> ELIADE, 1972, pp. 7-8

conhecido sem a mesma. Dessa forma, o mito é a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do Tempo. Uma vez contado, isto é, revelado, o mito torna-se verdade: ele funda a verdade absoluta. O mito proclama a aparição ou o surgimento de uma nova “situação” cósmica.<sup>307</sup>

O conteúdo do mito origina-se em, ou a partir de uma metáfora. A narrativa começa através de percepções fundamentais, como desânimo originado em experiências de crise. Na sequência as percepções se tornam imagens que servem para dar roupagem à linguagem. Portanto, de forma muito interessante, a etimologia do mito vem da metáfora “olhar de soslaio”.<sup>308</sup>

Para Frye o mito é um texto ou uma obra literária em que se pode ver algumas estruturas verbais. Ao estudar qualquer estrutura verbal percebe-se que elas “são arranjadas em sequência e, deve-se lê-las ou escutá-las ao longo do tempo”. Frye ancora a palavra em seu contexto literário, e como a Bíblia é também peça literária, ele afirma que o mito quer dizer exatamente *mythos*: “enredo, narrativa, ou, de maneira geral, a ordenação de palavras numa sequência”.<sup>309</sup>

## 6.2 O Servo e o Herói

A partir da proposta dos arquétipos, Campbell trabalha a noção de que as narrativas míticas estão ligadas por um fio condutor genérico bastante perceptível e que corresponde a uma espécie de roteiro. Dessa maneira seria possível estruturar qualquer história a partir do roteiro básico da “Jornada do Herói”, e vice-versa, ou seja, é possível “desmontar” as histórias, identificando nelas os passos que

---

<sup>307</sup> ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 50.

<sup>308</sup> HOLLIS, J. **Mitologemas**: encarnações do mundo invisível. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 9-10.

<sup>309</sup> FRYE, Northrop. **O Código dos códigos**: a Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 57-59.

constituem a “Jornada”. Um herói sai de seu seguro mundo comum para se aventurar num mundo hostil e estranho. A esse fenômeno, como já foi dito antes, Campbell chamou de monomito.

O monomito, ao tratar das transformações do herói, menciona pelo menos cinco tipos de heróis: O herói como guerreiro, como amante, como imperador e tirano, o herói como redentor do mundo e como santo. Aqui nos limitaremos a tratar brevemente do “Herói como redentor do mundo”, pois esse parece ser o propósito da missão do Servo.<sup>310</sup> Os heróis desse grau, ou dessa segunda iluminação, são de natureza mais elevada, “são os redentores do mundo”, são as encarnações. Seus mundos alcançam proporções cósmicas. As palavras desse Herói trazem consigo uma autoridade que vai além de tudo o que foi pronunciado pelos demais Heróis.<sup>311</sup>

Mas quem é o Herói na narrativa do monomito? O Herói é o homem cuja submissão foi autoconquistada que conseguiu vencer suas limitações históricas pessoais e locais e alcançou formas normalmente válidas, humanas. Suas visões, ideais e inspirações vêm diretamente das fontes primárias da vida e do pensamento humano. O cenário pode ser sempre diferente, mas a estrutura do monomito está presente.<sup>312</sup>

Agora é preciso demonstrar como os Poemas do Servo se enquadram no roteiro do mito do Herói. Para isso preferiu-se utilizar a estrutura mais resumida e compacta apresentada por Vogler, também antes apresentada. Mas isso não se distancia da estrutura de Campbell, pois Vogler somente atualiza a padrões contemporâneos e enxuga a estrutura em 12 etapas.

---

<sup>310</sup> CAMPBELL, 2007, pp. 306-351.

<sup>311</sup> CAMPBELL, 2007, pp. 334.

<sup>312</sup> CAMPBELL, 2007, pp. 26-28.

São elas:

- 1 - o mundo comum;
- 2 - chamado à aventura;
- 3 - recusa do chamado;
- 4 - auxílio sobrenatural;
- 5 - travessia do primeiro limiar;
- 6 - o caminho de provas;
- 7 - a consciência da missão;
- 8 - a prova última;
- 9 – recompensa/vicariade;
- 10 - caminho de volta/remissão;
- 11 - ressurreição;
- 12 - retorno com o elixir;

Segue-se então a avaliação de Is 42.1-4 e 53.12-53.13.

### 6.2.1 O cotidiano

O personagem em seu status inicial em 42.1 é identificado por Yahweh como aquele que ele escolheu, que lhe dá prazer, e que satisfaz a sua vontade. Enquanto entende sua existência a partir do que declara Yahweh esse é o cotidiano do Servo, onde o conflito está ausente. Mas as qualificações do Servo na relação com Yahweh não denotam por si só a satisfação do Servo em contrapartida daquela de Yahweh. O Servo precisa ver-se, compreender-se como e porque é o 'eved escolhido. No seu cotidiano há uma inquietação que precisa ser respondida. Essa inquietação já surge em 52.13 onde o Servo já não é, mas será exaltado, elevado e mui sublime. É necessário ao Servo saber o porquê, para quê e como isso se dá.

### 6.2.2 A aventura

O cotidiano do Servo é modificado à medida em que sua existência a partir de declaração de Yahweh o remete a sua missão no mundo. Yahweh diz que junto com seu Servo dominará a terra e o Servo levará justiça aos povos (42.1). Como um broto e raiz em terra seca 53.2 significa o ter de deixar uma situação inicial para entrar em um “mundo” diverso do seu.

### 6.2.3 Auxílio sobrenatural

Se recusar o chamado, o Servo então passa para a próxima etapa. O auxílio sobrenatural está na sequência narrativa e pode ser estabelecido pela concessão da *ruah de Yahweh* em 42.1. O auxílio é necessário porque geralmente, na próxima etapa, a passagem pelo primeiro limiar situa o Herói em regiões do desconhecido, tais como deserto, selva, fundo do mar, terra estranha, dentre outras. No texto pressupõe-se uma terra em crise, a beira do caos, cuja necessidade de justiça parece ser impedida por estruturas violentas e opressoras que fazem da terra um lugar injusto. Yahweh não pode ir junto com Servo, então, a doação da *ruah* é fundamental para o Servo prosseguir.

### 6.2.4 A travessia do limiar

O Servo entre os homens no mundo 52.14 e 53.3 relaciona-se com uma passagem para a esfera do renascimento que também pode ser simbolizada na

imagem do ventre da baleia<sup>313</sup>. O Servo foi levado para o desconhecido, e desse ponto em diante não tem mais como voltar atrás. Sua posição de indignação nesse mundo o coloca irremediavelmente na tensão entre se autoaniquilar à medida que pode tentar adequar-se ao mundo, ou ser preservado através do auxílio divino.

