

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

GUSTAVO SCHMITT

UM PROJETO DE ESPERANÇA:
OS ORÁCULOS DE SALVAÇÃO EM DÊUTERO-ISAÍAS

São Leopoldo
2020

GUSTAVO SCHMITT

**UM PROJETO DE ESPERANÇA:
OS ORÁCULOS DE SALVAÇÃO EM DÊUTERO-ISAÍAS**

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Tradições e
Escrituras Sagradas

Pessoa docente orientadora: Dr. Nelson Kilpp

São Leopoldo

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S355p Schmitt, Gustavo

Um projeto de esperança : os oráculos de salvação em Dêutero-Isaías / Gustavo Schmitt; orientador Nelson Kilpp. – São Leopoldo : EST/PPG, 2020.

228 p. : il. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2020.

1. Bíblia – Isaías – Crítica, interpretação , etc. 2. Exílio - Babilônia. 3. Profecia. 4. Bíblia – Antigo Testamento – Crítica, interpretação, etc. I. Kilpp, Nelson, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

GUSTAVO SCHMITT

**UM PROJETO DE ESPERANÇA: OS
ORÁCULOS DE SALVAÇÃO EM DÊUTERO-
ISAÍAS**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Tradições e Escrituras
Sagradas

Data de Aprovação: 10 de agosto de 2020

PROF. DR. NELSON KILPP (PRESIDENTE)

Participação por webconferência

PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)

Participação por webconferência

PROF.^a DR.^a CAROLINA BEZERRA DE SOUZA (EST)

Participação por webconferência

PROF. DR. ISIDORO MAZZAROLO (PUCRS)

Participação por webconferência

PROF. DR. CARLOS ARTHUR DREHER (EXTERNO)

Participação por webconferência

AGRADECIMENTOS

Ao longo de onze anos de estudo de Teologia, dos quais seis anos foram de pesquisas junto ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, muitas pessoas passaram pela minha vida e eu passei pela vida delas. Algumas se fizeram presente, principalmente em momentos de dificuldades. A elas, eu gostaria de manifestar a minha mais profunda gratidão.

Agradeço ao Prof. Dr. Enio R. Mueller, meu orientador na primeira parte do doutorado, que me incentivou aos estudos sobre o Dêutero-Isaías. Meu profundo respeito, admiração e gratidão!

Agradeço ao Prof. Dr. Nelson Kilpp, meu orientador na segunda parte do doutorado, que aceitou a tarefa de me orientar, mesmo à distância. Meu profundo respeito, admiração e gratidão!

Agradeço à Faculdades EST, todo o corpo técnico-administrativo, funcionários e docentes.

Em especial, agradeço à Profa. Ma. Marie A. W. Krahn pelos longos anos de parceria com o ensino de Hebraico Bíblico e pela tradução do resumo para a língua inglesa.

Aos amigos que, ao longo desta caminhada, se fizeram presentes deixo minha gratidão. Em especial, ao casal P. André L. Belard e Pa. Bruna S. Belard que, por diversas vezes, me acolheram e me ouviram com muita amizade e carinho, além de me presentear com oportunidade de ser padrinho do Otávio.

Agradeço ao P. Albérico Baeske pelas incontáveis vezes que me ouviu, pelas diversas indicações bibliográficas e pelo testemunho de fé e dedicação à Igreja de Jesus Cristo.

Um especial agradecimento ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual a presente pesquisa não seria possível.

Logo no começo dos estudos de doutorado, perdi minha avó, Ivonny Heringer Schmitt, em decorrência da realidade violenta que assola o nosso país. A ela eu dedico essa tese.

*Para Ivonny Heringer (04.01.1926-
24.11.2016), em saudade e admiração.*

RESUMO

Esta tese tem como objeto de estudo o tema da esperança nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías (Is 41.8-13; 14-16; 43.1-7; 44.1-5). O exílio babilônico tornou-se um divisor de águas na história de Israel. Ao mesmo tempo que foi um período terrível, também foi um tempo para grandiosas produções teológicas. Busca-se compreender como a esperança se desenvolveu entre os israelitas exilados e as israelitas exiladas na Babilônia e qual foi a relevância para a fé. O livro do Dêutero-Isaías foi escolhido para ser a base do desenvolvimento da presente pesquisa, com foco nos oráculos de salvação, os quais são fundamentais para compreender todo o desenvolvimento teológico durante o exílio. A dor e o sofrimento, ocasionados pela perda do Templo de Jerusalém e pela deportação, fez com que as pessoas exiladas lamentassem diante de Javé. O culto alternativo durante o exílio tornou-se o espaço adequado para o desenvolvimento da esperança via os oráculos de salvação. Uma vez que o Deus de Israel se comoveu pela dor de seu povo, ele colocou em prática o seu projeto de esperança. O tema da esperança se desenvolveu dentro de aspectos teológicos e antropológicos, no qual as pessoas exiladas puderam reconhecer os seus pecados e perceber que Javé não os abandonou. O Deus de Israel coloca toda a história em movimento para a construção de um futuro utópico, no qual as pessoas exiladas puderam sonhar com uma volta para a terra prometida. Deste modo, a profecia assumiu um papel importante na conscientização das pessoas exiladas, uma vez que eles estavam imersos na religiosidade e cultura babilônica. O desenvolvimento da esperança mostra-se importante para toda a humanidade, em especial para a América Latina, lugar em que se vive em “exílio”.

Palavras-chave: Dêutero-Isaías; Esperança; Exílio Babilônico; Profecia; Antigo Testamento.

ABSTRACT

This thesis has as its object of study the theme of hope in the oracles of salvation of Deutero-Isaiah (Is 41:8-13; 44:1-5). Babylonian exile was a watershed in Israel's history. While it was a terrible time, it was also a time for great theological productions. One seeks to understand how hope developed among the exiled Israelites in Babylon and what was the relevance to the faith. The book by Deutero-Isaiah was chosen to be the basis for the development of this research, focusing on the oracles of salvation, which are fundamental to understand all theological development during exile. The pain and suffering, caused by the loss of the Temple in Jerusalem and the deportation, caused the exiled people to lament before Yahweh. Alternative worship during exile became an appropriate space for the development of hope via the oracles of salvation. Once the God of Israel was moved by the pain of his people, he put his hope project into practice. The theme of hope was developed within theological and anthropological aspects, in which people in exile were able to recognize their sins and realize that Yahweh did not abandon them. The God of Israel sets the whole story in motion to build a utopian future, in which people in exile could dream of a return to the promised land. In this way, prophecy took on an important role in raising awareness of the exiled people, since they were immersed in Babylonian religiosity and culture. The development of hope is important for all humanity, especially for Latin America, a place where we live in "exile".

Keywords: Deutero-Isaiah; Hope; Babylonian Exile; Prophecy; Old Testament.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 RELATO DE PESQUISA SOBRE O DÊUTERO-ISAÍAS.....	19
2.1 O problema	19
2.1.1 Primeira fase: Johann Christoph Döderlein (1745-1792), Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827) e Bernhard Duhm (1847-1928)	21
2.1.2 Segunda fase: Joachim Begrich (1900-1945) e Hans Eberhard von Waldow (1923-2007).....	22
2.1.3 Terceira fase: Claus Westermann (1909-2000).....	23
2.1.4 Quarta fase: Klaus Baltzer (1928-2017) e José Severino Croatto (1930-2004).....	23
2.1.5 Quinta fase: Ulrich F. Berges (1958-).....	24
2.1.6 Resumo.....	25
2.2 Poder, poderosos e deportações	26
2.2.1 A queda da Assíria e o surgimento do Império Neobabilônico	27
2.2.2 Assíria.....	28
2.2.3 Babilônia	30
2.2.4 A catástrofe das deportações de 597 a.C. e de 587 a.C.....	32
2.2.5 Resumo.....	35
2.3 Caracterizando o exílio	35
2.3.1 Sofrimento no exílio.....	36
2.3.2 O culto em Jerusalém e o culto alternativo no exílio	38
2.3.3 Jerusalém: a cidade e o Templo sagrados	39
2.3.4 Javé como Deus de Jerusalém.....	40
2.3.5 O sacerdote.....	43
2.3.6 O sacrifício	45
2.3.7 Resumo.....	48

2.4 O culto durante o exílio babilônico	49
2.4.1 Culto alternativo	49
2.4.2 A Babilônia: influências religiosas	51
2.4.3 Lamentações	52
2.4.4 Salmos de lamentação.....	53
2.4.5 Salmo 137: um grito de saudade.....	55
2.4.6 Resumo	58
2.5 Oráculos de salvação no Dêutero-Isaías.....	58
2.5.1 Oráculos de salvação no Antigo Testamento.....	59
2.5.2 Promessas de salvação aos patriarcas	60
2.5.3 O contexto do oráculo de salvação	62
2.5.4 Os cultos privados.....	63
2.5.5 Os encontros comunitários de lamentação	65
2.5.6 Oráculo sacerdotal ou profético de salvação	66
2.5.7 Diferenças entre os oráculos de salvação e os anúncios de salvação	69
2.6 Os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías	69
2.6.1 A estrutura do oráculo de salvação	71
3 ORÁCULOS DE SALVAÇÃO EM DÊUTERO-ISAÍAS	75
3.1 Os oráculos de salvação	76
3.2 Primeiro Oráculo de Salvação: Is 41.8-13.....	76
3.2.1 Texto hebraico	76
3.2.2 Tradução	76
3.2.3 Forma.....	78
3.2.4 Análise do conteúdo	79
3.2.5 Versículos 8-9.....	79
3.2.6 Versículo 10.....	85
3.2.7 Versículos 11-12.....	87

3.2.8 Versículo 13	87
3.2.9 Resumo.....	89
3.3 Segundo Oráculo de Salvação: Isaías 41.14-16.....	90
3.3.1 Texto hebraico.....	90
3.3.2 Tradução.....	91
3.3.3 Forma	91
3.3.4 Análise do conteúdo	92
3.3.5 Versículo 14a.....	92
3.3.6 Versículo 14aα	94
3.3.7 Versículo 14b-15a	95
3.3.8 Versículo 15b-16a	96
3.3.9 Versículo 16b	98
3.3.10 Resumo.....	99
3.4 Terceiro Oráculo de Salvação: Isaías 43.1-7	100
3.4.1 Texto hebraico.....	100
3.4.2 Tradução.....	100
3.4.3 Forma	103
3.4.4 Análise do conteúdo	106
3.4.5 Versículos 1-4	106
3.4.6 Versículos 5-7	118
3.4.7 Resumo.....	123
3.5 Quarto Oráculo de Salvação: Isaías 44.1-5.....	126
3.5.1 Texto hebraico.....	126
3.5.2 Tradução.....	126
3.5.3 Forma	128
3.5.4 Análise de conteúdo	129
3.5.5 Versículo 1	129

3.5.6 Versículo 2.....	131
3.5.7 Versículo 3.....	134
3.5.8 Versículo 4.....	137
3.5.9 Versículo 5.....	138
3.5.10 Resumo	141
4 UM PROJETO DE ESPERANÇA	147
4.1 Introdução.....	147
4.1.1 Esperança para quê?	150
4.1.2 A fé como grito de superação	152
4.1.3 Utopia e futuro.....	154
4.1.4 Resumo	157
4.2 Os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías e escatologia.....	157
4.2.1 A crise de fé durante o exílio	157
4.2.2 Os oráculos de salvação no culto alternativo.....	162
4.2.3 O papel da palavra profética	164
4.2.4 Liturgias de lamentações no exílio	167
4.2.5 As promessas de Javé	169
4.2.6 Escatologia nos oráculos de salvação	171
4.2.7 A esperança como tema central nos oráculos de salvação	173
4.2.8 Resumo	174
4.3 Confiar no passado para olhar para frente: um ambiente familiar	175
4.3.1 As funções da identidade pessoal e comunitária	176
4.3.2 Jacó-Israel: o binômio da esperança	179
4.3.3 “Não temas” e tenha esperança.....	182
4.3.4 Javé, o Deus fiel.....	185
4.3.5 Javé, o go’el de Israel	187
4.3.6 Os oráculos de salvação como núcleo da esperança.....	190

4.3.8 Resumo.....	194
4.4 O poder da esperança e a fé em Javé	194
4.5 Perspectivas para uma teologia bíblica da esperança	196
5 CONCLUSÃO.....	199
REFERÊNCIAS	203

1 INTRODUÇÃO

*Quem sou eu? Seguidamente me dizem
que deixo a minha cela
sereno, alegre e firme
qual dono que sai de seu castelo.
(Dietrich Bonhoeffer)*

Quando tantas coisas já foram escritas, redigir uma nova tese é um desafio. Ter a oportunidade de interpretar a Bíblia é motivo de gratidão e responsabilidade.¹ Uma teologia que é desvincula da realidade, perde seu valor. Cada geração tem a responsabilidade de interpretar a Bíblia, mas não se pode deixar de consultar aquelas e aqueles que já fizeram interpretações e pesquisas. A investigação de um objeto requer muitas tarefas e esforços são necessários. A Bíblia reflete diversas realidades, narrando, ao seu modo, a história² do povo de Deus: é isso que a faz tão especial! Ruben Alves, teólogo, sociólogo e poeta, tão bem escreveu: “Teologia não é coisa de quem acredita em Deus, mas de quem tem saudades de Deus”.³

Esta pesquisa tem como objeto de estudo o tema da esperança nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías⁴ (41.8-13, 14-16; 43.1-7; 44.1-5). Esses oráculos estão inseridos nas liturgias do culto durante o exílio babilônico (597-539 a.C.). Tais oráculos de salvação foram anunciados para as pessoas que se encontravam em situação de exílio, ou seja, vivendo dor e sofrimento. Os oráculos de salvação estão presentes em toda a história de Israel. No conjunto da profecia

¹ Para as implicações e responsabilidades do estudo e vivência teológica, ver: BAESKE, Albrecht. Como se estuda e vive Teologia conforme Lutero. In: HOCH, Lothar C. *Formação Teológica em Terra Brasileira*: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986. São Leopoldo: Sinodal, 1986. p. 74-87.

² Para compreender a forma com que a Bíblia compreende história, ver: JANOWSKI, Bernd. Das Doppelgesicht der Zeit. Alttestamentliche Variationen zum Thema „Mythos und Geschichte“. In: GROHMANN, M.; ZAKOVITCH, Y. (ed.). *Jewish and Christian Approaches to Psalms*. (HBS 57). Freiburg; Basel; Wien: Verlag Herder, 2009. p. 113-39.

³ ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Trad.: João-Francisco Duarte Jr. Campinas: Papyrus, 1987. p. 14.

⁴ Para a presente pesquisa, será assumida a hipótese da existência de três partes distintas para o livro do profeta Isaías: Próto-Isaías (1-39), Dêutero-Isaías (40-55) e Trito-Isaías (56-66), ver: VERMEYLEN, Jacques. Jesaja. In: RÖMMER, Thomas (Hrg.). *Einleitung in das Alte Testament*. 2. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2013. p. 387s.

isaianica, os oráculos de salvação tiveram um papel importante para a retomada da fé e para a construção do projeto de esperança proposto por Javé.

O tema da esperança é importante, não só para a profecia,⁵ mas para toda a humanidade. O exílio babilônico foi um “divisor de águas” na história e na fé dos israelitas: A compreensão teológica sobre Javé teve uma transformação ímpar. Foi no durante o exílio que a profecia teve o seu ápice e o tema da esperança teve grande ênfase, em especial nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías.

O tema da esperança acompanha a história, sendo muito precioso. A profecia do Dêutero-Isaías foi escolhida para ser discutida pelo seu forte teor escatológico. Gerhard von Rad afirma: “A pregação de Isaías é o mais grandioso fenômeno teológico de todo o Antigo Testamento”.⁶ O projeto de esperança proposto por Javé, o qual utiliza formulações conhecidas (oráculos) e que estão nas memórias religiosas das pessoas exiladas, produziu a libertação das mentes e a afirmação da fé em Javé. A libertação também foi vivenciada de outras formas: se manifestou em termos políticos (ascensão de Ciro); e, em termos práticos (com o retorno, idealizado teologicamente, para a terra prometida).⁷ Portanto, todas os desdobramentos dos oráculos de salvação se dão pela ação salvífica de Javé.

O tema da presente pesquisa é relevante, pois se busca promover uma leitura dos oráculos de salvação presentes na profecia do Dêutero-Isaías na perspectiva da esperança. O exílio babilônico, na visão do profeta Isaías, mostra que “não há esperança sem angústia nem angústia sem esperança”.⁸ Por consequência, não se deve justificar o sofrimento com a esperança, nem a esperança com o sofrimento. O tema da esperança é, desde a profecia, muito precioso para a humanidade que sofre. Na América Latina, em especial no Brasil, a esperança escatológica foi colocada como tema secundário, ou nem é citada nas teologias em voga. Nas vezes que é citada, a esperança transformou-se em tema de autoajuda ou de empoderamento, ou seja, a ação é totalmente humana.

⁵ Para aprofundamento, ver: BUSS, Martin J. *The Social Psychology of Prophecy*. In: EMERTON, J. A. *Prophecy: Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980. p. 1-11.

⁶ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. totalmente revisada. Trad.: Carlos A. Dreher e Cláudio Molz. São Paulo, SP: ASTE, Targumim, 2006. p. 576.

⁷ Para compreender os aspectos teológicos da terra prometida, ver: WALDOW, Hans Eberhard von. *Israel and Her Land: Some Theological Considerations*. In: MOORE, Carey A. *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*. Gettysburg Theological Studies 4. Philadelphia: Temple University Press, 1974. p. 493-508.

⁸ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. v. 1. Trad.: Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005. p. 326.

O Dêutero-Isaías é considerado um dos mais belos livros do Antigo Testamento. Há quem dedica a vida toda ao estudo deste grandioso fenômeno no Antigo Testamento. Muitos foram os processos de transmissão dos materiais textuais até a presente forma que se tem acesso. Nas últimas décadas, em diversas partes do mundo, muitas pesquisas⁹ em torno do exílio babilônico foram feitas. Para os israelitas, a catástrofe da destruição de sua pátria – em especial, o Templo de Jerusalém – e a deportação, tiveram significados/consequências políticos/as e teológicos/as. De um lado, a vida “conhecida”, com todas as suas peculiaridades e seguranças, havia se perdido. Por outro lado, o Deus que havia prometido uma “terra que emana leite e mel” (Êx 33.3), aparentemente, havia falhado e os deuses babilônicos seriam mais poderosos. Uma crise sem precedentes na história israelita estava instaurada. Além disso, como nos lembra Klein: “O Exílio significou morte, deportação, destruição e devastação. Ignoramos totalmente quantas pessoas morreram, mas o cerco fez vítimas pela fome e muitas outras pereceram na luta”.¹⁰

Algumas hipóteses foram cunhadas para a resolução da problemática proposta. Os oráculos de salvação, apresentados de forma litúrgica, funcionam como um gerador de esperança nas pessoas exiladas, pois apresentam uma estrutura que rememora os antigos acontecimentos fundantes para a comunidade de fé, que se encontra no exílio babilônico. A liturgia do culto era o local em que o indivíduo ou a comunidade elaborava o seu sofrimento e o colocava diante de Javé, o qual respondia por meio de um oráculo. O poder da esperança e a fé em Javé podem ser observados no fato de que as pessoas, que ouvem os oráculos de salvação, fazem parte da geração já nascida no exílio babilônico, assim o poder da esperança mostra que a fé em Javé atravessa gerações.

Outra hipótese baseia-se na função terapêutica dos oráculos de salvação. A função dos oráculos de salvação é consoladora, como está explícito no imperativo logo no primeiro versículo do Dêutero-Isaías (Is 40.1). As pessoas lamentavam (no sentido de externar) as suas angústias de estarem no exílio, este anúncio era seguido da palavra de Javé, a qual era anunciada pelo profeta, bem como a rememoração de atos passados, os quais auxiliavam na reorganização de seus sofrimentos internos e, assim, produzindo esperança de uma volta para a terra prometida.

⁹ Para conhecer algumas das tendências na pesquisa em torno do Isaías, ver: BECKER, Uwe. Tendenzen der Jesajaforschung 1998–2007. *Theologische Rundschau*, Neue Folge, Vol. 74, No. 1, 2009, p. 96-128.

¹⁰ KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: Uma interpretação teológica*. Trad.: Edwino Royer. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012. p. 16.

Outra hipótese concentra-se na “língua familiar” das pessoas exiladas. Os oráculos de salvação utilizavam elementos presentes no imaginário e nas memórias das pessoas exiladas, as quais foram passadas de geração em geração. Portanto, utilizam uma linguagem familiar e de instituições conhecidas para as pessoas israelitas, tais elementos foram fundamentais para a eficácia dos oráculos de salvação, pois a compreensão dos mesmos fez com que a comunidade de pessoas exiladas crescesse novamente nas promessas de Javé que, por sua vez, despertaram/produziram a esperança de uma libertação do exílio e a reconstituição do povo como uma nação que presta culto no Templo de Jerusalém.

Todas as hipóteses propostas passam por uma análise metodologicamente e bibliograficamente embasadas. Por isso, diversas autoras e autores são utilizados. A partir dessa diversidade de compreensões, busca-se elaborar o tema da esperança a partir dos oráculos de salvação em Dêutero-Isaías. Para a reconstrução da catástrofe das deportações e do exílio babilônico, são consultados livros de história de Israel, em especial as publicações de Rainer Albertz,¹¹ Herbert Donner,¹² Ralph W. Klein,¹³ Joel Weinberg,¹⁴ Klaus Grünwaldt,¹⁵ entre outros.

Durante toda a história de Israel, o culto sempre teve um papel fundamental. Durante o período do exílio babilônico isso não foi diferente, o culto teve um papel importantíssimo na reorganização da vida religiosa dos israelitas e era o espaço nos quais se compartilhavam os lamentos comunitários. As pessoas exiladas na Babilônia se defrontaram com uma difícil problemática, como é descrita por Kraus: Havia falta de pré-requisitos e capacitação sacra para a ação cultural.¹⁶ Em outras palavras, era impossível para os israelitas exilados e as israelitas exiladas prestarem culto sacrificial a Javé (cf. Êx 34.16s.), pois lhes faltava o Templo de Jerusalém.

Para atender aos objetivos propostos para a presente pesquisa, a tese está estruturada em três capítulos e contará com três partes “norteadores”: 1. Histórica; 2. Aproximação aos

¹¹ ALBERTZ, Rainer. *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart: Kohlhammer, 2001. p. 46-116.

¹² DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos.* Trad.: Claudio Molz; Hans A. Trein. 5. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2010. p. 433-42.

¹³ KLEIN, 2012.

¹⁴ WEINBERG, Joel. The Babylonian Conquest of Judah: Some Additional Remarks to a Scientific Consensus. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.* 118. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. p. 597-610.

¹⁵ GRÜN WALDT, Klaus. *Gott und sein Volk: Die Theologie der Bibel.* Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2006. p. 165-86.

¹⁶ KRAUS, Hans-Joachim. *Gottesdienst in Israel: Grundriß einer alttestamentlichen Kultgeschichte.* München: Chr. Kaiser Verlag, 1962. p. 264.

textos bíblicos; 3. Teológica. As três partes são, naturalmente, interligadas e buscarão apresentar a temática de forma sistemática.

No primeiro capítulo, o estado da pesquisa e os principais conceitos são apresentados. Consistindo em mapear as primeiras publicações que abordaram a temática do Dêutero-Isaías, desde o surgimento da “hipótese de uma tripartição no livro” até as pesquisas mais recentes. Após a abordagem dos aspectos da pesquisa em torno do Dêutero-Isaías, busca-se fazer uma reconstrução do exílio babilônico, baseado nas mais importantes publicações e nas mais recentes pesquisas. Há a consciência de que muito dessa reconstrução é hipotética e tem um aspecto temporário, visto que novas descobertas podem surgir com os avanços na área. O exílio desencadeou muita dor e sofrimento, mas também se tornou um momento de reelaboração teológica. Há muito o que se aprender como o exílio.

O culto durante o exílio exerceu um papel fundamental na conservação e no amadurecimento das principais tradições teológicas dos israelitas exilados e das israelitas exiladas. Assim, o culto será também um importante elemento abordado no desenvolvimento da pesquisa. Nessa correlação, os oráculos de salvação são abordados, bem como as suas funções para o desenvolvimento da esperança.

No segundo capítulo, há uma aproximação aos quatro oráculos de salvação de Dêutero-Isaías. Observa-se os principais aspectos de cada oráculo, bem como eles apontam para um despertar da esperança naquelas pessoas que ouviram tal proclamação. Algumas ferramentas do método histórico-crítico são utilizadas para uma aproximação aos oráculos. Claus Westermann cunhou uma estrutura para os oráculos, a qual guiará a análise. Há muitas possibilidades de exploração, contudo, nem todas puderam ser alcançadas na presente pesquisa.

Os conteúdos relacionados com o despertar da esperança nas pessoas exiladas são observados. Há a identificação coletiva e pessoal (Jacó-Israel), memórias das ações salvíficas de Javé, as promessas, as garantias de que os inimigos serão punidos¹⁷ e a típica fórmula “não temas!”.¹⁸ Todos esses oráculos de salvação estão envoltos em uma esfera muito especial, a qual forma o pano de fundo para que a esperança seja nutrida.

¹⁷ Para aprofundamento, ver: RAD, Gerhard von. *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. p. 50ss.; EIDEVALL, Göran. *Prophecy and propaganda: images of enemies in the book of Isaiah*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2009. p. 177-86.

¹⁸ Para compreender o desenvolvimento da fórmula “não temas”, ver: WEIPPERT, Manfred. „König, fürchte dich nicht!“: Assyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr. *Orientalia*, Nova Series, Vol. 71, No. 1, 2002, p. 1-54. Para um panorama do uso da fórmula no Antigo Testamento, ver: KIRST, Nelson. *Formkritische Untersuchung zum Zuspruch ‚Fürchte dich nicht‘ im Alten Testament*. Hamburg: Evang.-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, 1968.

No terceiro capítulo, o projeto de esperança proposto por Javé é abordado. A esperança tem certas peculiaridades no contexto dos israelitas. A esperança se apresenta com uma extensão da ação de Javé em favor do povo escolhido. Verifica-se como a esperança tem importância para a humanidade e como ela se manifesta nos momentos de mais angústia e sofrimento. Assim, expande-se para os usos escatológicos da esperança e como ela está contida nos oráculos de salvação.

Os oráculos de salvação apresentam conteúdos que os distinguem, trata-se de características importantes para a compreensão da temática da esperança. Há o uso de termos e expressões linguísticas que provocam um retorno da esperança às pessoas exiladas.¹⁹ Bloch afirma que: “O exílio conferiu ao Deus *spes* [esperança] o brilho mais doloroso possível, pelo fato de o próprio Javé, pelo visto, ter ido no exílio junto com seu povo”.²⁰ Em seguida, observa-se como alguns dos conteúdos dos oráculos de salvação se articulam para nutrir a esperança das pessoas exiladas.

No decorrer da tese, as referências bíblicas correspondem a tradução de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada (ARA), assim como a abreviaturas dos nomes dos livros bíblicos. Os textos referentes ao Dêutero-Isaías, especialmente dos oráculos de salvação, seguem uma tradução própria. Para a tradução do tetragrama, usar-se-á sempre “Javé”, pois, segundo Trein, “a língua não vive apartada da realidade; ela expressa a realidade”.²¹ A opção por “Javé” está vinculada com o aspecto “familiar” que o nome de Deus²² apresenta.

Acredita-se que a presente pesquisa se mostre relevante para as discussões sobre a esperança nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías, bem como para que pessoas possam ter a certeza de que Javé não as abandona nos momentos de sofrimento.

¹⁹ Ver: MISKOTTE, Kornelis Heiko. *Wenn die Götter schweigen: vom Sinn des Alten Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1963. p. 297-304.

²⁰ BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. vol. 3. Trad.: Nélío Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006. p. 320.

²¹ TREIN, Hans. A. O nome de Deus e a nossa imagem de Deus. *Signos de Vida*. Quito: CLAI, 2009. p. 38-40.

²² Para aprofundamento acerca do nome de Javé, ver: WEIPPERT, Manfred. *Jahwe und die anderen Götter: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. p. 35-44.

2 RELATO DE PESQUISA SOBRE O DÊUTERO-ISAÍAS

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate

(A Divina Comédia)

O presente capítulo aborda a pesquisa em torno do Dêutero-Isaías, demonstra-se as fases na pesquisa bíblica ao longo dos últimos séculos, desde o surgimento das primeiras hipóteses até as últimas produções teológicas. Após, verifica-se os fatores políticos, o envolvimento dos grandes impérios e como todas essas ações desencadearam o exílio babilônico. Busca-se caracterizar o exílio e as consequências causadas nas pessoas exiladas. Com a perda dos parâmetros de vida, as pessoas exiladas tiveram que reelaborar o pensamento teológico, principalmente o culto, o sacrifício e a função sacerdotal. Para isso, será apresentada uma análise dos principais desenvolvimentos teológicos durante o exílio. Após, verificar-se-á a relação entre o culto durante o exílio com os oráculos de salvação, bem como a função dos sacerdotes e profetas.

2.1 O problema

A pesquisa bíblica,²³ em especial as contribuições do método histórico-crítico, conjecturou a existência de diversos tipos de escritos no Antigo Testamento e forneceu-lhes “designações” ou “nomes”, de modo que, a partir dessas compreensões, surgiu o javista (J), o eloísta (E), o escrito sacerdotal (P) – citando os mais conhecidos. Os avanços metodológicos, as pesquisas arqueológicas, as novas tecnologias e os estudos comparativos auxiliaram nos avanços das pesquisas bíblicas.

O objeto da presente pesquisa concentra-se no profeta Isaías, em especial na segunda parte, ou seja, no assim chamado “Dêutero-Isaías”.²⁴ Nas igrejas cristãs, os textos do Dêutero-

²³ Ver: DIEBNER, Bernd Jørg. Kurskorrektur: Plädoyer für einen anderen Zugang zum ‚Alten Testament‘. *Transparent*, 69/3, Extra, 2003, p. 1-18.

²⁴ Para definições de Dêutero-Isaías, ver: AVISHUR, Isaac. Deutero-Isaiah. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. Detroit, MI: Thomson/Gale, Macmillan Reference USA, 2007. p. 68-73.

Isaías são lembrados, em especial, no período da Paixão de Cristo. Normalmente, os textos do “servo sofredor”²⁵ são lidos com as comunidades e os sofrimentos pelos quais um inocente passou são relacionados com Jesus Cristo. São textos polissêmicos e carregados de esperança. Na leitura tradicional, o livro de Isaías está situado entre os profetas maiores. O livro de Isaías é extremamente complexo,²⁶ a tradição de sua formação²⁷ ocorreu durante vários séculos.

No livro do profeta Isaías, a pesquisa bíblica conjecturou a hipótese de um “livro dentro do livro”, o qual foi designado de “Dêutero-Isaías”²⁸ – Albertz, com certa razão, afirma que o termo é “provisório”²⁹ –, que retrata em seu núcleo básico o período do exílio babilônico. Se o objeto da presente pesquisa se concentra nos oráculos de salvação presentes no livro do Dêutero-Isaías, é necessário questionar sobre as camadas de formação desse livro e como ele está situado na pesquisa bíblica.

Como visto, o Dêutero-Isaías é uma terminologia provisória, contudo, tal designação é amplamente aceita na pesquisa bíblica.³⁰ Assim, tal designativo será utilizado com a consciência de sua possível mudança ou transitoriedade com o avanço das pesquisas bíblicas futuras.

O livro do Dêutero-Isaías, enquanto conjectura hipotética, passou por um processo de perda de tamanho desde a sua “descoberta”. Is 40.1 é o marco claro do início, já o final desse

²⁵ Ver: HEFFELFINGER, Katie M. The Servant in Poetic Juxtaposition in Isaiah 49:1–13. In COUEY, J.; JAMES, E. (Eds.). *Biblical Poetry and the Art of Close Reading*. Cambridge: Cambridge University, 2018. p. 184-98.

²⁶ Para um interessante panorama da formação do livro de Dêutero-Isaías, ver: ALBERTZ, Rainer. On the Structure and Formation of the Book of Deutero-Isaiah. In: BAUTCH, Richard J.; HIBBARD, J. Todd (eds.). *The Book of Isaiah: Enduring Questions Answered Anew. Essays Honoring Joseph Blenkinsopp and His Contribution to the Study of Isaiah*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2014. p. 21-40.

²⁷ Para aprofundamento, ver: RENDTORFF, Rolf. The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading. In: MELUGIN, Roy F.; SWEENEY, Marvin A. (eds.). *New Visions of Isaiah*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 214. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. p. 32-49.

²⁸ Para uma avaliação da tripartição do livro, ver: ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento*. Trad.: Mônica Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2015. p. 227s.

²⁹ ALBERTZ, Rainer. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. p. 431.