#### 6.2.5 O caminho de provas

Esta fase da sequência do monomito está ligada, de alguma forma, à sequência anterior. No momento em que o herói entra no mundo, tem pela frente um caminho de provas, testes e lutas. O padrão de sete “nãos” em 42.2-4 relembram os nãoos do decálogo em Ex 20.3-17. O caminho de provas do Servo é em primeiro lugar estabelecer na terra aquilo que não tem sido guardado, e cuja condição caótica se posiciona como inimiga de Yahweh. Na tensão as lutas serão muitas e difíceis para o Servo. Seu sofrimento em 53.4-9 expressa concretamente o quanto será difícil responder aos “nãos” imperativos.

#### 6.2.6 A consciência da missão e a prova última

O Servo está diante da situação limite em sua missão. Esta etapa, Campbell<sup>314</sup> acrescenta a chegada da hora em que “a imagem salvadora do segundo nascimento”, que está aqui inserida. É a mudança de coração. Destaca-se ainda, que surge agora a necessidade de uma fé em que Yahweh é soberano e que é preciso confiar em seu poder. Essa confiança se dá ao mesmo tempo em que se

---

<sup>313</sup> CAMPBELL, 2007, p. 91.

<sup>314</sup> CAMPBELL, 2007, p. 128.

dá a consciência da missão.<sup>315</sup> Em 53.7-9 o silêncio do Servo denota conformidade consciente naquilo que sofre, e no caso diante do sofrimento final, a morte e execução injustas. A conformidade não é referente a consciência de merecimento da pena, mas consciência de que é por esse caminho que será, ou que foi, eleito e amado de Yahweh.

A resiliência do Servo é antecipada em 42.3c-4ab. Ainda que seu caminho se torne extremamente difícil continuará levando a *mishpat* de Yahweh abrindo mão do próprio direito até que se cumpra na terra a *mishpat*. O Servo enfrentará a morte injusta, mas não desistirá de cumprir a missão.

#### 6.2.7 Vicariedade e remissão

O Servo por sofrer e morrer injustamente não precisa ser purificado, então Yahweh graciosamente purifica através do Servo os pecados de muitos 53.10-12. A recompensa é o prazer de Yahweh em dar a missão completada pelo Servo a devida significação, o meio pelo qual pode haver salvação e a *mishpat* ser estabelecida. Também é recompensa a confissão do “Nós” em 53.4-6 de que o Servo sofreu e morreu por suas culpas, e pelo anseio das ilhas em 42.4c que serão os muitos de sua parte no despojo. Isso só se dá por meio da revelação da *mishpat*, pois na crise e no caos da terra não é possível perceber essa realidade. Yahweh demonstra sua aprovação do Servo. A santidade do Servo não é vista apenas em seu próprio benefício, como em benefício dos outros.

---

<sup>315</sup> CAMPBELL, 2007, p. 129.

### 6.2.8 Ressurreição e salvação

A inquietação do chamado encontra sua resposta. O sofrimento como experiência concreta do Servo é testemunho de sua eleição e aprovação. Em 53.11 por ver resultado de SUS jornada, agora o Servo se sente digno do amor de Yahweh, pois conhece, e com esse conhecimento, ou melhor, a partir dele, reparte a salvação por ele conquistada. Em 53.12 com um trabalho tão árduo, levar as iniquidades do mundo sobre si, o Servo intercede pelos transgressores porque conhece o sofrimento deles, conhece suas dores. Ser exaltado e elevado sublimemente já não é mais um problema para o Servo, pois é Yahweh quem o faz.

### 6.2.9 A linguagem mítica israelita

Na análise feita acima pode ser percebido que a partir do roteiro e estrutura do monomito é possível ver como os elementos do roteiro básico estão presentes nos Poemas do Servo. Se for aliado a essa constatação o fato de que há nas culturas antigas uma série de relatos míticos que preservam em partes essa mesma estrutura. E que também, outros personagens bíblicos foram retratados em suas narrativas seguindo o mesmo fio condutor. E que, por isso, José, Moisés, Sansão, Davi, e outros podem ser vistos como Heróis. Aqui os Poemas do Servo, por serem originários de uma cultura de alto contexto, portanto mistificadora, eles também podem, e devam ser considerados como narrativas míticas. Assim classificar-se os Poemas do Servo de Yahweh como pertencentes às narrativas que relatam a jornada do Herói redentor do mundo. O Servo por assim dizer, é o Herói.

Classificar o Servo como Herói, dentro da linguagem mítica não significa dizer que sejam os Poemas uma elaboração fictícia. Isso já foi deixado claro acima. Nem tampouco reduzir a reflexão teológica do autor a mera contação de história ou estória. Há que se levar em conta a natureza dialética da religião israelita em que na crise histórica reflete e busca respostas para a supressão e fim da crise. O mito é aqui somente o invólucro no qual se dão as expressões mediadas na crise de fé de Israel e na revelação de Yahweh que alcança o chão da terra e se historiciza. Nisso há certa diferença entre uma narrativa mítica de outro povo ou cultura em relação à israelita.

### **6.3 O Servo e o Rei**

Foi mostrado nos capítulos anteriores como Isaías 42.14 e 52.13-53.12 carregam sobre si aproximações muito íntimas com os textos que promove o ideal da realeza tanto nos povos vizinhos como em Israel. Aqui, nos Poemas do Servo com fundamental aproximação terminológica, os laços com o governo ideal do rei davídico estão postos. Segundo Fabry, as profecias messiânicas são o desenvolvimento do ideal monárquico legitimado pela promessa de Yahweh a Davi, que frente a depressão pós-exílica foi remodelado a fim de que fosse possível uma expectativa permanente. Segundo ele as antigas noções sobre o ungido de Yahweh eram: a eleição divina, a promessa da aliança, a posse do Espírito e a promessa de vitória sobre os inimigos. Isso permitiu o ressurgimento da imagem do rei salvífico davídico.<sup>316</sup>

Os Poemas do Servo reúnem neles o tema do ungido em que o Servo é descrito com insígnias reais no mesmo estilo dos reis de Israel. Objeta-se que o

---

<sup>316</sup> FABRY, 2008, p. 43.

tema do sofrimento não é um lamento da formulação da esperança messiânica. Porém, o sofrimento não parece ser é uma ideia que os Poemas colocariam como intrusa na esperança messiânica. O tema sofrimento injusto pode ser visto tipologicamente nas narrativas de José, Moisés, e Davi. Deles, é claro que só Davi foi rei, ou, melhor dizendo, ungido para ser rei. Mas os três foram vistos como heróis, e principalmente como eleitos de Yahweh para salvarem o povo nas suas aflições. .