³⁰ Na última metade dos anos 1700, diversos pesquisadores sustentaram a hipótese de que Is 40-66 tinha uma origem “não-isaiana”. Döderlein (DÖDERLEIN, J. C. *Esaias*. 3. ed. Altdorf: Schupfelianna, 1789) e Eichhorn (EICHHORN, J. G. *Einleitung in das Alte Testament*. 3. ed. Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung, 1803) estão ligados à criação da hipótese da existência de um “Dêutero-Isaías”. O comentário de Gesenius (GESENIUS, W. *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaja*. Leipzig: Vogel, 1821) foi o primeiro a assumir que Is 40-66 datava do exílio babilônico. A partir disso, foi construída a hipótese por Duhm (DUHM, Bernhard. *Das Buch Jesaja*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892) de que Is 40-55 consistiria em uma unidade, datada de 540 a.C. O Dêutero-Isaías ainda é objeto de pesquisa e não se tem um consenso. Poucos concordam com uma gênese e composição simples para o Dêutero-Isaías (ver: WEIDNER, Alexander. *Das Ende Deuterjesajas: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie zur Entstehung von Jes 40-60*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017). Contudo, há uma grande aceitação de que a situação do texto está ligada com a entrada de Ciro no cenário histórico, por volta de 540 a.C.

conjunto literário passou por algumas tentativas de delimitação. Bernhard Duhm mudou do capítulo 66 para o capítulo 55. Já a crítica literária mais recente, com algumas opiniões mais eufóricas, afirma que o fim do Dêutero-Isaías estaria em algum lugar entre o capítulo 46-48.³¹ Havendo, pois, uma camada básica ou primária, a qual foi, posteriormente, complementada.

A delimitação proposta por Duhm tem se mostrado válida e em pleno uso na atual pesquisa bíblica. Duhm viu no capítulo 55 relações com o capítulo 40, assim a sua escolha não foi arbitrária. Já a partir do capítulo 56 até o 66, Duhm observou que se tratava de um outro período e tema diferente. A terceira parte do livro de Isaías foi denominada, portanto, de Trito-Isaías. Alguns críticos afirmam que o núcleo primário do Dêutero-Isaías está nos cap. 46-48, mas aceitam que os capítulos até Is 55 seriam como um “adicional” ao escrito básico. Encontra-se algumas abreviações tal como “Is 40-55*”, a fim de indicar que o Dêutero-Isaías passou por um estágio de crescimento e chegou até o capítulo 55.

Na presente pesquisa, assume-se que o Dêutero-Isaías contemple os capítulos 40-55. O livro de Dêutero-Isaías é chamado por muitas pessoas de “Livro da Consolação”, uma vez que nas suas primeiras palavras traz o imperativo do verbo “consolar”: **נְחַמּוּ נְחַמּוּ עַמִּי** “Consolai, consolai o meu povo”.³² As questões envolvendo o Dêutero-Isaías já contam com várias décadas. A pesquisa tem tido bons resultados ao longo dos anos, observar-se-á como os autores e as autoras compreenderam o Dêutero-Isaías e as contribuições que cada pessoa trouxe para a discussão.

2.1.1 Primeira fase: Johann Christoph Döderlein³³ (1745-1792), Johann Gottfried Eichhorn³⁴ (1752-1827) e Bernhard Duhm³⁵ (1847-1928)

A primeira fase das pesquisas envolvendo a questão das divisões do livro de Isaías é antiga, remete ao séc. XVIII. Döderlein fundamentou a duradoura hipótese de que os cap. 40ss. seriam de um autor que teria vivenciado o exílio babilônico. Em 1781, Döderlein expressou

³¹ Para tal discussão, ver: WEIDNER, 2017, p. 29ss.

³² A temática do consolo perpassa todo o livro de Dêutero-Isaías, ver: VITÓRIO, Jaldemir. Consolar: missão profética no exílio. A ação do Dêutero-Isaías junto aos israelitas na Babilônia. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, 2018, p. 93-105.

³³ Döderlein foi um teólogo evangélico alemão. Foi decano por três vezes e reitor da Faculdade de Teologia de Altdorf bei Nürnberg, na Alemanha.

³⁴ Eichhorn foi um orientalista, historiador e teólogo. Foi professor nas Universidades de Jena e Göttingen.

³⁵ Duhm foi um teólogo luterano. Foi professor nas Universidades de Göttingen, na Alemanha, e Basel, na Suíça. Foi um dos pesquisadores do Antigo Testamento mais influentes de seu tempo.

cuidadosamente essa hipótese em seu diário *Auserlesene Theologische Bibliothek*,³⁶ ele se questionou sobre a ideia de situar o autor no exílio babilônico. Em 1789, na terceira edição de seu comentário em latim do livro de Isaías, a ideia é aprofundada. Assim, torna-se razoável compreender que os cap. 40ss. pertencem a um tempo posterior ao do profeta Isaías e que o conteúdo do livro reflete o final do exílio vivido por um indivíduo. O autor seria anônimo ou teria o mesmo nome do profeta do passado. Portanto, assumir essa hipótese não causa nenhum perigo. Alguns anos antes, em 1783, Eichhorn, em seu *Einleitung in das Alte Testament*, já expressou o pensamento de Döderlein de 1781, adotando o conceito de forma mais ampla. Eichhorn expressou a ideia de que não fazia sentido ler os cap. 40-52 fora do contexto do exílio babilônico. Assim, ele se questionou se os textos não eram destinados às pessoas exiladas. Destaca-se o fato de que Eichhorn tinha uma dependência das ideias de Döderlein.³⁷

Como afirmado anteriormente, Duhm foi um dos precursores nos estudos envolvendo o Dêutero-Isaías. É uma das hipóteses mais antigas da pesquisa bíblica moderna, que os 66 capítulos não são todos derivados do Isaías que atuou no séc. VIII a.C. Há uma mudança histórica dos cap. 1-39 em relação aos demais. Duhm, em seu comentário sobre o livro de Isaías de 1892, cogitou a hipótese do Trito-Isaías e os Cânticos do servo de Javé.³⁸

2.1.2 Segunda fase: Joachim Begrich³⁹ (1900-1945) e Hans Eberhard von Waldow (1923-2007)

Na segunda fase dos estudos sobre o Dêutero-Isaías e, em especial, os gêneros textuais, destaca-se a obra de Begrich. Para o estudo em questão – os oráculos de salvação –, Begrich contribuiu com um artigo intitulado *Das priesterliche Heilsorakel*.⁴⁰ Neste artigo, é levantada a hipótese de que vários textos⁴¹ do Dêutero-Isaías pertenceriam ao gênero dos oráculos sacerdotais de salvação. Para Begrich, os oráculos estavam vinculados ao culto e aos sacerdotes.

³⁶ DÖDERLEIN, Johann Christoph. *Auserlesene Theologische Bibliothek*. Band 1. Teil 11. Leipzig: J. G. I. Breitkopf, 1780. p. 832.

³⁷ MULZER, Martin. Döderlein, Johann Christoph. In: BAUKS, Michaela; KOENEN, Klaus; ALKIER, Stefan (Hrg.). *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2018.

³⁸ SMEND, Rudolph. DUHM, Bernhard Lauardus. *Biographisches Lexikon für Ostfriesland*. Disponível em: <<http://www.ostfriesischelandschaft.de/obio/detail.php?id=218>>. Acesso em 10 dez. 2019.

³⁹ Begrich estudou teologia e orientalística nas universidades de Halle e Leipzig, doutor em Antigo Testamento pela Universidade de Halle-Wittenberg. Foi professor nas universidades de Halle, Marburg e Leipzig.

⁴⁰ BEGRICH, Joachim. *Das priesterliche Heilsorakel*. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: Walter de Gruyter, Volume 52, Issue 1, 1934, p. 81-92.

⁴¹ Is 41.8-13, 14-16; 43.1-3a.5 (44.2-5), 48.17-19; 49.7, 14-15; 51.7-8; 54.4-8.

Posteriormente, Begrich lançou o livro *Studien zu Deuterocesaja*,⁴² no qual os temas da proclamação, da religiosidade, dos cânticos do servo e a interpretação de alguns textos foram apresentados.

Em 1953, von Waldow defendeu a sua tese doutoral, intitulada *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterocesaja*.⁴³ Nesta obra, von Waldow analisou profundamente os gêneros textuais presentes no Dêutero-Isaías, levantou as questões referentes à problemática do culto no exílio, localizou os oráculos de salvação como um gênero do culto e relacionou a resposta (oráculo) de Javé por meio de um profeta.

2.1.3 Terceira fase: Claus Westermann⁴⁴ (1909-2000)

Sem dúvida, Westermann foi um dos grandes exegetas veterotestamentários do séc. XX. A sua obra, além de extensa, é profundamente teológica e minuciosa. Após os estudos de Begrich e von Waldow, Westermann foi um dos mais dedicados à temática da profecia e, em especial, se dedicou aos estudos dos oráculos de salvação.

No que se refere aos estudos sobre o Dêutero-Isaías, Westermann lançou, em 1966, o comentário exegético-teológico intitulado *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 40-66*, houve várias edições posteriormente. Importante para a temática dos oráculos de salvação é o livro *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, no qual os oráculos de salvação são abordados. Westermann faz uma análise minuciosa, bem como uma revisão das pesquisas anteriores, avançando no desenvolvimento da temática.

2.1.4 Quarta fase: Klaus Baltzer⁴⁵ (1928-2017) e José Severino Croatto⁴⁶ (1930-2004)

⁴² BEGRICH, Joachim. *Studien zu Deuterocesaja*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 25. Stuttgart: Kohlhammer, 1938.

⁴³ WALDOW, Hans Eberhard von. *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterocesaja*. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität, 1953.

⁴⁴ Westermann foi um dos mais importantes exegetas no séc. XX, nascido na Alemanha e de tradição luterana. Estudou em Tübingen, Marburg, Berlin e Zürich. Após a Segunda Guerra Mundial, foi destacado professor de Antigo Testamento em Heidelberg.

⁴⁵ Baltzer foi um teólogo evangélico alemão. Foi professor de Antigo Testamento na Ludwig-Maximilians-Universität München.

⁴⁶ José Severino Croatto foi um importante exegeta do Antigo Testamento e influente teólogo da libertação argentino. Estudou teologia católica na Argentina, Ciências Bíblicas no Pontifício Instituto Bíblico de Roma

Baltzer influenciou de modo significativo a pesquisa das últimas décadas com o seu comentário *Deuterojesaja*. Nesse extenso comentário exegético-teológico, Baltzer abordou e aprofundou os principais temas presentes no Dêutero-Isaías, recebendo notoriedade internacional. Baltzer abordou as questões da crítica textual, analisou a estrutura textual e propôs um comentário baseado nas mais recentes pesquisas disponíveis.

Croatto figura entre os maiores comentaristas bíblicos e como um dos poucos latino-americanos que escreveu um comentário exegético-teológico com tamanha argúcia sobre o Dêutero-Isaías.⁴⁷ O próprio título da obra, *Isaías: La palabra profética y su relectura hermenéutica*, já faz referência ao modo com que Croatto abordou o texto: ele propôs uma abordagem hermenêutica. O comentário de Croatto foi muito influente, tendo rapidamente uma tradução para a língua portuguesa.⁴⁸

2.1.5 Quinta fase: Ulrich F. Berges⁴⁹ (1958-)

Um dos mais recentes comentaristas ao profeta Isaías é Berges. Entre as preocupações de Berges, que podem ser constatadas em seus escritos, está o fato da relevância teológica e prática do texto bíblico. Berges tem um interesse particular pelo profeta Isaías desde o início de suas atividades acadêmicas. Dentro do prestigiado *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Berges escreveu *Jesaja 49-54*, trecho que completa seu comentário ao Dêutero-Isaías. Em seu comentário mais recente sobre o Dêutero-Isaías, Berges segue o lema *Wer zum Propheten will, kommt am Buch nicht vorbei!* (Quem quiser [ver/conhecer] o Profeta, não pode evitar o livro!).

e estudos posteriores de pós-graduação na Universidade Hebraica de Jerusalém. Foi professor no seminário *San Miguel*, *Universidad de Buenos Aires* e no *Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos* (ISEDET) – foi o primeiro teólogo católico na ISEDET, renunciou ao sacerdócio para casar-se. Ainda foi professor na *Universidad Maimónides* e no *Seminario Rabínico Latinoamericano*. Publicou mais de vinte obras e foi engajado na leitura popular da Bíblia.

⁴⁷ CROATTO, José Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, vol./n. 35/36, 2000. p. 42-76.

⁴⁸ CROATTO, J. Severino. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II: 40-55. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1998.

⁴⁹ Berges é um teólogo católico alemão. Professor na *Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster* e professor visitante/associado em diversas universidades mundo afora.

2.1.6 Resumo

Até aqui observou-se que a pesquisa em torno do Dêutero-Isaías tem as suas origens no séc. XVIII. Muitas pessoas que pesquisam, ocupam grande parte de suas vidas acadêmicas tratando questões do Dêutero-Isaías. Houve um avanço significativo nas compreensões acerca os papéis dos sacerdotes e dos profetas no período do exílio. Com isso, há muitos avanços positivos e muitos materiais disponíveis para a pesquisa.

No contexto latino-americano, a mensagem do Dêutero-Isaías “soa”⁵⁰ de uma forma diferente, pois muitas pessoas vivem em situações de dor e sofrimento, assim, identificam-se pessoalmente e obtêm proveito da mensagem de consolo.⁵¹ Há predominantemente muitos teólogos e pesquisadores que se identificam com a Teologia da Libertação, que, em resumo, tem uma opção preferencial pelos pobres. Provavelmente, os leitores latino-americanos percebem no Dêutero-Isaías aspectos de esperança que se tornam atos concretos por meio da solidariedade.⁵²

Embora de forma fragmentária e por amostragem, a pesquisa serviu para demonstrar a evolução dos conceitos e os principais expoentes do Dêutero-Isaías. Essa aproximação tem como objetivo introduzir os pesquisadores e conceitos que serão utilizados no decorrer da presente pesquisa. Naturalmente, muitos outros pesquisadores serão utilizados ao longo do desenvolvimento da temática, alguns com mais e outros com menos ênfase. Portanto, importante para a temática da esperança, principalmente para o contexto latino-americano, são os demais livros e artigos que serão utilizados ao longo da pesquisa. Frente a tanta dor e sofrimento existentes na atualidade, é importante que a esperança seja resgatada.

⁵⁰ Para questões de hermenêutica veterotestamentária, ver: WOLFF, Hans W. Zur Hermeneutik des Alten Testaments. *Evangelische Theologie*, 16(2), 1956, p. 337-70; GUNNEWEG, Antonius H. J. Hermenêutica do Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2003. p. 155ss.

⁵¹ Para aprofundamento, ver a relação do consolo no prólogo do Dêutero-Isaías: COLLI, Gelci André. O prólogo de Dêutero-Isaías: Isaías 40.1-11. Dinâmica profética através da memória do Êxodo. *Via Teológica*, n. 11, 2005.

⁵² Para uma visão latino-americana, ver: ANDIÑACH, Pablo R. *El Dios que está: Teología del Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2014. p. 227-38.

2.2 Poder, poderosos e deportações

Para compreender o livro de Dêutero-Isaías, é necessário observar o contexto histórico⁵³ no qual ele foi desenvolvido e que o envolveu. Os elementos que compõem o exílio babilônico não se restringem a um fato isolado, antes trata-se de um aglomerado de eventos. Tais eventos circundam a história dos israelitas antes, durante e depois do exílio. O prisma de análise é multiforme e as fontes colaboram para a obtenção de bons resultados. A seguir, serão abordados os passos históricos das grandes potências que dominavam a antiguidade e que forneceram o pano de fundo para o exílio babilônico.

Por volta da metade do séc. VIII a.C., Israel ficou suscetível às grandes potências do antigo Oriente. Em 732 a.C., durante a guerra siro-efraimita, grande parte da população do norte foi deportada.⁵⁴ Em 722 a.C., o Reino do Norte teve seu fim. Tiglate-Pileser III, rei da Assíria, tomou o poder na região da Galileia e dos vales do Reino do Norte, os quais foram incorporados ao Império Assírio. Entre 722-720 a.C., a Samaria foi anexada à Assíria. O Reino do Norte desapareceu definitivamente. Os grupos da elite foram deportados para a região da Mesopotâmia;⁵⁵ nas ruínas que sobraram, novos grupos foram assentados pelos assírios. Parte da população se deslocou para Judá. A população de Jerusalém, por volta de 701 a.C., teve seu crescimento máximo. Israel, enquanto reino, foi destruído, surgindo pouco tempo depois como um conceito, e foi incorporado nas tradições de Judá. A queda do Reino do Norte teve como consequência o surgimento de Israel como um conceito bíblico.⁵⁶ As antigas tradições religiosas e culturais do Reino do Norte são incorporadas à identidade do povo judaíta. Assim, ao se referir ao Israel no exílio, entende-se que se trata do reino de Judá durante o período dos reinos divididos.

O exílio babilônico foi o catalizador e o aglutinador de muitas forças. Por um lado, tem-se a destruição e o trauma, e por outro lado, tem-se o surgimento das bases para o judaísmo posterior. Com a queda do Império Assírio e a ascensão do Império Neobabilônico é que se

⁵³ Para uma análise da compreensão de história no Antigo Testamento, ver: WALDOW, Eberhard von. A compreensão veto-testamentária de história. *Estudos Teológicos*, Vol./No. 3/3, 1963, p. 109-17.

⁵⁴ KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. 2. ed. Trad.: Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 153.

⁵⁵ Para aprofundamento, ver: ALBERTZ, Rainer (Hrg.). *Frühe Hochkulturen: Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*. Leipzig: F. A. Brockhaus GmbH, 2003. p. 124-225.

⁵⁶ FINKELSTEIN, Israel. *O Reino Esquecido: arqueologia e história de Israel Norte*. Trad.: Silas Klein Cardoso. São Paulo: Paulus, 2015. p. 183ss.

situa o cenário político-histórico-teológico para o objeto da presente pesquisa: os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías e como esses produziram esperança nas pessoas exiladas.

O panorama histórico não se restringe somente ao período citado anteriormente, mas avança para além, focando na ascensão do Império Persa,⁵⁷ com Ciro. Dentre todos os eventos históricos conhecidos na antiguidade, pode-se observar que o exílio babilônico foi um período um tanto curto, o qual foi precedido e sucedido por longos impérios dominadores, fato esse que provavelmente influenciou nas construções teológicas de Dêutero-Isaías.

2.2.1 A queda da Assíria e o surgimento do Império Neobabilônico

A concepção de *império* provém da ideia de um território geograficamente extenso que, por vezes, não necessita ser adjacente. O fator aglutinador está no conjunto de povos, os quais são governados por um soberano. Por sua vez, o império exerce um poder controlador sobre as áreas dominadas. O controle se expande para diversas áreas da vida: política, economia, cultura e religião. O império exerce a função de ser um pequeno grupo dominador que atua sobre um grande grupo dominado. O grupo dominado passa a incorporar os aspectos culturais do grupo dominador. Os “valores imperiais”, ou seja, o modelo do modo de viver é incorporado pelos povos dominados. O atual conceito de *American way of life* ou, simplesmente, *American way*, ilustra muito bem como um império pode influenciar e, talvez, subjugar pessoas a determinadas ideias. Herberg definiu o *American Way* como uma vida “individual, dinâmica e pragmática”.⁵⁸ O centro das influências desse império está no *American Dream*, ou seja, um *éthos* nacionalista baseado na “liberdade”, o qual não está mais vinculado a um local específico, mas foi incorporado por muitos indivíduos. A seguir, verificar-se-á como as definições de império marcaram a vida, a história e a religião de Israel, e como todos esses fatores culminaram no exílio babilônico.

No decorrer da história, grandiosos impérios surgiram, alcançaram um ápice de poder e de dominação, e tiveram um fim. Nos tempos atuais, há outras formas de império que promovem o controle da população. Em certos casos, forças bélicas ainda são utilizadas e a esperança das pessoas se reduz a sobreviver. Nos tempos antigos, há muitos relatos da ascensão

⁵⁷ Para compreender Israel no período persa, ver: GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos Persas: séculos V e IV antes de Cristo*. São Paulo, SP: Loyola, 2014.

⁵⁸ HERBERG, William. *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American religious sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1983. p. 79.

de grandes nomes, os quais eram forjados por grandes guerras⁵⁹ e à custa de sangue de muitas pessoas.

2.2.2 Assíria

Como visto anteriormente, a destruição do Reino do Norte pelos assírios entre 730 e 720 a.C. corroborou com o aumento populacional de Jerusalém.⁶⁰ Dentro do percurso da história do Reino do Sul, uma breve pausa deve ser feita e atentar para o fenômeno do aumento dos cultos e objetos sagrados de origem assíria, encontrados em Jerusalém e em Judá. Tais objetos presentes na religiosidade popular impactaram a religião oficial. Para Donner, a questão deve ser abordada a partir de duas formas: 1) Quais os aspectos da soberania assíria impactaram a religião de Israel; 2) Como esses aspectos influenciaram a política e a reforma de Josias. Com a citação do nome de Josias, o historiador é confrontado com a dificuldade em relação às fontes. Os respectivos textos que tratam da reforma de Josias estão situados na chamada Obra Historiográfica Deuteronomista.⁶¹ Sendo que, para os deuteronomistas, Josias foi uma figura central, sendo comparado somente com o rei Davi. Assim, levanta-se a hipótese de que os sucessores de Josias foram avaliados a partir da figura do próprio Josias, sendo esses apresentados como precursores para o grande rei. A problemática para as fontes da pesquisa se aplica também para os textos assírios, os quais deveriam apresentar informações culturais e religiosas sobre os povos subjugados. Tais textos são de difícil interpretação. Contudo, deve-se assumir que nem todos os textos são deuteronomistas e nem todos os textos podem ser classificados como duvidosos. Assim, a pesquisa pode, com certas precauções, fazer um panorama desse período.⁶²

Nos termos apresentados anteriormente, 2Rs 16.10-16 é um texto duvidoso, sua origem é um tanto obscura e, do ponto de vista literário, não é uniforme, tendo algumas partes não muito bem conservadas. O texto dá a entender que, já no primeiro contato com o Império Neoassírio, houve influências no culto. O rei Acaz, no primeiro estágio da vassalagem, foi para

⁵⁹ Para um panorama do conceito de “guerra” no Antigo Testamento, ver: WALDOW, Hans E. von. The Concept of War in the Old Testament. *Horizons in Biblical Theology*, Volume 6, Issue 1, 1984, p. 27-48.

⁶⁰ FINKELSTEIN, 2015, p. 183; KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia II: Entrevista com os arqueólogos Israel Finkelstein e Amihai Mazar*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 11ss.

⁶¹ Para aprofundamento, ver: NOTH, M. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Halle: M. Niemeyer, 1943.

⁶² DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Trad.: Claudio Molz; Hans A. Trein. 5. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2010. p. 377.

Damasco se encontrar com o imperador Tiglate Pileser III. Nesse encontro, Acaz viu um altar e mandou que as medidas fossem copiadas, para que se fizesse um idêntico para Javé no Templo de Jerusalém. Quanto ao altar, não se tem informações de que tipo se tratava: poderia se explorar a hipótese de que era um altar damasceno-arameu ou um altar assírio – seja como for, não há certeza. Contudo, caso tenha sido um altar assírio, poderia ter havido a possibilidade de que o culto estatal assírio já nessa época tenha sido imposto a Damasco? A dificuldade latente consiste em que não há evidências de que os assírios exigiam o culto estatal oficial nas províncias subjugadas ou se deixavam essa problemática para os reis vassalos resolverem.⁶³

A tomada de posse dos novos locais conquistados passa pelas práticas de deportação. A deportação consistia em deslocar determinada parte da população para outro lugar e, estrategicamente, colocar outras pessoas para ocupar o local.⁶⁴ Tais práticas de deportação eram comuns na história, por vezes mais intensas e, por outras, menos intensas. Nesse cenário de uma mudança forçada, muitos problemas se desenvolvem. Kibuuka define a deportação da seguinte maneira:

A prática da deportação em massa, utilizada primeiramente por Salmaneser I no período Médio-Assírio, foi eventualmente intensificada pelos reis do Império Neoassírio. A deportação continuava a ter alguns objetivos mais gerais: destruir a identidade das comunidades colonizadas, reduzindo o potencial da resistência armada; e permitir que o rei assírio enviasse um grande número de trabalhadores para onde quer que eles fossem necessários. Tais desterrados tornavam-se colonos nas províncias subdesenvolvidas, e dedicavam-se ao trabalho agrícola; ou eram deslocados para as capitais assírias, onde os exilados eram necessários para a viabilização das obras públicas, especialmente as edificações assírias dedicadas ao governo, administração e moradia.⁶⁵

Pode-se verificar que os impérios buscam incorporar práticas e “lapidá-las” para o uso no novo contexto, assim foi com o método das deportações. Como todo grande império, a Assíria teve seu ápice de poder e rapidamente houve a queda. A seguir, verificar-se-á como ocorreu a queda da Assíria e a ascensão dos babilônios.

⁶³ DONNER, 2006, p. 378.

⁶⁴ JASSEN, Enno. *Juda in der Exilzeit: ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956. p. 25ss.

⁶⁵ KIBUUKA, Brian. O Império Neoassírio e Israel: imperialismo e exílio. *Outros Tempos*, São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, vol. 16, n. 28, 2019, p. 200-26 a p. 209.

2.2.3 Babilônia

O poderoso Império Assírio teve como seu último grande líder Assurbanípal, que morreu em 627 a.C. O Império Assírio havia alcançado grandes proporções, abarcando a região da Babilônia e, temporariamente, manteve o Egito sob controle. Como os assírios influenciaram a religião israelita? Como um império tão grandioso e poderoso entrou em colapso? Quais foram os primeiros passos da ascensão do Império Babilônico?

A reconstrução das origens do Império Neobabilônico remete à dinastia dos caldeus. Assumindo a herança dos assírios, os caldeus se tornaram a maior potência do antigo Oriente Próximo. Estabeleceram uma estrutura de poder que subjuguou as outras potências, sejam elas maiores ou menores. A cidade de Babilônia tornou-se um importante centro de influência cultural para todos os países circunvizinhos e, por assim dizer, a capital do mundo conhecido.⁶⁶ A seguir, serão analisadas as bases para o surgimento desse imponente império e quais as consequências da dominação babilônica para a construção da teologia do Dêutero-Isaías, em especial os oráculos de salvação.

Logo após o colapso do Império Assírio, surge no horizonte internacional o Império Neobabilônico. A história do Império Neobabilônico inclui os anos de 626 até 539 a.C. Este período tão importante para o povo de Israel abrange apenas 88 anos e conta com o reinado de 6 monarcas babilônios:

626-605 a.C.	Nabopolassar	Nabû-apla-uşur
605-562	Nebukadnezar	Nabû-kudurri-uşur
562-560	Awīl/Amēl-Marduk	Evil-Merodach
560-556	Neriglissar	Nergal-şarra-uşur
556	Lābāši-Marduk	Lā-abāš-Marduk
556-539	Nabonid	Nabû-na'id ⁶⁷

⁶⁶ DONNER, 2010, p. 410.

⁶⁷ ALBERTZ, Rainer. *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2001. p. 46s.

Paralelamente ao Império Assírio e Babilônico, embora em segundo plano, encontra-se o milenar Império Egípcio. A 26ª dinastia de Saís durou de 664 até 525 a.C., podendo ser apontada como a última grande dinastia antes do período helenístico. Embora a dinastia de Saís tenha sido bem enérgica, poucos monumentos de destaque foram construídos. O primeiro rei foi Psamético I (664-610 a.C.), filho de Neco (vassalo muito estimado pelo imperador assírio Assurbanípal). Não se sabe com precisão como Psamético I se livrou de ser vassalo dos assírios, cogita-se a hipótese de que houve um enfraquecimento do controle assírio por conta da guerra fratricida entre Assurbanípal e Shamashumukin. Estima-se que, por volta do ano de 655 a.C., o Egito se desligou de sua vassalagem. O monarca egípcio unificou o império, além de organizar uma nova administração. Seu filho e sucessor Neco II (610-595 a.C.) continuou a empreitada política do pai, assim a região da siro-palestina ficou por certo tempo sob o domínio egípcio.⁶⁸

Caso comparadas com as fontes do Império Assírio, as fontes para reconstruir a história política do Império Neobabilônico são relativamente escassas e inferiores em qualidade. Até o momento não foram encontrados arquivos oficiais do Império Babilônico que pudessem ser comparados com os arquivos assírios. Um fato curioso é que, diferentemente dos assírios, os reis babilônios não celebravam as suas vitórias bélicas com inscrições, antes as utilizavam, quase com exclusividade, para se retratarem como construtores de templos e outras edificações. Os principais registros dos feitos políticos e militares provêm das crônicas babilônicas, as quais remetem ao início do Império Persa, sobrevivendo apenas em cópias selêucidas posteriores. As crônicas babilônicas apresentam diversas lacunas, assim, dispõe-se de poucas informações dos últimos três quartos do reinado de quarenta e três anos de Nabucodonosor. Algumas informações dispersas podem ser encontradas nos textos literários da Babilônia, também em Beroso, Josefo e outros historiadores da antiguidade.⁶⁹ Como o poder de um império tão grandioso se articulava? Como os reis babilônios se autocompreendiam em suas funções?

O poder deriva de muitas fontes: força física, carisma pessoal, influência econômica e social ou de tradições legais ou convencionais, como a herança. Na cosmovisão babilônica, as causas naturais não se distinguem claramente das influências supranaturais e, portanto, as diferentes fontes de poder permaneciam entrelaçadas – apesar do desenvolvimento de um sistema jurídico baseado na escrita, as raízes míticas do poder nunca eram negligenciadas. A principal tarefa do governante era mediar os diferentes grupos sociais, bem como as divindades

⁶⁸ DONNER, 2010, p. 410s.

⁶⁹ ALBERTZ, 2001, p. 47.

e seres humanos. A prova do mandato divino do governante era a eficiência de seu governo e o bem-estar social como sinal externo. As organizações econômicas e sociais, portanto, tinham que estar no centro da ideologia real da Babilônia. O poder legítimo não poderia ignorar o bem-estar da população. As forças antagônicas tiveram que ser suprimidas e controladas. Os adversários de dentro da sociedade eram tão perigosos quanto os inimigos de fora. Contudo, os relatos acerca dos problemas e conflitos internos são escassos. Os historiógrafos modernos tendem a se concentrar na ideia de que, quando há a queda de um rei ou de uma dinastia inteira, geralmente as causas são externas. A estabilidade de um governo não resultava apenas da gestão eficiente dos diferentes grupos da sociedade, mas também dependia da capacidade dos governantes ou da elite dominante de gerar apoio na sociedade, ao conjurar uma visão de uma sociedade ideal. Tais imagens não foram simplesmente “concebidas” pelos reis e por sua administração, mas tinham fortes raízes em uma tradição secular e, normalmente, eram apenas modificadas e adaptadas às necessidades da atualidade. Essas imagens foram divulgadas de várias formas, do que se pode chamar de propaganda – e a maior parte das chamadas fontes “históricas” são de fato isso: propaganda. Portanto, quando se lê fontes antigas e se observa as figuras sobreviventes, precisa-se questionar seu valor histórico. Cartas, textos administrativos, decisões legais, bem como remanescentes da cultura material, ajudam a equilibrar o relato histórico. No entanto, o fator de propaganda e distorção ideológica da realidade social é importante em si: todo governante e toda classe dominante estão vinculados às imagens que propagam ou criam.⁷⁰

2.2.4 A catástrofe das deportações de 597 a.C. e de 587 a.C.

A história conta com muitos exílios. Atualmente, cresce cada vez mais a população mundial e, conseqüentemente, os conflitos aumentam. Não é por acaso que muitas pessoas são forçadas a migrar ou são exiladas de seu país para fugir de algum conflito bélico ou crises sócio-políticas. Infelizmente, a violência ainda faz parte da vida de muitos povos, contudo, as mídias conseguem “maquiar” e, por vezes, amenizam as realidades de sofrimento. Ou, ainda, as divulgam segundo os seus interesses. Hoje em dia, tem-se diversas maneiras de facilmente se fazer registros, seja por imagens, vídeos, áudios ou por escrito. Nos tempos antigos, as formas

⁷⁰ SELZ, Gerhard J. Power, economy and social organization in Babylonia. In: LEICK, Gwendolyn (Org.). *The Babylonian World*. New York; London: Routledge, 2007. p. 276s.

de registrar os fatos, eram caras e de difícil acesso. Excluindo os fatores de dificuldade, as pessoas na antiguidade tinham as suas próprias maneiras de registrar os fatos ocorridos.

A Bíblia registra, ao seu modo, diversas situações em que pessoas são obrigadas a migrar ou são forçadas a um exílio.⁷¹ Os autores e redatores bíblicos utilizaram diversas formas e gêneros textuais para expressar as suas visões das situações ocorridas. De todas as situações exílicas, a mais lembrada é o *exílio babilônico*, ocorrido no séc. VI a.C. O exílio babilônico foi aproximadamente de 597 até 538 a.C.⁷² Adiante, as condições políticas e teológicas em que a primeira deportação ocorreu serão reconstruídas em termos gerais.

O cenário para o exílio babilônico do séc. VI a.C. começou a ser desenhado já no séc. VIII. No horizonte internacional estavam os assírios, tinham como projeto a dominação para além de toda a região da Mesopotâmia. Avançaram para a região do Mediterrâneo, tomando as cidades portuárias e marcharam para o sul. Em poucos anos, devastaram territórios e destruíram diversas cidades. No ano de 732 a.C., aniquilaram Damasco e partes do território de Israel. Pouco tempo depois, em 722 a.C., tomaram a Samaria. Já em 701 a.C., destruíram Judá e quase se apossaram de Jerusalém. Uma vez que a Palestina estava sob controle, marcharam para o sul, em direção ao Egito.⁷³ As milenares dinastias egípcias resistiram às invasões assírias.