Em Isaías, então, a esperança messiânica se amplia e aumenta sua complexidade como revelação contínua e progressiva. Suely Xavier dos Santos demonstrou que no messianismo isaiânico o ungido pela *ruah* de Yahweh está presente e ajuda a lidar com as questões cotidianas. Para ela, Isaías provoca uma abertura no clássico conceito do messias davídico desenvolvido em Jerusalém, mais especificamente um davidismo do palácio e do templo. Essa abertura permite novas interpretações que não sejam vinculadas à estrutura monárquica, no sentido em que o davidismo por suas conquistas assemelhou-se ou assimilou a lógica imperialista de conquista e expansão pelo militarismo. No final das contas, Isaías propõe uma espécie de contra-messianismo monárquico.<sup>317</sup>

Levando-se em consideração todo o conteúdo dos Poemas do Servo de Yahweh aqui estudados e a noção de que eles se deram numa cultura de alto contexto e por si só, são tramas textuais de alto contexto, então, não se justifica a exigência de uma afirmação explícita e definitiva para se considerar esses textos como integrantes no desenvolvimento da tradição do messias. Ainda que não se adequem de maneira explícita às noções básicas como afirma Fabry acima, é salutar perceber que essas noções estão todas dispostas nos Poemas por meio da tradição, terminologia e imaginário. Não só isso, além de conter noções básicas, também as

---

<sup>317</sup> SANTOS, Suely Xavier dos. **Immanuel e Espírito de Iahweh: Leitura e releitura do messianismo em Isaías 7,10-17; 8,23-9,6; 11,1-9.** Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UESP, 2011.

amplia e expandi. Uma das maneiras para esses movimento é o uso da linguagem e padrão do mito, que é capaz de fazer do Servo, o rei, o messias.

Os poemas foram elaborados com o intuito de *criar* um outro mundo possível, mas que vira o atual de cabeça para baixo. O mundo existente é reconhecidamente brutal, injusto e sofrido. Os poemas podem vir a serem verdadeiros em uma variedade de circunstâncias. O outro mundo que eles criam é um mundo turvo, feio, sem majestade, sofrível quando julgado por padrões ordinários. A ordem social, o bom gosto, a decência humana ordinária, e a justiça instituída são desafiadas por estes contraditórios, para não dizer chocantes, poemas.

Assim, a visão também desafia acerca de que, se o ser humano está preparado para olhar sua vocação pelas lentes que estes textos olham para o Servo de Yahweh. Considerando o que está envolvido, toda pessoa pode ver de fato a deformação, o sofrimento, a dor, a perda, abandono, maldade, e morte: isso tudo é visível. Entretanto o desafio é olhar com a perspicácia da fé e ver que o sofrimento, a dor, e a perda podem ser misteriosamente significantes e misteriosamente gloriosos.

## CONCLUSÃO

A partir do que foi verificado até aqui, apresentam-se as seguintes conclusões em relação ao que se propôs para uma análise dos Cânticos do Servo de Yahweh e sua relação com a tradição messiânica:

**a)** O profeta propõe um “novo” messianismo conceituando como uma situação originada a partir da atividade do Servo de Yahweh, que exerceria o papel, mesmo não sendo, do Messias clássico, ou seja, o rei davídico, numa reviravolta devido às frustrações do passado e da abertura deixada pelo profeta Isaías do século VIII a.C .

**b)** O Messias como concebido a partir da monarquia tem seu conceito ampliado e estendido para além das autoridades transitórias da ordem política que contrastam com a realeza de Yahweh. Portanto, onde Yahweh reina, o seu Servo é quem traz a *mishpat*.

**c)** Tanto o messias como o messianismo (o reino de Deus) são historicizados na profecia dêutero-isaiânica, mas sem que a plausibilidade escatológica seja descartada de sua esperança, pois sua profecia deixa espaço livre a novas reflexões típicas de uma sociedade e de textos de alto contexto.

**d)** A construção da imagem do Servo de Yahweh se dá a partir de imagens do passado que o profeta considera dignas ou apropriadas à figura do Messias dos tempos da monarquia, sendo estas imagens colhidas das memórias desde os patriarcas, como Abraão, Jacó, José, passando por Moisés, Josué, os Juízes, Davi, e profetas como Isaías e Jeremias.

**e)** Diferente da monarquia que esperava o rei messiânico, agora o profeta vê um novo começo para o mundo com características equiparadas à vontade de Yahweh, pelo reconhecimento do trabalho do representante de Yahweh, ou melhor, o Servo de Yahweh, na instauração de um reino de paz e justiça.

Substancialmente, este novo anúncio no bloco de Dêutero-Isaías não se apresenta sem justificativa. Mas em todo o seu livro o profeta justifica e fundamenta sua mensagem de libertação baseado em alusões ao passado. O Dêutero-Isaías apesar de inovar em vários aspectos do conteúdo de sua mensagem, antes os justifica nas memórias do passado. O exílio não é visto pelo profeta como o fim da história do povo de Deus, mas o começo da história dos povos de Deus. Ele confirma que o exílio é o resultado das ameaças dos profetas pré-exílicos mediante o pecado do povo, mas que este não tem um fim em si mesmo. Pelo contrário, o exílio aponta para um novo horizonte para os povos de Deus a partir da assimilação do papel de Servo de Yahweh.

De acordo com esta visão, o profeta busca perceber o significado da história, pela recordação do passado, aceitação e participação no drama histórico no presente, a fim de enfrentar o futuro com esperança. Para ele, a história de povo de Deus, com seu centro em eventos históricos decisivos como o Êxodo do Egito, era a

esfera da ação de Deus para inaugurar um tempo novo para Israel. O novo Êxodo aponta a possibilidade de um recomeço para o povo exilado, e a proposta de um novo messianismo seria de fato o novo começo realizado. Esta reflexão do presente através do passado para o enfrentamento do futuro no Dêutero-Isaías gerou um anúncio de uma atividade de Yahweh ainda muito maior que a primeira ocorrida a partir do Êxodo e firmada na monarquia davídica.

Por conseguinte, o profeta utilizou a memória para produzir a esperança como ponto de partida para sua mensagem. E a partir dela, inserida no contexto histórico dos exilados, revigorar o seu valor e potencializar sua efetiva promoção da resistência frente às estruturas violentas e injustas através da adaptação e até utilização também de outras tradições. Esta mistura proposital e criativa deveria ter o poder de concentrar a fé. Consequentemente Yahweh também ganhava nova teologia gerada a partir do anúncio de sua disposição para reinar sobre o povo.

Em relação ao essencialmente mítico na figura do Servo de Yahweh enquanto adaptado ao mito do Herói, não se apresenta no aspecto antropológico apenas como uma mera aproximação literário-narrativa que se junta aos vários tipos de heróis universais como repetição de uma estrutura básica da perseguição. Antes, os Cânticos do Servo trazem uma denúncia contra essas estruturas. A ordem estabelecida a partir da coalizão dos poderes que se alimentam da perseguição e vitimização encontra uma voz de resistência na reflexão teológica nos Cânticos do Servo.

Enquanto as várias narrativas míticas universais dos heróis forçam a compreensão de que as vítimas precisavam sofrer para que a maioria não tivesse que ser exposta à perseguição imposta às vítimas que se transformavam assim em bodes expiatórios. Uma só vítima em lugar de todas as outras é a lógica da ordem

vigente que o Servo, apesar de ser a vítima, não legitima. A distinção entre o Servo e os que o contemplam é evidente, sua inocência, falta de crime, caráter pacífico, não fazem dele uma vítima vicária aceitável. A ordem conhecida não é verdadeira, portanto, a *ma'at* não governa, a *mishpat* não é realizada.

Esse caráter repugnante no sofrimento do Servo aponta para uma alternativa de mudança de atitude do coletivo em razão da necessidade de se estabelecer a ordem verdadeira, em que *ma'at* e a *mishpat*, podem ter o sentido de “verdade”. O Servo alinha-se junto com alguns personagens, por exemplo, José, Moisés, Jó e os profetas assassinados, como representantes da ética ideal ou até mesmo utópica, porém desejável. A figura do rei está associada ao grupo perseguidor e perverso que assassina o inocente e inofensivo Servo. A violência é institucionalizada no ritual das guerras e na dominação dos impérios. A história dos reis de Israel demonstra isso interna e externamente. Em busca de um rei ideal volta-se ao antigo rei Davi que recebe um tratamento mitificador de suas memórias criando e induzindo o povo a uma expectativa do Messias tanto mais utópico possível de acordo com a distância temporal e ética do mito Davi.

A expectativa do Messias na figura do rei apresenta-se ao final da monarquia israelita concreta e utopicamente superada. A *mishpat* foi ritualizada pelos reis e conseqüentemente mitificada e condicionada à mera utopia. Na denúncia do sofrimento do Servo não apresenta-se uma ideologia do sofrimento, mas o desmascaramento da estrutura perversa da mimetização dos movimentos persecutórios e vitimários. A messianidade do Servo não se encontra em seu sofrimento, antes em sua inocência que clama por justiça, e essa, a *mishpat* desejada, torna-se opção ética a qualquer indivíduo que a queira estabelecer.

Não é, portanto absurda a hermenêutica neotestamentária que viu em Jesus

Cristo o Messias de Deus e o identificou como o Servo de Yahweh. Pois, se o Servo nos poemas é o Messias *par excellence* em seu trabalho heroico, de forma lógica e substancial Jesus Cristo é o Servo de Yahweh *par excellence*, por sua vida, obra e morte heroica e sacrificial em benefício de todos.

## REFERÊNCIAS

- ACKROYD, Peter R. **Exile and Restoration**. A study of Hebrew thought of the sixth Century B.C. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1968, 286p.
- ALBERTZ, Rainer. **A History of Religion in Old Testament Times**. London: SCM Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Israel in Exile: the history and literature of the sixth century B.C.E.** Atlanta: SBL, 2003, 461p.
- ALEXANDER, T. Desmond. **The Servant King: the Bible's portrait of the Messiah**. Vancouver: Regent College Pub, 2003, 170p.
- ALLEN, L. C. Isaiah LIII 2 again. **Vetus Testamentum**, Leiden: Brill, vol 21, 1971.
- \_\_\_\_\_. On the So-called Babylonian Literary Influence in Second Isaiah. **Scandinavian Journal of the Old Testament**. Aarhus: Aarhus University Press, vol 2, 1987, p. 90-110.
- ALOBAIDI, J. **The Messiah in Isaiah 53: The Commentaries of Saadia Gaon, Salomon ben Yeruham and Yefet ben Eli on Is 52:13-53:12**. Bern: Peter Lang, 1998.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. Poesie Hébraïque. In: CAZELLES, H.; FEUILLET, A. (eds) **Dictionnaire de La Bible Supplément**. vol. VIII. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1972, pp. 47-90.
- ALONSO SCHÖKEL, L. & SICRE DIAZ, J. L., **Profetas I**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 285p.
- AKPUNONU, Peter Damian. **The Overture of the Book of Consolations** (Isaiah 40.1-11). New York: Peter Lang, 2004.
- AMSLER, S. et al. **Os profetas e os livros proféticos**. São Paulo: Paulinas, 1992. 462p.
- ASURMENDI, J. **O profetismo: das origens à época moderna**. São Paulo: Paulinas, 1991. 148p.
- ANTIGO TESTAMENTO POLIGLOTA: Hebraico, Grego, Português, Inglês**. São Paulo: Vida Nova/Soc. Bíblica do Brasil, 2003. 1952p.
- BAILÃO, Marcos Paulo M. C. O nascimento do messianismo judaíta. **Estudos Bíblicos**, nº 52. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1997.

- BALANCIN, E. M. **História do povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 1989. 166p.
- BALTZER, K. **Deutero-Isaiah: a Commentary on Isaiah 40-55**. Minneapolis: Fortress, 2001.
- BARNES, Albert. **Notes on the Old Testament - Isaiah**, vol. II. Grand Rapids: Baker Book House. 1975.
- BAUER, Johannes (org.) **Dicionário de Teologia Bíblica**. 4ª ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1988.
- BAUMGARTNER, W. & KOEHLER, L. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Vols. 1-5. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1994.
- BEAULIEU, P. A. **The Reign of Nabonidus King of Babylon**. New Haven: Yale University Press, 1989, p. 108.
- BEEK, M. A. **História de Israel**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- BELLINGER, W. H.; FARMER, W. R. **Jesus and the Suffering Servant**. Harrisburg: Trinity, 1998.
- BEN ZVI, Ehud; LEVIN, Christoph. (eds.) **The concept of the exile in ancient Israel and its historical contexts**. Berlyn/New York: Walter de Gruyter, 2010, 388p.
- BERGEY, Ronald. The Rhetorical Role of Reiteration in the Suffering Servant Poem (Isa 52:13–53:12). **Journal of the Evangelical Theological Society**. vol 40, nº 2, 1997, pp. 177-188.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BÍBLIA SAGRADA**. Revista e atualizada. Trad. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Soc. Bíblica do Brasil, 1993.
- BLEEKER, C. J.; WIDENGREN, G. **Historia Regionum**. Handbook for the History of Religions. I Religions of the Past. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- BLENKINSOPP, J. A Jewish Sect of the Persian Period. **Catholic Biblical Quarterly**, vol 52 (1990).
- \_\_\_\_\_. **Isaiah 40-55**. New York: Doubleday, 2002.
- \_\_\_\_\_. Second Isaiah - Prophet of Universalism. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol 41, 1988, pp. 83-103.