A invasão assíria impactou vários aspectos da vida dos israelitas. Houve um aumento dos cultos e objetos assírios e, conseqüentemente, uma “concorrência” com o culto israelita. Não há fontes suficientes que possam garantir que os assírios exigiam a implementação de um culto estatal assírio nas províncias conquistadas, ou se havia distinção entre as províncias e os estados-vassalos, ou, ainda, se as questões envolvendo o culto eram deixadas por conta dos vassalos. Há poucos relatos nos anais reais da exigência do culto estatal assírio, existe a possibilidade de que os vassalos implementassem de forma voluntária o culto estatal assírio

⁷¹ Para aprofundamento, ver: VEEN, Peter van der. The Fall of Jerusalem, the Exile, and the Return. In: ARNOLD, BILL T.; HESS, RICHARD S. (Ed.). *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014. p. 383-405.

⁷² Para aprofundamento, ver: GERTZ, Jan Christian (Hrg.). *Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testament*. 4., durchgesehene Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010. p. 149ss.

⁷³ SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2009; SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. 3. ed. ampliada. São Leopoldo: Oikos, 2010. p. 40ss.; BRIGHT, J. *História de Israel*. Trad.: Euclides C. da Silva. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978. p. 359-73; PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Trad.: Ramiro Mincato. Petrópolis, 1989. p. 63ss. PROVAN, Iain; LONG, V. Philips; LONGMAN III, Tremper. *Uma História Bíblica de Israel*. Trad.: Marcio L. Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2016. p. 416ss.

como uma demonstração de lealdade. Contudo, tais possibilidades permanecem no campo da hipótese.⁷⁴

Muitos desenvolvimentos teológicos estão atrelados com os eventos históricos desse período. Pode-se citar, por exemplo, a reforma de Josias. Os desenvolvimentos históricos levam à gradual ascensão dos babilônios e medos unificados. Em 612 a.C., os babilônios conquistam Nínive, contudo, os assírios ainda figuravam no cenário internacional. Pequenas tropas assírias foram reunidas com a liderança do príncipe Ashur-ubalit II e, com apoio egípcio, montaram em Harran um “resto” de Estado assírio. Em 610 a.C., foram atacados por adversários e forçados a se refugiar na Síria Setentrional. Aparentemente, era o fim dos assírios. Porém, em 609 a.C. houve uma virada a favor dos assírios. O Egito, com o faraó Neco II, tinha interesse em manter vivo o Estado assírio, a fim de que lutassem contra os babilônios e medos, os quais havia se tornado uma ameaça real. Em 609 a.C., Neco II liderou uma considerável tropa, reconquistando Harran e restituindo Ashur-ubalit II (2Rs 23.29). Essas ações não faziam parte dos interesses do rei Josias, pois sua política era antiassíria e não o interessava a presença egípcia na Palestina. Josias resolveu utilizar uma estratégia para compensar a inferioridade militar. Assim aguardou os egípcios em Meguido (tradicional campo de batalha na Palestina). O plano de Josias não foi bem sucedido e, cf. 2Rs 23.29, ele foi capturado pelo faraó, o qual não hesitou em matá-lo. Neco II (610-595 a.C.) manteve a política de seu pai e por um breve período voltou a controlar o corredor siro-palestinense. Entretanto, uma nova fase na história se aproximava e um novo cenário internacional estava prestes a ser moldado. Em 605 a.C., Nabucodonosor derrotou os egípcios na batalha de Carquemis.⁷⁵

Römer afirma que, com a morte de Josias em 609 a.C., os babilônios assumem o poder na região da Palestina. Houve grande contestação do poder pelos egípcios contra os babilônios. Ocorreu a sucessão ao trono por Joacaz, o qual rapidamente é substituído por Eliaquim (Joaquim) (609-598 a.C.). Nabucodonosor cerca Jerusalém, Joaquim morre e seu filho Jeconias assume o trono e se submete à Babilônia para evitar a destruição em 597 a.C. O rei acaba sendo levado para o exílio babilônico. As deportações de 597 e 587/586 a.C. produziram uma grande ruptura na identidade judaica.⁷⁶ Donner afirma: “Sob Nabucodonosor o Oriente Antigo tornou-se babilônico e a cidade da Babilônia tornou-se o centro do mundo conhecido de então”.⁷⁷

⁷⁴ DONNER, 2010, p. 378s.; BRIGHT, 1978, p. 371s.

⁷⁵ DONNER, 2010, p. 405s.; 411.

⁷⁶ RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. Trad.: Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2016. p. 205ss.

⁷⁷ DONNER, 2010, p. 414.

O evento mais traumático na história de Israel foi o exílio na Babilônia. Sedecias, tio de Joaquin, é posto como rei pelos babilônios (2Rs 24.17). Uma característica, que não deve ser ignorada quando se trata do exílio, é a experiência de ser levado à força. Poder-se-ia comparar tal ato de exílio a um sequestro. O forçoso desenraizamento social provocou uma grande humilhação. As classes dominantes, que foram exiladas, não perderam somente as suas casas, mas perderam as suas posições sociais de destaque, o poder e a influência. O sentimento de terem sido “sequestrados” e expropriados manteve as esperanças de um retorno futuro para reaver as posições e reescrever a história. As dificuldades da adaptação dos pensamentos religiosos – predominantemente nacionais –, que sentiram os fracassos das políticas anti-babilônicas diretamente, não devem ter sido fáceis de administrar.⁷⁸

2.2.5 *Resumo*

O povo de Israel foi exilado. Seria possível imaginar um fim ou até mesmo que, com o passar do tempo, os israelitas se tornassem parte do povo babilônio. Contudo, aparentemente, a história de Israel é permeada por resistência e subversão. Os duros anos no exílio babilônico se iniciaram, mas nem o exílio foi capaz de destruir o povo de Israel e a fé em Javé. A seguir, será feita uma análise com a finalidade de caracterizar o exílio babilônico.

2.3 **Caracterizando o exílio**

Como já afirmado anteriormente, o exílio⁷⁹ é um ato relacionado com a violência de uma expatriação forçada ou por alguma situação que leva as pessoas a se autoexilarem. Em outras palavras, o exílio babilônico provocou dores físicas, traumas psicológicos e religiosos, dos quais não se consegue exatamente reproduzir, só se pode imaginar e se aproximar dessa terrível situação. Uma reconstrução, para caracterizar o período do exílio babilônico, deve levar em consideração tais limitações. Contudo, as limitações não impedem que, a partir dos materiais históricos disponíveis, se reconstrua certos aspectos das vidas das pessoas exiladas.

⁷⁸ ALBERTZ, 2001, p. 86.

⁷⁹ Para uma definição de “exílio”, ver: KIEFER, Jörgen. *Exil und Diaspora: Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Band 19.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005. p. 42s.

2.3.1 Sofrimento no exílio

Na atualidade, o mundo está globalizado. As informações correm o globo quase em tempo real, tem-se uma facilidade de comunicação. A sociedade tecnológica tirou, por assim dizer, um pouco do “encanto mágico” do mundo: quase tudo pode ser explicado pela razão ou, caso não haja uma explicação, essa poderá ser conseguida através dos avanços das pesquisas – tudo parece uma questão de tempo para ser explicado. Olhar para a história de Israel, principalmente o período em que o povo estava exilado, é uma tarefa que exige deixar algumas das percepções do mundo moderno e fazer um exercício de imaginação sociológica.⁸⁰ O sofrimento humano tem muitas faces. Há aquelas pessoas que sofrem constantemente em suas vidas, há outras que têm pequenos momentos de sofrimento e, ainda, há aquelas que passam por situações que são “divisores de águas” em suas vidas. O exílio babilônico é uma dessas situações divisoras.⁸¹

A socióloga Adelia M. M. Ribeiro, ao analisar a obra de T. Adorno, faz uma afirmação interessante sobre o sofrimento em situações de exílio: “O exilado é, sem exceção, *prejudicado*. A experiência do isolamento soma-se à descaracterização de sua língua nativa e ao sepultamento de suas raízes”.⁸² As pessoas exiladas na Babilônia viviam em um ambiente incompreensível, ou seja, foram prejudicados com o trauma da perda e de uma *forcible relocation*. As pessoas exiladas, apesar de compreenderem as funções das instituições locais da Babilônia, estavam sempre desorientados – algo característico das situações de exílio.

O exílio babilônico foi o maior marco na história de Israel. Tanto nos meios judaicos quanto nos meios acadêmicos, se fala do “pré-exílio”, do “exílio” e do “pós-exílio”. Certamente todas as experiências do período do pré-exílio, sejam elas históricas ou teológicas, influenciaram na percepção da situação do exílio. O sofrimento da perda de todas as instituições que davam sentido à vida acompanhou as pessoas exiladas por todo o período. Nesse sentido, Klein afirma que:

⁸⁰ Para aprofundamento, ver: SCHIPPER, Jeremy. Why does imagery of disability include healing in Isaiah?. *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 39 (3), 2015, p. 319-33.

⁸¹ Para a compreensão de mundo no Antigo Testamento, ver: RAD, Gerhard von. Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses. *Evangelische Theologie*, n. 24, 2, 1964, p. 57-73.

⁸² RIBEIRO, Adelia Maria Miglievich. Intelectuais no exílio: onde é a minha casa?. *Dimensões*, Vitória: UFES, vol. 26, 2011. p. 152-76 a 153.

O Exílio significou morte, deportação, destruição e devastação. Ignoramos totalmente quantas pessoas morreram, mas o cerco fez vítimas pela fome e muitas outras pereceram na luta. Alguns fugiram ou esconderam-se em cavernas (Jr 40.11-12). O número exato de deportados é desconhecido, uma vez que as cifras da Bíblia são conflitantes entre si (cf. 2Rs 24.14,16; Jr 52,28) e não sabemos se os números indicados incluem ou não as mulheres e crianças. A deportação exerceu significativo impacto socioeconômico e psicológico, não em último lugar por causa da qualidade das pessoas exiladas. De qualquer modo, o grupo exilado foi suficientemente grande para dar início à presença judaica permanente em Babilônia.⁸³

O exílio está relacionado com aparente perda da esperança e dores em diversos espectros da vida. Em um primeiro momento, as pessoas exiladas na Babilônia eram prisioneiras. Após um período não muito longo, algumas das pessoas exiladas passaram a atuar na corte. Contudo, a situação deles era de cativo, ou seja, a liberdade era cerceada. Nesse sentido, Schwantes afirma que:

Na Babilônia, a maioria dos deportados estava no campo, em lugar então desabitado, chamado Tel Aviv. Aí plantavam. Eram escravos, isto é, trabalhadores forçados pelo império, produzindo para sua própria sobrevivência e pagando pesados tributos aos babilônios. No mais, tinham sua liberdade de organizar-se e fazer cultos. Eram, pois, escravos do modo de produção tributarista, mas não escravos no sentido posterior de gregos e romanos.⁸⁴

A condição de exilado, por si só, já era algo terrível. Para o Império Babilônico, exilar não era o suficiente. Era necessário extrair mais, extrair o possível, acabar com a identidade e com as memórias. O objetivo era reduzir as pessoas exiladas a trabalhadores que nunca se rebelariam contra o império. A dor e o sofrimento resultantes do exílio babilônico não podem ser negados, tudo isso deixou “marcas” nos testemunhos bíblicos. Resquícios que auxiliam em hipóteses de reconstrução daquele difícil período. Importante notar que, além de sofrimento, o exílio tornou-se um período de intensa produção teológica. O exílio aglutina e intensifica os mais importantes conteúdos teológicos israelitas. Em uma leitura otimista, poder-se-ia afirmar: as pessoas exiladas fizeram da dor uma oportunidade.

A partir das abordagens iniciais do exílio babilônico, é necessário compreender como as pessoas exiladas se organizaram religiosamente. Com a destruição de Jerusalém e, conseqüentemente, do Templo, houve a necessidade de “saídas alternativas”. Com os impactos iniciais de dor e sofrimento, surge no exílio um culto alternativo. Mas um culto, ainda mais em

⁸³ KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: uma interpretação teológica*. Trad.: Edwino Royer. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012. p. 16s.

⁸⁴ SCHWANTES, 2010, p. 55.

terra estrangeira, teria a mesma eficácia que o culto no Templo de Jerusalém? Haveria legitimidade? A seguir, analisar-se-á a função do culto alternativo como espaço do surgimento/partilha dos oráculos de salvação.

2.3.2 O culto em Jerusalém e o culto alternativo no exílio

Na maioria das religiões há um momento para o encontro comunitário, o qual é denominado de culto (*Kult*) ou serviço de Deus (*Gottesdienst*). Para o povo de Israel, o culto era o centro aglutinador, concedendo sentido à vida.⁸⁵ Segundo Stolz, o culto é principalmente um sistema prático de ações.⁸⁶ O Templo de Jerusalém era o local da presença real de Javé e o sacrifício era parte central da celebração. Com os eventos de 597 e 587 a.C., além das irreparáveis perdas de pessoas, o Templo e, conseqüentemente, a possibilidade do culto sacrificial foram perdidos.

Nas ciências veterotestamentárias, uma história do culto israelita, especialmente a liturgia de adoração, só pode ser reconstruída hipoteticamente e fragmentariamente.⁸⁷ Para verificar como o culto foi adaptado à realidade do exílio babilônico, é necessário compreender como o culto ocorria em Jerusalém antes das destruições: o que era compreendido como “culto”? Quais eram os principais elementos do culto em Jerusalém? Quais os elementos imprescindíveis para a realização do culto a Javé?

Desde Mowinckel há questionamentos a respeito do culto israelita. A palavra “culto” provém do latim *kultus*. Tal termo pode ser reproduzido a partir da concepção de “manutenção”. Ainda, pode-se utilizar, por exemplo, para “cultivar” o solo ou para outras atividades. A palavra hebraica עֲבָדָה *avoda* significa “serviço” e o verbo עָבַד *avod* significa “servir, adorar (a Deus)”, é utilizado tanto para o escravo que serve o mestre quanto para o animal de carga que “serve”, para o fazendeiro que “trabalha” o solo ou, ainda, a pessoa que “serve” a Deus. A pergunta latente é: qual dos aspectos arraigados está por trás do significado cültico do termo? No Antigo Testamento, o significado da palavra “culto” é mais antigo do que o seu uso religioso: estar em

⁸⁵ Para um estudo das origens do culto, ver: BRAY, Jason S. *Sacred Dan: Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17-18*. New York; London: T & T Clark, 2006. p. 46s.

⁸⁶ STOLZ, Fritz. *Psalm im nachkultischen Raum*. Theologische Studien 129. Zürich: Theologischer Verlag, 1983. p. 8.

⁸⁷ BRAULIK, Georg. Gottesdienst. In: BETZ, Hans Dieter. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. 3. Band. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. p. 1175.

uma relação de obediência e fé com determinada divindade. Uma das tarefas de servir a uma divindade consiste, principalmente, em participar do culto. A participação do indivíduo no culto mantém o relacionamento com a divindade. De qualquer maneira, o termo “serviço” no Antigo Testamento, que significa “adoração no culto”, está sempre relacionado ao conceito de um ser pessoal mais poderoso em relação a quem o culto exerce o seu serviço.⁸⁸

2.3.3 *Jerusalém: a cidade e o Templo sagrados*

Os lugares não se tornam sagrados por si só.⁸⁹ A primeira referência na Bíblia Hebraica sobre espaço sagrado encontra-se em Êx 3.5, na ocasião Deus ordena que Moisés retire as suas sandálias, pois o solo que ele estava pisando era sagrado. Houve, portanto, um evento teofânico, o qual concedeu àquele espaço o caráter de sagrado, diferenciando e lhe imputando a função de ser o local em que Javé falou, “intermediado” pela sarça, a Moisés. Nas construções teológicas do judaísmo, o Templo⁹⁰ e a cidade de Jerusalém são sagrados. Como afirmado, os lugares “se tornam” sagrados, ou seja, sempre há algum evento que marca a passagem do “profano” ou “uso comum” para o “uso sagrado”. Geralmente, em torno desses espaços, há lendas ou formulações teológicas, as quais visam autorizar o funcionamento de determinada instituição religiosa; ao se tratar de cidades, há lendas para legitimar o governo presente.⁹¹ Como Jerusalém tornou-se a cidade sagrada para os israelitas? Como o Templo de Jerusalém adquiriu o status

⁸⁸ MOWINCKEL, Sigmund. *Religion und Kultus*. Übersetzung: Albrecht Schauer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953. p. 10.

⁸⁹ Para um aprofundamento das questões que envolvem o “sagrado” no exílio, ver: MCCANN, Gillian; BECHSGAARD, Gitte. *The Sacred in Exile: What it Really Means to Lose Our Religion*. London: Palgrave Macmillan, 2017. p. 51ss.; para um aprofundamento nas questões do sagrado na Bíblia, ver: OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

⁹⁰ Para aprofundamento, ver: JANOWSKI, Bernd. Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels. In: JANOWSKI, Bernd; EGO, B. (Hrg.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. (FAT 32). Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. p. 229-60.