- \_\_\_\_\_. The Servants and the Servant in Isaiah and the Formation of the Book. In: BROYLES, C. C.; EVANS, C. A. (eds.) **Writing and Reading the Scroll of Isaiah**. Studies of an Interpretive Tradition. vol. I, Leiden: Brill, 1997, pp. 155-175.
- BOADT, L. International Alliteration in Second Isaiah. **Catholic Biblical Quarterly**, vol 45, 1983, pp. 353-63.
- BONNARD, P.-E. **Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs**. Paris: Gabalda, 1972.
- BOSETTI, E. **A Tenda e o Bastão: figuras e símbolos da pastoral bíblica**. São Paulo: Paulinas, 1995. 267p.
- BRETTLER, M.Z. Incompatible Metaphors for YHWH in Isaiah 40-66. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol 78, 1998, pp. 97-120.
- BRIGHT, J. **História de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1978. 688p.
- BROWN, F.; DRIVER, S. R. & BRIGGS, C. A. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the biblical Aramaic**. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 2001. 1185p.
- BRUEGGEMANN, W. **Isaiah - vol. II: 40-66**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- \_\_\_\_\_, **La Biblia, fuente de sentido**. Barcelona: Claret, 2007. 136p.
- \_\_\_\_\_, **O Dinamismo das Tradições do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1984. 204p.
- \_\_\_\_\_. Reaching for Unity in Isaiah. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol 57, 1993, pp. 61-80.
- \_\_\_\_\_. Unity and Dynamics in the Isaiah Tradition. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol 29, 1984, pp. 89-107.
- \_\_\_\_\_. Weariness, Exile and Chaos. **Catholic Biblical Quarterly**, vol 34, 1972, pp. 19-38.
- BUDDE, Karl. The So-Called "Ebed-Yahweh Songs," and the Meaning of the Term "Servant of Yahweh" in Isaiah, Chaps. 40-55. **The American Journal of Theology**, Vol. 3, nº 3. Chicago: The University of Chicago Press. jul/1899, pp. 499-540.
- BUDGE, E. A. Wallis. ed. **Legends of the Gods: The Egyptian Texts**. New York: Cosimo, 2010, 250p.

BURGE, Gary M.; HILL, Andrew E. (eds.) **The Baker Illustrated Bible Commentary**. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2012, e-book.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, múmias e ziggurats**: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CAZELLES, H. **El Mesias de la Biblia**: Cristologia del Antiguo Testamento. Barcelona: Herder: 1981.

\_\_\_\_\_. **História política de Israel desde as origens até Alexandre Magno**. São Paulo: Paulinas, 1986. 250p.

CHILDS, Brevard S. **Biblical Theology of the Old and New Testaments**: Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993, 745p.

\_\_\_\_\_. **Isaiah**: a commentary. Louisville: John Knox Press, 2001, 563p.

CLEMENTS, R. E. Beyond Tradition History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol 31, 1985, pp. 95-113.

\_\_\_\_\_. **O mundo no antigo Israel**: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas. São Paulo: Paulus, 1995.

CLIFFORD, R. J. The Unity of the Book Isaiah and Its Cosmogonic Language. **Catholic Biblical Quarterly**, vol 55, 1993, pp. 1-17.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. **Isaías. O Evangelho do Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

\_\_\_\_\_. **Os Sofrimentos do Messias e Sua Aplicação Para Nosso Tempo**: Uma Avaliação da Teologia da Prosperidade. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: STBSB, 1997.

COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá**: as origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

COLLINS, Adela Yarbro; COLLINS, John J. **King and Messiah as Son of God**: divine, human, and angelic Messianic figures in Biblical and related literature. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub, 2008, 261p.

**CONHECIMENTO JUDAICO** - vol. II. Rio de Janeiro: A. Koogan ed., 1989.

CRABTREE, A. R. **A Profecia de Isaías**: vol. II. 40-66. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967.

- CROATTO, J. S. **Isaías**: vol. II 40-55: A libertação é possível. São Paulo: Vozes, 1998.
- CUNDALL, A. E. Sacral Kingship - The Old Testament Background. **Vox Evangelica**, n. 6, London: London Biblical College, 1969.
- DAY, John. (Org.) **Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo**: dissertações do Seminário Veterotestamentário de Oxford. São Paulo: Paulinas, 2005.
- DAVIS, P. R.; CLINES, D. J. A. **Among the Prophets**: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- DELITZSCH, Franz. **Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah**. vol. 2. Edimburgh: T & T Clark, 1869.
- DESROCHE, Henri. **Dicionário de Messianismos e Milenarismos**. São Bernardo do Campo: Umesp, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Sociologia da Esperança**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DICIONÁRIO BRASILEIRO DE TEOLOGIA**. BORTOLETO FILHO, Fernando; KILPP, Nelson; SOUZA, José Carlos. (eds.) São Paulo: ASTE, 2008.
- DICIONÁRIO DO PENSAMENTO SOCIAL DO SÉCULO XX**. OUTHWAITE, W.; BOTTOMORE, T.; (eds.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**. SILVA, B. (org.). Rio de Janeiro: FGV, 1986.
- DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. vol. 2 - Da época da divisão do reino até Alexandre Magno. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1997.
- DUHM, Bernhard. **Das Buch Jesaja**. 4th ed. (Handkommentar zum Alten Testament). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1922.
- EATON, J. The Isaiah Tradition. In: COGGINS, R.; PHILIPS, A.; KNIBB, M. (eds.) **Israel's Prophetic Tradition**: Essays in Honour of Peter Ackroyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 58-76.
- EICHRODT, W. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2004.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ENGNELL, I. The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah. **Bulletin of the John Rylands University library of Mancheser**, vol 31, 1948.