⁹¹ Por exemplo, pode-se verificar a lenda da fundação de Roma, cf. ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson. *Toda a História*. São Paulo: Editora Ática, 2009: Enéias foi sucedido por doze reis. Houve uma briga entre dois irmãos, Numitor e Amúlio, os quais queriam ser os reis de Alba Longa. Amúlio venceu e mandou matar os filhos e os netos de Numitor. Os gêmeos, Rômulo e Remo, foram colocados em um cesto e jogados nas águas do rio Tibre. Os deuses protegeram os meninos, que foram amamentados por uma loba e, depois, educados por um pastor de nome Fáustulo. Quando adultos, Rômulo e Remo retornaram para Alba Longa, mataram o tio-avô e devolveram o trono da cidade ao legítimo sucessor, seu avô Numitor. Receberam permissão para fundar uma cidade. Assim, Rômulo fundou a cidade de Roma, sobre as sete colinas. Surgiu uma disputa entre os dois irmãos para saber quem reinaria em Roma. Rômulo matou Remo, passando a reinar sobre a cidade, fundada em 753 a.C.

de único local para o culto a Javé? Para responder tais questionamentos, é necessário reconstruir a importância de Jerusalém e do Templo.

A religião primitiva de Israel incidia em cultos de clãs. Os deuses dos pais eram cultuados:⁹² divindades que se revelaram para os patriarcas dos clãs e lhes prometiam o aumento do grupo familiar e um futuro assentamento na terra cultivada. As origens da veneração de Javé podem ser situadas nos tempos nômades. A tenda sagrada e a arca da aliança eram dois objetos de culto portáteis, e remetiam ao período da vida nômade e seminômade no deserto.⁹³ Após o processo de sedentarização, da tomada da terra e da monarquia, os objetos portáteis de culto passaram por uma “adaptação” de suas funções.

A época dos reis assume um papel fundamental na construção do imaginário sobre Jerusalém como a cidade santa e a centralização do Templo como local para o culto. Também nesse período alguns títulos são associados de forma sincrética a Javé: “santo”, “vivo” e “rei”. Werner H. Schmidt afirma que: “Em muitos aspectos, é até difícil tentar exprimir por meio de palavras como Israel compreendia seu Deus, dissociado da influência recebida da terra de cultivo”.⁹⁴

2.3.4 Javé como Deus de Jerusalém

A história de Israel é complexa no que tange ao surgimento do monoteísmo.⁹⁵ O processo de revelação e assimilação da divindade, por vezes, não é automático. Antes, é algo demorado e que se desenvolve muito bem como uma teoria idealizada.⁹⁶ Na vivência da religiosidade, havia um grande sincretismo. Apesar de todas as camadas que envolvem o

⁹² Para maiores informações acerca da teoria dos “deuses dos pais”, ver: ALT, Albrecht. *Terra prometida: Ensaio sobre a história do povo de Israel*. Trad.: Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 19-57; ALT, Albrecht. O Deus paterno. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (Org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981. p. 31-71; SKA, Jean-Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: Chaves para interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. Trad.: Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 131s.

⁹³ THIEL, Winfried. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*. Trad.: Ison Kayser; Annemarie Höhn (notas). São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1993. p. 36.

⁹⁴ SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. Trad.: Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2004. p. 269.

⁹⁵ Para aprofundamento, ver: KILPP, Nelson. Monoteísmo no antigo Israel – uma fonte de conflitos? In: MINCATO, Ramiro; KILPP, Nelson (Orgs.). *Bíblia: ciência, fundamentalismo e exorcismo*. Porto Alegre: EST Edições, 2007. p. 29-51.

⁹⁶ Para aprofundamento da temática da construção do conceito de Deus, ver: ZABATIEIRO, Júlio Paulo Tavares. Um Deus à altura dos desafios da realidade (Isaías 40-55). *Âncora* (Instituto Âncora de Ensino. Online), v. II, 2007, p. 1-16.

processo de escrita dos textos religiosos, é importante destacar que, provavelmente, eram os líderes das comunidades que registravam os textos. Por um lado, destaca-se uma coerência teológica; contudo, por outro lado, divergências ou quaisquer tipos de polêmicas eram suprimidas. Assim, a reconstrução do culto israelita está fundamentada na percepção a partir das lideranças religiosas, as quais podem ser extremamente inflexíveis com determinadas questões. Römer assume a ideia da “invenção de Deus” pelo povo de Israel, como um processo de construção progressiva de tradições que, inicialmente, eram sedimentadas e que agora fizeram emergir uma ideia inédita.⁹⁷

No período anterior à monarquia, surgiram diversos santuários dedicados a Javé em toda a Palestina. Após o processo de assimilação de Javé com os deuses do clã e El, os santuários foram destinados para Javé. Ainda, outros santuários de origem cananea também foram transformados em templos para Javé. Além de todo esse processo, novos santuários foram construídos, dentre os mais conhecidos está o de Silo. Há indícios de que Bersebá teve certa importância, isso devido a sua localização nos limites com o Negueb. Na região montanhosa do ocidente da Judeia, encontrava-se o santuário de Javé de Zorá, o qual era inicialmente de Dã e, posteriormente, de Judá.⁹⁸ Em geral, há uma lenda para a construção de determinado templo, podendo estar relacionado com uma teofania ou um evento significativo para a história. Como Javé se tornou o Deus de Jerusalém? Qual a lenda que envolve a construção do Templo de Jerusalém?

Como visto anteriormente, a “invenção de Deus” é um processo longo e gradativo. A ascensão de Javé como Deus de Jerusalém e de Israel não foi um processo rápido, bem como a compreensão de tal fenômeno demorou a ser assimilada. Segundo Römer, Javé não foi venerado sozinho em Jerusalém. É provável que Javé tenha coabitado no Templo de Jerusalém com alguma divindade solar e, possivelmente, tenha sido subordinado a ele. Ao se comparar com os povos da circunvizinhança, observa-se que os deuses do panteão, os quais estão um pouco atrás do deus dinástico, se escondem e, assim, o deus dinástico toma cada vez mais lugar. Esse fenômeno ocorreu em Moabe e, talvez, em Amon. É muito provável que tal fenômeno também tenha ocorrido em Jerusalém. Dentro do contexto do culto real, a superioridade de Javé sobre a divindade solar teve que ser rapidamente assimilada. O livro de Josué, no capítulo 10, apresenta pistas para evidenciar a evolução de tal episódio. É relatado que, durante uma batalha israelita

⁹⁷ RÖMER, 2016, p. 15.

⁹⁸ FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. Trad.: Josué Xavier. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2012. p. 141.

guiada por Josué contra o rei Adoni-Sédeq (“Meu senhor é Sédeq”), rei de Jerusalém, Javé intervém em favor dos israelitas jogando pedras do céu (10.10-11).⁹⁹

A ascensão de Javé como Deus de Israel e a construção do Templo de Jerusalém estão intimamente ligadas com a monarquia. Segundo Fohrer, um dos primeiros atos da monarquia foi outorgar ao javismo o status de religião oficial. O Templo de Jerusalém tornou-se a morada de Javé e os demais templos espalhados pelo interior já não tinham mais importância. Tal concepção de javismo funcionou como uma ideologia, a qual colocava israelitas e cananeus sob o mesmo denominador comum, tendo como ideal uma reconciliação ou união. Nesta direção, o javismo foi conduzido até meados do séc. VIII a.C. para um sincretismo. Dentro desse contexto, Jerusalém passou a ter um significado, que excedeu muito a simples função de capital e residência real. Não só o Templo, mas também o monte sobre o qual o Templo estava construído, assumiu a concepção de ser a “morada” de Javé, em outras palavras, passou a ser um local santo (Is 31.4; 48.2; Sl 15.1; 24.3; 46.4; 48.2-3; 87). Nas profecias escatológicas, a importância de Jerusalém é ainda mais eminente.¹⁰⁰ Neste sentido, Römer afirma que:

A teologia jersalemita afirma, portanto, que Yhwh reina em Sião, onde se encontra seu santuário, e o rei, seu representante, se encontra à sua direita, no sul, na cidade de Davi. O fato de atribuir uma montanha a Yhwh integra a lembrança de seu lugar mítico de origem.¹⁰¹

O Antigo Testamento constrói os primórdios do sistema monárquico em torno das figuras de Samuel e Saul. A partir deles, os redatores constroem as figuras de Davi – como o rei guerreiro e escolhido de Javé – e Salomão – como o rei construtor e sábio. Por muito tempo e antes de chegar a Jerusalém, a presença de Javé estava intimamente ligada com a arca da aliança. Segundo Römer, a palavra hebraica para arca (*'áron*) significa “arca, cofre”. Nas revisões posteriores, tornou-se a “arca da aliança”, contudo, provavelmente tratava-se da “arca de Javé”.¹⁰² A lenda da entrada da arca da aliança¹⁰³ em Jerusalém fornece a autoridade necessária para o surgimento da monarquia e concede as bases para o culto oficial, o qual visa fazer a manutenção da relação entre Javé e Israel.

⁹⁹ RÖMER, 2016, p. 124s.

¹⁰⁰ FOHRER, 2012, p. 181.

¹⁰¹ RÖMER, 2016, p. 128.

¹⁰² RÖMER, 2016, p. 92s.

¹⁰³ Para uma análise da “arca” no Antigo Testamento, ver: PORZIG, Peter. *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Band 397. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.

O livro de Samuel relata que a arca da aliança foi levada pelos filisteus durante uma batalha com os israelitas. A arca foi conduzida para a cidade de Ebenezer, após foi colocada no templo de Dagon. Conforme os relatos de 1Sm 5-6, após alguns problemas (a estátua de Dagon se quebra), a arca foi enviada para Bet-Sames. Depois foi conduzida para Cariat-Iarim, onde os habitantes foram molestados com tumores. Durante o reinado de Saul, a arca perdeu a sua importância no culto estatal (1Cr 13.3). Quando Davi assumiu o poder, ele iniciou um processo de reunificação político-religiosa. Um de seus objetivos era reestabelecer a tradição da arca da aliança como símbolo da unidade entre as tribos do Norte e do Sul, além de tornar Jerusalém como uma capital “neutra” entre tais reinos.¹⁰⁴ Segundo von Gynz-Rekowski, o sagrado [nesse caso, a arca] é um centro fundador, coeso e limitador, fato comum na sociologia arcaica.¹⁰⁵ Portanto, a arca da aliança tem um caráter sagrado e também perigoso, pois ela pode se voltar contra os próprios israelitas.

Segundo Römer, Davi, rival de Saul, teve que conquistar a cidade de Jerusalém. Há evidências de que Jerusalém existe desde o séc. XVIII a.C., assim trata-se de uma cidade de origem cananea e que, durante a segunda parte do milênio, declinou, fato que explicaria a facilidade que Davi teve de tomá-la. A escolha de Jerusalém por Davi tem origens estratégicas: é um território neutro, ou seja, não pertencia a nenhuma tribo. Ao se aliar com a aristocracia local, Davi faz de Jerusalém a sua cidade, ficando conhecida como a “cidade de Davi”. Davi mandou que a arca fosse trasladada de Cariat-Iarim para Jerusalém, um trecho de cerca de 10 km. Conforme 2Sm 6, o transporte ocorre com traços de uma festa erótica: Davi dança nu, cingido com o éfode dos sacerdotes.¹⁰⁶

2.3.5 O sacerdote

O sacerdócio no Antigo Testamento é um tema complexo e importante. Tal instituição passou por diversas mudanças e perdura até hoje no judaísmo por meio dos rabinos e, de certa forma, no cristianismo por meio de padres e pastores. Kraus observa que, principalmente no período mais antigo, realizar rituais ou cultos não era nenhum privilégio do sacerdote. Sendo

¹⁰⁴ ARAÚJO, Gilvan Leite de. Arca da Aliança. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Faculdades EST, v. 51, n. 2, 2011, p. 234-48 a 236.

¹⁰⁵ GYNZ-REKOWSKI, Georg von. *Symbole des Weiblichen in Gottesbild und Kult des Alten Testamentes*. Zürich: Rascher Verlag, 1963. p. 9.

¹⁰⁶ RÖMER, 2016, p. 95.

que nas famílias ou clãs, durante a celebração da Páscoa, era o *pater familias* que realizava o sacrifício. Seja na área da casa, tenda ou santuários, os homens livres tinham o direito de realizar o sacrifício (Jz 6.19; 13.19ss; 1Sm 1.2ss; 14.34). Posteriormente, foi atribuída aos sacerdotes a função de abençoar o animal que seria sacrificado (1Sm 9.13). Alguém poderia ter funções sacerdotais por um determinado período ou por toda a vida.¹⁰⁷

Uma das funções fundamentais no culto é a do sacerdote. Segundo Raymann, a origem e o desenvolvimento do sacerdócio veterotestamentário é um dos mais polêmicos e complexos temas. A visão tradicional relaciona a origem do sacerdócio ao período mosaico, associando o sacerdote com uma instituição divina. Já a compreensão da escola crítica liberal analisa o sacerdócio a partir de uma perspectiva do conflito de grupos sacerdotais com ideologias diferentes. O estágio final do sacerdócio só foi alcançado no período do pós-exílio. Os sacerdotes exerciam a função de mediadores entre o povo e Javé. O fato de haver essa intermediação não tirava o direito do próprio indivíduo se manifestar diretamente a Deus. Semelhante às funções sacerdotais da atualidade, os sacerdotes anunciavam o perdão de Deus. Além disso, a função do sacerdote consistia em realizar corretamente o sacrifício. Ao aceitar o sacrifício, o sacerdote procedia com o ritual de expiação (Lv 1.4; 5.15). O sacerdote era um representante do povo perante Javé. Diante de Javé, o sacerdote corporificava as doze tribos, ou seja, Israel.¹⁰⁸

Diferentemente dos profetas, os sacerdotes não tinham um chamado especial. Eles assumiam as funções sacerdotais a partir do vínculo familiar, ou seja, tratava-se de uma atividade passada de geração em geração. Nos primórdios, não havia um ritual específico para a consagração sacerdotal, ele simplesmente assumia as suas funções. A partir das suas atribuições, era necessário que o sacerdote permanecesse apartado do ambiente secular e da vida diária, assim eles estavam sujeitos a muitas restrições e rígidas normas em relação à pureza, as quais foram sendo expandidas com o passar do tempo (Êx 28.42-43; 30.17-21; 40.31-32; Lv 8.6; 10.8-11; 21.1-7). Dentre as principais funções do sacerdote estavam: a supervisão dos oráculos e os juízos de Deus, instruções e o anúncio de bênçãos e maldições.¹⁰⁹

Verificou-se que o sacerdócio é uma das importantes instituições, o qual compõe o culto israelita, tendo as suas origens com os homens livres até uma posterior restrição a

¹⁰⁷ KRAUS, Hans Joachim. *Gottesdienst in Israel: Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte*. 2. völlig neubearbeitete Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag, 1962. p. 113.

¹⁰⁸ RAYMANN, Acir. Sacerdotes na Bíblia. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando; et. al. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 889-91 a 889.

¹⁰⁹ FOHRER, 2012, p. 274.

determinado grupo familiar. O sacerdote retinha certo poder, ou seja, ele tinha por função ser o elo entre a humanidade e Javé.

2.3.6 O sacrifício

As estruturas religiosas são muito diversas. Algumas têm ritos próprios e que caracterizam a sua singularidade. Por exemplo, os cristãos [ad]ministram a Ceia do Senhor – levando-se em conta as diversas compreensões internas –, tal ritual sacramental os distingue de outras religiões. O sacrifício era uma prática muito difundida em diversas religiões. A função básica do sacrifício é expressar uma relação entre o ofertante do sacrifício e a divindade receptora.¹¹⁰ O sacrifício torna-se uma espécie de mediador entre o “mundo real” e o “mundo dos deuses”. Os israelitas realizavam sacrifícios a Javé, o Templo de Jerusalém tornou-se local central para as ofertas de sacrifício e tal ato cútico era central na teologia israelita. Qual a importância do sacrifício para os israelitas? Há consequências na não realização do sacrifício? A teologia em torno do sacrifício é, deveras, muito longa e permanece com muitos questionamentos em aberto.

Do ponto de vista veterotestamentário, há três tipos de sacrifício: agradecimento, comunhão e expiação. Quando o sacrifício era feito como forma de agradecimento, o ofertante reconhecia as bênçãos recebidas de Deus através das boas colheitas e dos rebanhos (Gn 4); quando se trata de sacrifício com o aspecto de comunhão, as maiores partes da vítima eram consumidas pelos oficiantes (Êx 13.3s; 34.15; 1Sm 1.4; Lv 3); com o passar do tempo, em Israel o sacrifício foi tomando a forma de holocausto de expiação, ou seja, havia a necessidade da expiação do pecado. Em tempos antigos, o sacrifício podia ser oferecido por qualquer pessoa, após a reforma de Josias em 622 a.C., o culto sacrificial foi centralizado no Templo de Jerusalém. Como consequência, todos os anos os judeus peregrinavam para a capital, a fim de

¹¹⁰ Para aprofundamento, ver: JANOWSKI, Bernd. Homo ritualis: Opfer und Kult im alten Israel. *Bibel und Kirche* 64: Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis. v. 3. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk e.V., 2009. p. 134-40; HERR, Bertram. Kult- und Opferformen im alttestamentlichen Israel: Anmerkungen zu einer Gesamtschau. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 48, No. 1, 1996, p. 81-4; WILLI-PLEIN, Ina. *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel: Textbefragungen und Zwischenergebnisse*. (Stuttgarter Bibelstudien = SBS 153), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1993.

realizar o sacrifício durante as grandes festas.¹¹¹ A seguir, serão observadas as formas de sacrifício presentes na teologia israelita e como elas foram adaptadas ao culto a Javé.

a) **A oferta:** a expressão mais antiga e original consiste no ato de “doação”. Uma “oferta” ou “presente” era depositado ou deixado em um local sagrado, ou entregue por meio de uma cerimônia, geralmente tratava-se de vegetais. Em sua forma original, este ato incluía as ofertas com e sem sangue (Gn 4.4s.). A oferta indica uma determinada e poderosa intenção, partindo do doador para o destinatário, seja ela por homenagem, gratidão e veneração; a divindade deve aceitar a oferta. Na concepção original, não há um número específico de ofertas destinadas para a alimentação. Os textos de Ugarit revelam que havia uma grande importância para as ofertas destinadas para alimentação na religião cananeia. Para exemplificar, o texto de I AB 1 ilustra muito bem esse tipo de oferta. Nos cultos agrários, este evento é de suma importância. Quando o deus Baal está morto, são oferecidos sacrifícios: animais selvagens, bois, ovelhas, veados e bodes. Eles são sacrificados para satisfazer Baal, assim, as ofertas devem proporcionar as forças vitais necessárias para reavivar o deus morto. Essa antiga intenção de alimentar os deuses influenciou as instituições culturais de Israel. Contudo, no Antigo Testamento, pode-se observar que ofertas que visam a melhoria de vida são rapidamente cortadas (Sl 50.9s). Javé não é um Deus ligado com os ciclos da vegetação, as ofertas de sacrifício são, exclusivamente, voltadas para agradecimento, homenagem e veneração. O ato de entregar a oferta não é mágico, antes se trata de algo pessoal. O ofertante presta homenagem para o *Deus praesens*.¹¹²

b) **O sacrifício:** O sacrifício de uma vítima é um tipo completamente diferente do que uma “oferta”.¹¹³ Caso o animal inteiro não for queimado, apenas as partes não comestíveis e impuras do corpo serão entregues. O sacrifício é consumido como alimento quando a comunidade ou, mais especificamente, a família se reúne para a refeição. Ao partilharem o alimento, esses grupos demonstram confraternização, ou seja, uma ligação íntima. As partes

¹¹¹ RODOLPHO, Adriane; ESPERANDIO, Mary R. G.; KILPP, Nelson. Sacrifício. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando; et. al. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 894-96 a 894s.

¹¹² KRAUS, 1962, p. 135ss.

¹¹³ Para aprofundamento, ver: JANOWSKI, Bernd. Kontakt mit dem Heiligen: Warum in Israel Tiere geopfert wurden. *Welt und Umwelt der Bibel*, n. 3, 2017, p. 20-5; JANOWSKI, Bernd. Tieropfer. *Religionsunterricht an höheren Schulen*, Volume 44, Issue 6, 2001, p. 339-44; SCURLOCK, Jo Ann. Animals sacrifice in ancient Mesopotamian religion. In: COLLINS, Billie Jean (ed.). *A history of the animal world in the ancient Near East*. Leiden: Brill, 2002. p. 389-403.

nobres, bem como a gordura do animal, são solenemente oferecidas a Deus. Somente após a queima da gordura é que a refeição inicia (1Sm 2.15), deste modo o próprio Deus participa da refeição, em outras palavras, há dupla *communio*: a comunidade de pessoas que comem juntas e a comunidade que come junto da presença de seu Deus. Nos tempos antigos, o sacrifício consistia em uma vítima animal. No cotidiano, as pessoas quase nunca apreciavam refeições com carne, assim os sacrifícios com refeições assumiram um caráter sagrado e festivo. A alegria da proximidade com Deus caracterizava esse momento.¹¹⁴

Segundo Janowski, a pessoa que oferece os frutos da colheita, animais silvestres ou animais de estimação, joias ou armas como sacrifício, se move no contexto de certos cursos de ação (rito, ritual) que permitem lidar com situações sociais e emocionais críticas e, assim, orientar o indivíduo e lhe dar uma vida social. “Além da nossa sociedade”, diz o sociólogo francês A. Caillé, “de uma forma ou de outra, todas as sociedades humanas praticam sacrifícios”. Isso cria uma troca simbólica entre o mundo dos seres humanos e o mundo dos deuses, conseqüentemente, as coisas não se desenvolvem a partir de um jogo de causas equivalentes, mas “do conflito ou oposto – como a vida da morte, o fato de ter, o fato de perder e a identidade definida do caos indeterminado”.¹¹⁵ O sacrifício com vítima, de acordo com a definição das ciências das religiões, é sempre sobre o ato para se comunicar com o ser superior, reconhecê-lo em sua soberania e afirmar sua dependência criativa.¹¹⁶

c) **Outros tipos de sacrifício:** Os diferentes usos da vítima, com especial destaque para a oferta, introduziram diversos termos nas tradições culturais do Antigo Testamento. Deste modo, o sacrifício de agradecimento foi chamado de תְּוָדָה. Louvores e confissões acompanhavam a oferta. A תְּוָדָה tinha um lugar especial nas celebrações de agradecimento, nas quais a comunidade ou somente um membro louvava a salvação obtida do Senhor em algum momento de dificuldade (Sl 107.2). Também havia a combinação das ofertas e dos sacrifícios: a pessoa salva ofertava algo e, com o sacrifício, faziam uma refeição comunitária como sinal de vida (Sl 22.27; 23.5, etc.). Ainda há as “ofertas pelo pecado”. Tal designação revela a relação

¹¹⁴ KRAUS, 1962, p. 141.

¹¹⁵ CAILLÉ, Alain. *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt a.M.: Campus, 2008. 125f, *Apud*: JANOWSKI, Bernd. Homo ritualis: Opfer und Kult im alten Israel. *Bibel und Kirche 64*: Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis. v. 3. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk e.V., 2009. p. 134-40 a 134.

¹¹⁶ JANOWSKI, Bernd. Der Gottesdienst in Israel: Grundfragen, Textbeispiele und Themenfelder. In: ECKSTEIN, Hans-Joachim; HECKEL, Ulrich; WEYEL, Birgit (Hrg.). *Kompendium Gottesdienst*: der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. p. 1-21 a 2.

da pessoa que sacrifica com a vítima do sacrifício. Ocorre uma “transferência” do pecado para a vítima do sacrifício. Assim, havia ritos especiais com sangue para a purificação.¹¹⁷

d) **O significado do culto sacrificial:** Deve-se enfatizar que o culto sacrificial tem um aspecto étnico, isso observado a partir da comparação da história religiosa. Pode-se observar que não há oferta ou sacrifício e nem rito em Israel que não seja de origem pagã. Desde os primórdios, o culto em Israel esteve imerso no ambiente religioso que o circunvizinhava, sendo assim, a vida religiosa dos outros povos influenciou no culto israelita. Contudo, deve-se observar quais foram os elementos assumidos para o culto ao Deus de Israel. O grande diferencial desses eventos do Antigo Testamento: o ato sacrificial é inserido no evento da salvação e da **תּוֹרָה**. O Deus, que em sua revelação e autoapresentação como **אֲנִי יְהוָה** “EU SOU O SENHOR” para o seu povo, é quem determina o culto em suas áreas mais distantes. Isso significa que a compreensão mágica em torno da vítima sacrificial é quebrada. Com a majestade de Javé, novas atribuições são acionadas durante a oferta. E mesmo que o “alvo” ou “intenção” seja alcançar essa “esfera sagrada” por meio do sacrifício, o Deus pessoal permanece nesse meio. As compreensões mágicas sempre fascinaram os israelitas, tanto que os profetas levantaram as suas vozes contra esse tipo de manipulações mágicas. Assim, antes admoestavam as pessoas para buscar o direito, a justiça e a obediência.¹¹⁸

2.3.7 *Resumo*

O caminho percorrido até aqui demonstrou que o sacrifício em Israel tem suas origens nos povos vizinhos e que ocorre a partir de dois aspectos: ofertas (vegetais) e sacrifício de animais. Apesar de tais ofertas possuírem uma origem não-israelita, observou-se que as funções delas foram alteradas e assimiladas ao culto a Javé: de ofertas que faziam o deus morto Baal reviver, passou-se às ofertas de gratidão e, posteriormente, a expiação pelos pecados individuais e comunitários. Destaca-se a importância desse rito para a manutenção do equilíbrio da vida com o sagrado.

¹¹⁷ KRAUS, 1962, p. 144.

¹¹⁸ KRAUS, 1962, p. 145s.

2.4 O culto durante o exílio babilônico

Com os catastróficos eventos que desencadearam o exílio babilônico, especialmente o cerco militar a Jerusalém por Nabucodonosor em 587 a.C., ocorreu a destruição da cidade e do Templo. Até os dias atuais, tanto Jerusalém quanto o Templo são destaques entre os judeus: há quase que uma esfera mágica e aglutinadora na cidade. Para as pessoas que vivenciaram as invasões babilônicas e as destruições, não havia essa compreensão “mágica”, antes o medo, a dor, e um profundo trauma pairaram sobre elas. A cidade de Davi e o Templo no Sião – o qual o próprio Javé havia escolhido para ser a sua morada – estavam destruídos. A realeza, junto com as pessoas das classes abastadas, foi levada para o exílio. Aos que ficaram, restou reconstruir as suas vidas. Aos que foram deportados, restou lamentar e reinventar a teologia.

O culto em Jerusalém já não era mais possível e, com os eventos ocorridos, certamente muitos questionamentos estavam nas mentes dos israelitas: Javé seria um Deus fraco? Poder-se-ia fazer sacrifícios para Javé em terra estrangeira? Como prestar culto sem o Templo? Com o decorrer das reflexões no exílio e o surgimento de movimentos proféticos – dentre os quais há a atuação do Dêutero-Isaiás – o culto passou por um processo de adaptação frente à nova realidade do exílio. Não havia o Templo de Jerusalém, o lugar da presença de Javé, bem como a possibilidade de oferecer sacrifícios. A seguir, serão observados os aspectos do culto alternativo elaborado no exílio babilônico.

2.4.1 *Culto alternativo*

Pessoas viajam, emigram, são exiladas, fogem de guerras, fome ou epidemias, já outras buscam por culturas diferentes ou um trabalho que as faça feliz. Atualmente, os ciclos migratórios de pessoas são fenômenos grandiosos. Ao mudarem de país, seja por vontade própria ou por força maior, as pessoas necessitam se adaptar aos costumes, à cultura e, às vezes, à religião predominante. Ao se tratar de religião, também pode ser necessário “esconder” a sua própria religiosidade ou colocá-la em um âmbito privado, tudo isso por questões de sobrevivência. No período do exílio babilônico, as coisas não foram muito diferentes. As pessoas exiladas foram submersas na cultura e religiosidade da Babilônia, contudo, conseguiram resistir às influências diretas do povo dominador. Para reconstruir o culto

alternativo¹¹⁹ no exílio, deve-se afirmar que as fontes são escassas, muito do que se pesquisa é baseado em conjecturas e hipóteses. Sendo assim, há uma limitação em termos de materiais para a reconstrução “exata” das atividades cúlticas do período exílico. Gerstenberger afirma que: “O conceito do culto no Antigo Testamento sempre era e ainda é controvertido dependendo muito das pré-disposições pessoais de cada pesquisador”.¹²⁰

Ska lembra que um dos elementos mais importantes do culto israelita é a sua dimensão “existencial”. O culto é “existencial”¹²¹ uma vez que se estende para toda existência da pessoa individual e se estende para todos os membros do povo de Deus. A partir de uma leitura atenta do livro do Êxodo, é possível verificar que o culto israelita não se restringe a um dever do sacerdote, que não ocorre somente em santuários e que não é limitado somente a ofertas de sacrifícios. O livro do Êxodo começa a narrativa abordando a “escravidão” ou a “servidão” de Israel no Egito. Em hebraico, a mesma palavra significa “servidão”, “escravidão”, “trabalho” e “liturgia”. Pode-se afirmar que o primeiro serviço prestado ao Deus de Israel é o culto. Posteriormente, o Templo é constituído, os sacerdotes assumem a tarefa do culto. Em outras palavras, as pessoas sabem quem é o Deus de Israel, sabem onde fica a sua morada (Templo de Jerusalém) e sabem quem são os seus sacerdotes oficiais. O livro do Êxodo adiciona a dimensão existencial ao culto, ou seja, todas as pessoas recém-libertas (“um reino sacerdotal e uma nação santa” [Êx 19.6]) tornam-se, de um modo ou de outro, sacerdotes e, assim, toda a vida se torna um culto ou um “serviço a Deus”.¹²²

Ao se observar o culto presente no exílio babilônico, será proposta a terminologia de “culto alternativo”. Tal proposta está baseada em questionamentos sobre a legitimidade do culto em terra estrangeira ou a autoridade sacramental para tal ato.¹²³ Levando-se em conta também a impossibilidade da realização do sacrifício, bem como todo o trauma da deportação e a compreensão de que Javé seria um Deus fraco ou menor perante os deuses babilônios.

¹¹⁹ Será utilizada a expressão “culto alternativo” para se referir às práticas e rituais das pessoas exiladas, uma vez que não possuíam mais o Templo de Jerusalém para a realização do culto sacrificial.

¹²⁰ GERSTENBERGER, Erhard S. Poesia cultural no antigo Israel: hinos, súplicas e instruções em seus contextos vivenciais. In: GERSTENBERGER, Erhard S.; ROSSI, Luiz A. *Salmos: experiência de Deus na vida do povo*. 2. ed. revisada. Santo André: Academia Cristã, 2015. p. 14.

¹²¹ Acerca da problemática da interpretação existencial, ver: WOLFF, Hans Walter. *Das Alte Testament und das Problem der existentiellen Interpretation*. *Evangelische Theologie*, n. 23, 1-2, 1963, p. 1-17.

¹²² SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento*. 2. Temas e leituras. Trad.: Renato A. Pezenti. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 208s.

¹²³ Para uma melhor compreensão da dimensão ética do culto no livro de Isaías, ver: HROBON, Bohdan. *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah*. *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2010. p. 7-36.

2.4.2 A Babilônia: influências religiosas

Já em 1904, Hermann Gunkel publicou o livro *Israel und Babylonien*,¹²⁴ no qual abordou as influências da religião babilônica sobre a religião israelita. Desde a publicação de Gunkel, muito se tem discutido sobre os impactos ou confronto teológico entre babilônios e israelitas. Para abordar a temática do culto alternativo no exílio, serão observados os aspectos que influenciaram nesse “confronto” de pensamentos teológicos.

Famosa por seus jardins suspensos e pelo portal de Ishtar, a Babilônia tornou-se a capital do império, mas também um importante centro cultural e religioso, situada nas margens do rio Eufrates, com as suas terras férteis, monumentos impressionantes para a Antiguidade e com grande potencial de comércio. A cidade da Babilônia desenvolveu uma população extremamente sofisticada, ou seja, pessoas situadas em um contexto urbano que buscavam desenvolver técnicas de educação, arte, ciências e arquitetura. A religião, assim como em quase todos os povos da Antiguidade, desempenha um papel importante para a formação da sociedade e a perpetuação do poder. Os israelitas foram exilados na Babilônia e tiveram contato com uma cultura e religiosidade diferente. Quais são as origens da religião babilônica? Que influência a religião babilônica exerceu sobre os israelitas exilados e as israelitas exiladas? Javé foi um Deus fraco?

A religião babilônica é a mais antiga e melhor forma conhecida de descrever uma mistura de cultos locais e cultos naturais.¹²⁵ Em seus primórdios, a religião babilônica tinha suas bases – assim como praticamente todas as sociedades primitivas – em atribuir a vida aos fenômenos naturais: as árvores, as rochas, as plantas; bem como aos eventos naturais: trovões, chuva, vento; e, naturalmente, aos grandes luzeiros (Sol e Lua) e estrelas; havia inúmeras invocações de espíritos. O resultado de todos esses fenômenos citados anteriormente consiste, preponderantemente, em cultos dedicados ao Sol, Lua e água, e para os demais fenômenos naturais, trovões, chuva, vento etc.¹²⁶

¹²⁴ GUNKEL, Hermann. *Israel und Babylonien: der Einfluss Babyioniens auf die israelitische Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903. p. 1ss.