- EVANS, Craig A. Messianic Hopes and Messianic Figures in Late Antiquity. **Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism**. vol 3. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006, pp. 9-40.
- FABRY, Heinz-Josef. **O Messias**. São Paulo: Loyola, 2008.
- FOHRER, G. **História da religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1982. 503p.
- FRANCISCO, E. F. **Manual da Bíblia Hebraica**: Introdução ao texto massorético - Guia introdutorio para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia. São Paulo: Vida Nova, 2005. 568p.
- FRANKFORT, H. **The Art and Architecture of the Ancient Orient**. Harmondsworth: Penguin Books, 1954.
- FRYE, Northrop. **O Código dos códigos**: a Bíblia e a literatura. São Paulo: Boitempo, 2004, 293p.
- GASS, I. B. **Uma Introdução à Bíblia**: exílio babilônico e dominação persa. vol. 5. São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Vozes, 2004, 216p.
- GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias do Antigo Testamento**: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007.
- GIRARD, René. **A rota antiga dos homens perversos**. São Paulo: Paulus, 2009, 190p.
- \_\_\_\_\_. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004, 275p.
- GITAY, Y. Prophetic Criticism - 'What are they doing?': The Case of Isaiah - A Methodological Assessment. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol. 96, 2001 pp. 101-127.
- GOLDINGAY, J. **God's Prophet, God's Servant**: A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55. Toronto: Clements Publishing, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Isaiah**. New International biblical commentary - Old Testament series, 13. Peabody: Hendrickson Publishers/Paternoster Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. The Man of War and the Suffering Servant the Old Testament and Theology of Liberation. **Tyndale Bulletin**, Cambridge: Tyndale House, vol 27, 1976, pp. 79-113.
- GOTTWALD, N. K. **Introdução Sócioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulinas, 1988. 639p.
- GOULDER, M. Deutero-Isaiah of Jerusalem. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol. 28, 2004, pp. 351-362.

- GRAY, J. Sacral Kingship in Ugarit. **Ugaritica**, vol. 6, 1969.
- GRESSMANN, Hugo. Die literarische Analyse Deterojesajas. **Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft**, vol. 34/1914.
- GUNN, D. M. Deutero-Isaiah and the Flood. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta: SBL, vol. 94, 1975, p. 493-508.
- GUNNEWEG, A. H. **Hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2003. 251p.
- \_\_\_\_\_. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005. 392p.
- \_\_\_\_\_. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica**. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005. 368p.
- HALL, Edward T. **Beyond Culture**. New York: Doubleday, 1976.
- HANSON, Paul D. **Isaiah 40-66**. Louisville: John Knox Press, 1995.
- HARRIS, L. et al. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. 1725p.
- HEINE, Ronald E. **Reading the Old Testament with the Ancient Church**. Exploring the Formation of Early Christian Thought. Grand Rapids: Baker Academic, 2007, 207p.
- HERRMANN, Siegfried. **Historia de Israel**. En la Epoca del Antiguo Testamento. Salamanca: Ed. Sígueme, 1985.
- HESKETT, Randall. **Messianism within the scriptural scroll of Isaiah**. London/New York: T&T Clark International, 2007, 353p.
- HOLLADAY, W. L. **Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage**. Michigan: Grand Rapids, 1978. 270p.
- HOLLIS, J. **Mitologemas: encarnações do mundo invisível**. São Paulo: Paulus, 2005.
- IRAQ**. London: British Institute for the Study of Iraq, vol. 27, nº 1, 1965, p. 1-11.
- ISHIDA, Tomoo. **The Royal Dynasties in Ancient Israel: a study on the formation and development the royal-dynastic ideology**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1977, 215p.
- JENNI, E. & WESTERMANN, C. **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1985.

- \_\_\_\_\_, **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.
- JOURNAL OF THE BIBLICAL LITERATURE**. Atlanta: SBL, vol. 45, 1926.
- JOURNAL OF THE SOCIETY FOR THE STUDY OF EGIPTIAN ANTIQUITIES** – vol. 13, 1983.
- KAISER, Walter C. **The Messiah in the Old Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 1995, 257p.
- KAMINSKY, J. S. The Concept of Election and Second Isaiah: Recent Literature. **Biblical Theology Bulletin**. vol. 31, 2001.
- KAPELRUD, A. The Main Concern of Second Isaiah. **Vetus Testamentum**, Leiden: Brill, vol 32, 1982.
- KAUFMANN, Yehezkiel. **Babylonian Captivity and Deutero-Isaiah**. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1970.
- KELLEY, P. H. **Hebraico Bíblico: uma gramática introdutória**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1998. 452p.
- KIRST, N. et al. **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1989, 305p.
- KLEIN, R. W. **Israel no Exílio: uma interpretação teológica**. São Paulo: Paulinas, 1990. 174p.
- KNIGHT, G. A. F. **Exile and After: Studies in Isaiah 40-55**. London: World Christian Books, 1966.
- KNOHL, I. **The Messiah before Jesus: The suffering of the Dead Sea Scrolls**. Berkeley: University of California Press, 2000.
- KRATZ, Reinhard. Israel in the Book of Isaiah. **Journal for the Study of the Old Testament**. vol 31, nº 1. Sheffield: JSOT Press, 2006, pp. 103-128.
- KURY, Mario da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- JANZEN, J. G. **Job: Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching**. Atlanta: John Knox Press, 1985.
- LAATO, Anti. **A Star is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of Jewish Messianic Expectations**. Atlanta: Scholars Press, 1997, 456p.
- \_\_\_\_\_. The Composition of Isaiah 40-55. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta: SBL, vol. 109, n. 2, 1990.

- \_\_\_\_\_. **The Servant of YHWH and Cyrus: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40-55.** Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1992.
- LABAHN, A. The Delay of Salvation within Deutero-Isaiah. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol. 85, 1999.
- LAMADRID, A. G. **As Tradições Históricas de Israel.** Petrópolis: Vozes, 1996.
- LASOR, W. **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1999. 880p.
- LELOUP, Jean-Yves. **O Corpo e seus símbolos: uma antropologia essencial.** Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- LÉON-DUFOUR, Xavier; et al. (eds.) **Vocabulário de Teologia Bíblica.** Petrópolis: Vozes, 1972.
- LETE, G. del Olmo. **Mitos y Leyendas de Canaan segun la tradicion de Ugarit.** Valencia/Madrid: Inst. San Jeronimo/Cristiandad, 1981.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado.** Lisboa: Ed. 70, 1978.
- LEWIS, Arthur. **Judges-Ruth.** Chicago: Mood Bible Institute, 1979.
- LIGHT, Gary W. **Isaiah.** Louisville: Geneva Press, 2001.
- LINDSEY, F. Duane. The Call of the Servant in Isaiah 42:1-9. **Bibliotheca Sacra.** vol. 139, nº 553, jan-mar, 1982, pp. 12-31.
- \_\_\_\_\_. The Career of the Servant in Isaiah 52:13-53:12. **Bibliotheca Sacra.** vol. 139, nº 556, out-dez, 1982, pp. 312-329.
- LIPSCHITS, Oded; BLENKINSOPP, Joseph. (eds) **Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian period.** Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, 612p.
- MACKENZIE, J. L. **Second Isaiah: Introduction, Translation and Notes.** New York: Doubleday, 1968.
- MAINVILLE, O. **A Bíblia à Luz da História: guia de exegese histórico-crítica.** São Paulo: Paulinas, 1999. 160p.
- MALINA, Bruce. **O evangelho social de Jesus.** O reino de Deus em perspectiva mediterrânea. São Paulo: Paulus, 2004.
- MALLER, Allen S. Isaiah's Suffering Servant: a new vision. **Jewish Bible Quarterly.** vol 37, nº 4, 2009, pp. 243-249.
- MARCONCINI, Benito. **El libro de Isaías (40-66).** Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

- MAYS, James L. **Psalms**. Louisville: John Knox Press, 1994, 457p.
- MELUGIN, Roy F. **The Formation of Isaiah 40-55**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1976, 189p.
- MERRIL, E. H. **História de Israel no Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.
- MESQUITA, Ralph Ribeiro. O Édipo não é só gregos: considerações psicanalíticas sobre um mito africano. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 16, n. 2, 1996. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98931996000200007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98931996000200007&lng=pt&nrm=iso). acessos em 17 nov. 2012.
- MESTERS, Carlos. **A Missão do povo que sofre**. Os Cânticos dos Servos de Deus no livro do profeta Isaías. Petrópolis/Angra dos Reis: Vozes/CEBI, 1981.
- METZGER, Bruce M.; COOGAN, Michael D. (eds). **The Oxford Companion to the Bible**. New York: Oxford University Press. 1993.
- METZGER, M. **História de Israel**. São Leopoldo Sinodal, 1972.
- MITCHELL, Hinckley G. The Servant of Yahweh in Isa. 40-55. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta: SBL, vol. 38, n. 3/4, 1919, pp. 113-128.
- MOWINCKEL, Sigmund. **El que ha de venir: Mesianismo y Mesias**. Madrid: Ed. Fax, 1975.
- MUILENBURG, J. **The Book of Isaiah Chapters 40-66**. The Interpreter's Bible, vol. V. Nashville: Abingdon Press, 1956.
- NAKANOSE, Shigeyuki; PAULA PEDRO, Enilda de. **Como ler o primeiro Isaías (1-39)**. São Paulus: Paulinas, 2000.
- NEUSNER, Jacob. **A History of the Jews: the Parthian period**. Leiden: Brill, 1969, 255p.
- NOTH, Martin. **The History of Israel**. 2. ed. New York: Harper & Brothers, 1960.
- OSWALT, J. N. **The Book of Isaiah vol. II 40-66**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998.
- NORTH, C. R. **Isaiah 40-55**. Norwich: SCM Press Ltd, 1971.
- O'KANE, M. Isaiah: A Prophet in the Footsteps of Moses. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol. 69, 1996.
- PAGE, S. The Suffering Servant between the Testaments. **New Testament Studies**, vol. 31, 1985.

- PARKINSON, R. B. **The Tale of Sinuhe and other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 B.C.** Oxford: Clarendon Press, 1997.
- PARPOLA, Simo. **Letters from Assyrian Scholars to the kings Esarhaddon and Assurbanipal.** vol 1. Winonna Lake: Eisenbrauns, 2007.
- PAUL, Shalom M. **Isaiah 40-66:** translation and commentary. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2012, 714p.
- PHILLIPS, A. The Servant: Symbol of Divine Powerlessness. **Expository Times**, vol. 90, 1979.
- PIXLEY, J. **A História de Israel a partir dos pobres.** Petrópolis: Vozes, 2001. 136p.
- PRITCHARD; J. B.; & FLEMING, Daniel F. **The ancient Near East:** anthology of texts and pictures. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- PROVIN, Genildo. **Libertações nas Trilhas da Justiça:** Estudo histórico e hermenêutico de Isaías 42,1-4. Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.
- RANK, Otto. **The Myth of the Birth of the Hero:** a Psychological Exploration of Myth. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2004, 149p.
- RANK, Otto; RAGLAN, Lord; DUNDES, Alan; SEGAL, Robert A. **In Quest of the Hero.** Princeton: Princeton University Press, 1990.
- RIDDERBOS, J. **Isaías: introdução e comentário.** S. Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1986.
- RICCIOTTI, Giuseppe. **A History of Israel.** Milwaukee: The Bruce Publishing, 1955.
- RICOER, P. **Ensaio sobre a interpretação bíblica.** São Paulo: Novo Século, 2004. 184p.
- ROSENBERG, Roy A. Jesus, Isaac, and the "Suffering Servant". **Journal of Biblical Literature.** Atlanta: SBL, vol. 84, nº 4, dez/1965, pp. 381-388.
- ROWLEY, H. H. **A fé em Israel.** São Paulo: Paulinas, 1977.
- \_\_\_\_\_. **The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament.** London: Lutterworth, 1965.
- SANTOS, Suely Xavier dos. **Immanuel e Espírito de Iahweh:** Leitura e releitura do messianismo em Isaías (7,10-17; 8,23-9,6; 11,1-9. Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo: UMESP, 2011.

- SATTERTHWAITE, P. E.; HESS, R. S.; WENHAM, G. J. (eds.) **The Lord's Anointed**. Interpretation of Old Testament Messianic Texts. Grand Rapids: Baker, 1995.
- SCHLAEPFER, C. F. et al. **A Bíblia**: introdução historiográfica e literária. Petrópolis: Vozes, 2004. 166p.
- SCHREIBER, Mordecai S. The Real "Suffering Servant": decoding a controversial passage in the Bible. **Jewish Bible Quarterly**. vol 37, nº 1, 2009, pp. 35-44.
- SCHULTZ, S. J. **A história de Israel**. São Paulo: Vida Nova, 1998. 413p.
- SCHMIDT, W. H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1994. 395p.
- \_\_\_\_\_, **A Fé no Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2004. 562p.
- SCHÖKEL, L. A. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997. 798p.
- SCHREINER, J. (ed). **Palavra e Mensagem**. São Paulo: Teológica, 2003. 581p.
- SCHWANTES, Milton. **Da vocação à provocação**. Estudos e interpretação em Isaías 6-8 no contexto literário de Isaías 1-12. 2ª ed. alt. e ampl. São Leopoldo: Oikos, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Sufrimento e Esperança no Exílio**: História e Teologia do povo de Deus no Século VI a.C. São Paulo: Paulinas, 2007, 181p.
- SCHWEITZER, S. J. Mythology in the Old Greek of Isaiah: The Technique of Translation. **Catholic Biblical Quarterly**, vol. 66, 2004.
- SEITZ, C. R. How is the Prophet Isaiah Present in the Latter Half of the Book? The Logic of Chapters 40-66 within the Book of Isaiah. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta: SBL, vol. 115, 1996.
- \_\_\_\_\_. **The Book of Isaiah 40-66**. In: The New Interpreter's Bible – vol. VI. Nashville: Abingdon Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta: SBL, vol. 109, 1990.
- SELLIN, E. & FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. vol. I. São Paulo: Paulinas, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Introdução ao Antigo Testamento**. Vol. II. São Paulo: Paulinas, 1977.
- SICRE, J. L. **De Davi ao Messias**: textos básicos da esperança messiânica. Petrópolis: Vozes, 2000. 376p.

- \_\_\_\_\_. **Profetismo em Israel.** O profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996. 540p.
- SILVA, C. M. D. **Metodologia de Exegese Bíblica.** São Paulo: Paulinas, 2000. 515p.
- SMART, J. D. **History and Theology in Second Isaiah.** Philadelphia: Westminster Press, 1965.
- SMITH, Gary V. The Concept of God/the Gods as King in the Ancient Near East and the Bible. **Trinity Journal.** vol 3, nº 1, 1982, pp. 18-38.
- SMITH, Ralph L. **Teologia do Antigo Testamento:** história, método e mensagem. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- SMITH, S. **Isaiah Chapters XL-LV: Literary Criticism and History.** London: Oxford University Press, 1944.
- SMITH-CHRISTOPHER, D. L. **A Biblical Theology of Exile.** Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- SOMMER, B. D. **A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66.** Stanford: Stanford University Press, 1998. 355p.
- SOGGIN, Alberto J. **An Introduction to the History of Israel and Judah.** 2ed. Valley Forge: Trinita Press, 1993.
- SOUTO, A. H. S. C.; CAPORALINI, J. B. Dimensões Filosóficas e Psicológicas nas obras Édipo Rei e Édipo em colono. In: **VI Jornada de Estudos Antigos e Medievais – Trabalhos Completos.** Maringá: UEM, 2007. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2007/trabalhos/035.pdf>
- STEINMANN, J. **O Livro da Consolação de Israel.** São Paulo: Paulinas, 1988.
- STUHLMUELLER, C. P. Deutero-Isaiah (Chaps. 40-55): Major Transitions in the Prophets Theology and in Contemporary Scholarship. **Catholic Biblical Quarterly,** vol. 42, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Old Testament Reading Guide - Isaiah 40-66.** Collegeville: The Liturgical Press, 1965.
- THE ENCYCLOPAEDIA OF JUDAISM.** vol. III. Leiden/Boston: Brill, 2005.
- UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- VALÉRIO, Paulo F. **Deus justo e misericordioso:** na experiência de Abraão e do Servo Sofredor. São Paulo: Paulinas, 2007.

VANDERHOOFT, David. (ed.) In Conversation with Oded Lipschits, The Fall and Rise of Jerusalem. **Journal of Hebrew Scriptures**. Winona Lake: Eisenbrauns, vol 7, 2005, pp. 1-49

VAUX, R. De. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003. 622p.

VIEIRA, António, S. J. **Sermão de Dia de Ramos**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000029pdf.pdf> - Acessado em 20/04/2012.

\_\_\_\_\_. **Sermão Santíssimo Sacramento Exposto**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000029pdf.pdf> . Acessado em 20/04/2012.

\_\_\_\_\_. **Sermoens do P. Antonio Vieira. Pregador de Sua Alteza**. Segunda Parte. Lisboa: Officina Miguel Deslandes/Antonio Leyte Pereyra, 1682, p. 275.

\_\_\_\_\_. **Sermões Escolhidos**, vol. I. (edição eletrônica) São Paulo: Edameris, 1965.

VOGLER, Christopher. **A Jornada do Escritor**. Rio de Janeiro: Ampersand, 1997.

VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. vol. II. São Paulo: ASTE, 1986. 468p.

WATTS, J. D. **Isaiah**. vol. II 40-66. Texas: Word, 1987.

WATTS, R. E. Consolation or Confrontation? Isaiah 40-55 and the delay of the new Exodus. **Tyndale Bulletin**, Cambridge: Tyndale House, vol 41, nº 1, 1990, pp. 31-59.

\_\_\_\_\_. Echoes from the Past: Israel's Ancient Traditions and the Destiny of the Nations in Isaiah 40–55. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol. 28, n. 4, 2004.

WENTW, E. F. **Letters from Ancient Egypt**. Atlanta: Scholar Press, 1990, p.183.

WESTERMANN, C. **Isaiah 40-66: A Commentary**. Philadelphia: Westminster, 1967.

\_\_\_\_\_. **Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas**. Stuttgart: Calwer Verlag, 1964.

\_\_\_\_\_, **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1987. 202p.

WHYBRAY, R. N. **Isaiah 40-66**. Grand Rapids: Eerdmans. 1975.

\_\_\_\_\_. Two Recent Studies on Second Isaiah. **Journal for the Study of the Old Testament**, Sheffield: JSOT Press, vol. 34, 1986.

- \_\_\_\_\_, **The Second Isaiah**. Sheffield: JSOT Press, 1983.
- WIÉNER, C. **O Dêutero-Isaiás: O profeta do novo êxodo**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1980. 82p.
- WILCOX, P.; PATON-WILLIAMS, D. The Servant Songs in Deutero-Isaiah. **Journal for the Study of the Old Testament**. Sheffield: JSOT Press, vol. 42, 1988.
- WILKEN, Robert Louis. (ed) **Isaiah: interpreted by early Christians and medieval commentators**. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2007, 590p.
- WILKS, J. G. G. The Prophet as Incompetent Dramatist (Isaiah 40-55). **Vetus Testamentum**. Leiden: Brill, vol. 53, 2003.
- WILSHIRE, L. E. G. The Servant City: A New Interpretation of the Servant of the Lord in the Servant Songs of Deutero-Isaiah. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta: SBL, vol. 94, 1975.
- WILSON, R. R. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 1993. 296p.
- WINWARD, Stephen. **A Guide to the Prophets**. Atlanta: John Knox Press, 1976.
- WISEMAN, D. J. **Nebuchadrezzar and Babylon. The Schweich Lectures**. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- WITHELAM, Keith W. **The Just King**. Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel. Supplement Series 12. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- WOLFF, H. W. **Bíblia Antigo Testamento: introdução aos escritos e aos métodos de estudo**. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003. 224p.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1993. 294p.
- WOOD, Leon. **Distressing Days of the Judges**. Grand Rapids: Zondervan, 1975.
- YOFRE, H. S. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000. 200p.
- YOUNG, E. J. **The Book of Isaiah: vol. III 40-66**. Grand Rapids: Erdmans, 1978.
- \_\_\_\_\_. The Origin of the Suffering Servant Idea. **Westminster Theological Journal**. vol 13, nº 1, 1950, pp. 19-33.
- ZENGER, Erich; et all. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003. 557p.
- ZIMMERLI, W. **La Ley y Los Profetas**. Salamanca: Sígueme, 1980. 192p.