¹²⁵ Para aprofundamento, ver: LINSSEN, Marc J. H. *The cults of Uruk and Babylon: the temple ritual as evidence for Hellenistic cult practices*. Leiden; Boston: Brill, 2004. p. 23ss.

¹²⁶ TOORN, K. van der. *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life*. (Studies in the history and culture of the Ancient Near East). Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996. p. 42ss.; POZZER, Katia Maria Paim. Das palavras e das coisas: estudo da vida cotidiana na Babilônia antiga. In: *XXIV Simpósio Nacional de História*. (Associação Nacional de História – ANPUH). São Leopoldo: Unisinos, 2007. p. 4s.

2.4.3 Lamentações

Um dos grandes diferenciais do ser humano é a capacidade de expressar as suas emoções, sejam elas boas ou ruins, por meio de palavras ou atitudes. As lamentações são parte determinante na vida de todos os seres humanos.¹²⁷ Há momentos de extrema tristeza no decorrer da vida, uma das formas de apaziguar ou reestabelecer o bem-estar é lamentar. O lamento consiste em elaborar em palavras os sentimentos de sofrimento. Com a elaboração, parte dos problemas já é resolvida. Quando se trata de lamentos no âmbito teológico, o receptor e o doador da ajuda, em favor do suplicante, é o próprio Deus. Para compreender as temáticas teológicas do período do exílio babilônico, é de suma importância abordar o gênero de lamentações.¹²⁸

A época de surgimento do livro de Lamentações pressupõe a conquista de Jerusalém, isso é verificado a partir da ocasião e do objeto presente nos cânticos. Por um lado, é provável que os cânticos tenham surgido após o ano de 587 a.C., contudo, não é possível fixar uma data com mais precisão. Por outro lado, é correto afirmar que os cânticos 2 e 4, e às vezes o 5, foram compostos por uma testemunha ocular dos fatos, isso antes da ascensão de Ciro, por volta 538 a.C. Para Gottwald, foi durante o exílio babilônico que os cânticos de lamentação tiveram origem; Sellin afirma que os cânticos 1; 2 e 4 são advindos do exílio, enquanto o 3 e 5 são de origem de Jerusalém ou da Palestina; Rudolph e Weiser afirmam que todos os cânticos têm origem na Palestina. Ainda faltam indícios seguros para as hipóteses elencadas. Sendo assim, a questão da origem dos cânticos de lamentação permanece em aberto.¹²⁹ Resta questionar: Quais são os conteúdos teológicos dos cânticos de lamento? Como eles influenciaram a teologia israelita no exílio babilônico?

Para Sicre, o livro das Lamentações retrata um período bem determinado, assim afirma que: “Passamos aos primeiros anos do século VI. A queda de Jerusalém, o desaparecimento da monarquia, o incêndio do templo e de suas muralhas, o exílio, foram acontecimentos por demais trágicos, para que não deixassem profundas marcas nos contemporâneos desses fatos”.¹³⁰ Para

¹²⁷ Para aprofundamento, ver: WOLFF, Hans Walter. Der Aufruf zur Volksklage. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 76, Issue 1, 1964, p. 48-56.

¹²⁸ Para questões teológicas, ver: SCHMID, Konrad. *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. p. 236.

¹²⁹ SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento*: volumes 1 e 2. Trad.: Mateus Rocha. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2012. p. 413.

¹³⁰ SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3. ed. Trad.: Wagner de O. Brandão. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 311s.

peessoas que passam por determinados traumas, uma das formas de elaborar a sua dor está justamente no lamento. Por vezes, lamentar determinada situação é muito terapêutico, pois ajuda a reorganizar a dor sentida e, ao mesmo tempo, fornece uma assimilação e superação do trauma.

Na liturgia das sinagogas, as Lamentações são cantadas no 9º dia do mês de Av (julho/agosto) com a finalidade de rememorar a primeira e segunda destruição do Templo de Jerusalém. Nas Lamentações há um fio condutor, o qual marca os eventos dentro de certa lógica organizacional: Javé é quem causa a catástrofe, assim as Lamentações insistem na ira de Deus que emana contra o povo pecador. Há duas consequências: 1) Se Deus é o autor da catástrofe, não se reconhece que ele seja incapaz de defender a sua cidade e o seu Templo contra os inimigos; 2) Se Deus é o autor da catástrofe, então ele próprio pode reverter tal questão. Por esses motivos, as Lamentações consistem em pedidos para que Deus desista da sua ira.¹³¹

2.4.4 Salmos de lamentação

Em diversos povos, como no Egito, na Mesopotâmia, na Fenícia, encontram-se inúmeros cantos, hinos, salmos e orações. O Antigo Testamento possui uma grande coleção de salmos. Com a poesia, muitas vezes, se diz aquilo que simples palavras não podem expressar. Cada palavra em uma poesia carrega significados que a transpassam e que devem ser interpretados. A poesia hebraica é um capítulo à parte no Antigo Testamento, sua beleza estética e de conteúdos proporciona uma imersão em vários gêneros textuais.¹³² Embora, lamentavelmente, muito da beleza da poesia hebraica se perde nas traduções para língua portuguesa. É nítido que o saltério expressa, por meio de poesias, cânticos e orações, a fé de Israel. Dentre os 150 salmos, há resquícios de lamentos.

Com frequência, os salmos de lamentação ocorrem ao lado de hinos. É muito provável que, tais cânticos de lamentação, estavam ambientados no culto. Do mesmo modo, sua gênese pode estar ligada com a invocação cultural: “Sede benigno para comigo, ó Javé”. Observa-se que, em um primeiro momento, trata-se de um lamento cultural, expresso por meio de uma

¹³¹ SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento*. 1. Introdução. Trad.: Silvana C. Leite. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 156-59.

¹³² Para aprofundamento da temática da composição das lamentações, ver: MILLARD, Matthias. *Die Komposition des Psalters: ein formgeschichtlicher Ansatz*. (Forschungen zum Alten Testament; 9). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994. p. 89-106.

lamentação coletiva. Os pedidos e lamentos comunitários desempenham um papel fundamental em momentos de calamidade e de pesar (cf. 1Rs 8.33ss; 21.9ss; Jr 36.1ss). Ainda é possível identificar que alguns cânticos de lamentação individual têm suas origens no contexto do culto. Por fim, um uso dos cânticos cultuais de lamentação se refere àqueles momentos em que o indivíduo busca receber um oráculo, seja por um sacerdote ou por um profeta cultural (Sl 60.8-10).¹³³

A estrutura dos salmos de lamento permite que algumas características sejam destacadas. Werner H. Schmidt observa que o lamento conta com três elementos essenciais: invocação, lamento e súplica. Junto com esses elementos, outros subsídios estruturais são agrupados. Contudo, uma sequência rigorosa não pode ser obtida. Assim, Werner H. Schmidt propõe a seguinte estrutura para o lamento:

1. *Invocação* de Deus (Sl 74.1; 22.1; 130.1);
 - a) Alusão à atuação salvífica (74.2; cf. 44.2-4; 85.2-4; Is 51.9s.);
2. *Lamento* ou queixa (Sl 79.10; 115.2; 13.2);
 - b) Protesto de inocência (17.3);
 - c) Declaração de confiança (74.12; 13.6; 28.7; 71.6);
3. *Súplica* (126.4; cf. 80.15; 51.12s);
 - d) Promessa de ação de graças pela salvação (79.13; 7.17);
 - e) Certeza da salvação (seguida por um oráculo de salvação).¹³⁴

Os lamentos por Sião¹³⁵ assumem um papel importante. No princípio, as lamentações ocorriam em momentos de catástrofes ou em emergências especiais. A destruição de Jerusalém pelos babilônios provocou um culto regular de lamentação, que foi celebrado no Templo destruído. O livro de Lamentações e alguns salmos demonstram as canções e orações dessas celebrações. Existem textos orientais paralelos, os quais demonstram que era comum o lamento

¹³³ SELLIN; FOHRER, 2012, p. 367.

¹³⁴ SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 5. ed. Trad.: Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2013. p. 296s.

¹³⁵ Para um panorama da restauração de Sião, ver: O'CONNELL, Robert H. *Concentricity and Continuity: The Literary Structure of Isaiah*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 188. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. p. 149-214.

em locais que haviam sido destruídos, principalmente em Ur. Nos escombros do Templo destruído que o luto começou (cf. Lm 2.1ss).¹³⁶

2.4.5 Salmo 137: um grito de saudade

Certamente, dentre os salmos de lamento, o mais lembrado é o Sl 137. Tal salmo inspirou diversos hinos e músicas¹³⁷ ao longo dos séculos. No Sl 137, encontram-se elementos importantes e interessantes, eles revelam certos aspectos da vida das pessoas exiladas e, assim, fornecem algumas pistas para analisar o culto alternativo durante o exílio babilônico. Muitas emoções expressas nesse salmo demonstram as múltiplas formas com que o povo se dirige a Deus. O Sl 137 é um texto de lamento e tristeza, contudo, ele também carrega elementos de recordações e esperança. A memória das pessoas é ativada/despertada, o que proporciona esperança para resistir a determinada situação. Ao abordar o salmo, não será feito nenhum estudo exegético, antes serão apresentadas a estrutura e brevemente seus principais conteúdos relativos ao culto alternativo. A seguir, verificar-se-á uma estrutura para o salmo. O lamento já está presente no início do salmo, não há uma invocação:

<p>v. 1: Às margens dos rios da Babilônia, nós nos assentávamos e chorávamos, lembrando-nos de Sião.</p> <p>v. 2: Nos salgueiros que lá havia, pendurávamos as nossas harpas,</p>	<p>Descrição da situação <i>in loco</i></p>	<p>Lamento</p>
<p>v. 3: pois aqueles que nos levaram cativos nos pediam canções, e os nossos opressores, que fôssemos alegres, dizendo:</p> <p>Entoai-nos algum dos cânticos de Sião.</p>	<p>Queixa contra os opressores</p>	

¹³⁶ KRAUS, 1962, p. 262s.

¹³⁷ Por exemplo, a música “Rivers of Babylon” (1978), composta por Brent Dowe, Frank Farian, George Reyam, Trevor McNaughton e interpretada por Boney M. Experience.

v. 4: Como, porém, haveríamos de entoar o canto do Senhor em terra estranha?	Protesto	
v. 5: Se eu de ti me esquecer, ó Jerusalém, que se resseque a minha mão direita. v. 6: Apegue-se-me a língua ao paladar, se me não lembrar de ti, se não preferir eu Jerusalém à minha maior alegria.	Manifestação de confiança	Protesto
v. 7: Contra os filhos de Edom, lembra-te, Senhor, do dia de Jerusalém, pois diziam: Arrasai, arrasai-a, até aos fundamentos.	Maldição contra Edom	Maldições
v. 8: Filha da Babilônia, que hás de ser destruída, feliz aquele que te der o pago do mal que nos fizeste. v. 9: Feliz aquele que pegar teus filhos e esmagá-los contra a pedra.	Maldição contra a Babilônia	

Quanto às origens do salmo, ele é, diretamente e rapidamente, associado com as pessoas comentadoras e autoras que passaram pela experiência da deportação e dos anos vividos no cativeiro babilônico, ao contrário dos populares salmos de lamento (Sl 74; 79) e do livro de Lamentações, nos quais já se encontram os argumentos teológicos para as causas do evento de 587 a.C. No Sl 137, não se encontram reflexões das causas da deportação, por esta razão, os e as exegetas tendem a localizar esse salmo a uma distância temporal menor da destruição de Jerusalém e explicam-no como sendo uma primeira reação “à sombra do trauma”. Outras pessoas que pesquisam já interpretam o material como um reflexo típico do exílio, seja como uma manifestação de resistência, ou como um sinal de luto religioso pela situação vivencial.¹³⁸

Kraus é enfático, ao afirmar que o primeiro verso do Sl 137 não é somente uma descrição lírica da situação, mas referências concretas do local do culto no exílio. Javé se fez

¹³⁸ HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich; BALTZER, Klaus. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*. Translation: Linda M. Maloney. Minneapolis, MN: Fortress, 2011. p. 513.

presente em um campo à beira do rio Kebar para o profeta Ezequiel (Ez 1.3), assim pode-se observar que a manifestação de Javé ocorre também fora do Templo de Jerusalém. Tais reuniões nos “rios da Babilônia” têm por característica o lamento de Sião. Com o profeta Ezequiel, sabe-se que os anciãos se reuniam (Ez 8.1; 14.1; 20.1) e novas formas de culto foram sendo buscadas. Contudo, deve-se destacar que as pessoas exiladas não tinham o espaço para o culto, ou seja, o Templo. Com a impossibilidade de realizar o sacrifício a Javé, grande parte da liturgia do culto teve que ser suprimida, bem como as garantias de salvação pós-sacrifício. Todas as intenções tiveram que adquirir um caráter espiritual. Os grupos de pessoas exiladas passaram a se reunir nas casas e o *shabbat* tornou-se de suma importância. Com a impossibilidade de prestar o culto no Templo de Jerusalém, as pessoas exiladas voltaram seus esforços teológicos para os textos sagrados. Houve uma mudança: dos grandiosos atos litúrgicos de sacrifício, passou-se a uma vida comunitária focada nos escritos sagrados. Além disso, as orações, com ênfase especial às orações de súplica e penitência, passaram a fazer parte da vida das pessoas exiladas. Portanto, é provável que a adoração a Javé ocupou dois lugares: “a beira dos rios da Babilônia” e as reuniões domésticas durante o *shabbat*. A hipótese de que, já nesse período, houvesse sinagogas é pouco provável; já o sábado e a circuncisão tornaram-se atos confessionais. Além disso, o ato de “jejuar” durante as lamentações tornou-se cada vez mais importante e o faziam na direção de Jerusalém (1Rs 8.48; Dn 6.10). O serviço (culto alternativo) proporcionou às pessoas exiladas a força necessária para superar as dificuldades e permanecer fiel a Javé, mesmo estando em um país impuro.¹³⁹

As águas do país estrangeiro não devem ter servido somente para a lamentação, mas também para abluções culturais. O rito de lamentação e pranto (Lm 2.10s.18ss.; 3.48ss.) não se refere a uma recordação qualquer, antes caracteriza-se por se tratar da lamentação cultural da comunidade. Os instrumentos musicais citados no Sl 137, que faziam a comunidade cantar alegremente, agora estavam mudos. No próprio Sl 137, é questionado como os israelitas exilados e as israelitas exiladas poderiam prestar culto (v. 4). É provável que as pessoas exiladas se reunissem nas casas e essas reuniões tinham dois fins: 1) Lamentar pela destruição de Jerusalém e pedir que a sorte das pessoas exiladas mudasse radicalmente; 2) Aguardar insistentemente uma proclamação profética que anunciará o futuro.¹⁴⁰

O Sl 137 apresenta dois paradigmas importantes para a temática do culto alternativo:

1) Apresenta uma liturgia de lamento comunitário, demonstrando que a comunidade, mesmo

¹³⁹ KRAUS, 1962, p. 265s.

¹⁴⁰ KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos*. v. 2. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998. p. 740s.

sem o Templo de Jerusalém, se reunia; 2) O lamento – seja individual ou comunitário – e a exposição pública assumem dois lados. O primeiro: o lamento tem por finalidade obter uma resposta de Javé (por meio de um oráculo) para a situação dramática que o indivíduo ou a comunidade se encontrava. O segundo: na exposição do lamento no ato cultural, o indivíduo reelabora internamente o trauma do exílio e cria uma esperança resiliente, a qual fortifica a sua fé em Javé.

2.4.6 Resumo

O culto alternativo durante o exílio babilônico tem as suas raízes no culto do Templo de Jerusalém. Com a destruição da cidade de Davi e as deportações, houve a necessidade de que o culto fosse repensado. As pessoas exiladas levaram nas suas “bagagens religiosas” importantes elementos, os quais possibilitaram que a fé em Javé fosse conservada. Elementos como os sacrifícios deram lugar aos lamentos comunitários e individuais. Houve a percepção de que Javé não estava limitado ao Templo de Jerusalém. O sábado tornou-se um dia de resistência e um espaço propício para desenvolver a teologia. Portanto, apesar dos sofrimentos, decorrentes da condição de serem pessoas exiladas, esse período foi muito produtivo para a teologia, tanto que se tornou um marco na religião israelita.

2.5 Oráculos de salvação no Dêutero-Isaías

O sagrado sempre provocou fascínio na humanidade. Um contato com a divindade era algo desejado, principalmente em momentos de desgraça. A ajuda divina, a qual poderia solucionar o problema de forma rápida, era um dos desejos das pessoas. No contexto das lamentações individuais, surgiram os oráculos de salvação. Nos oráculos de salvação, pode-se observar que: eles assumem o sentido da salvação iminente e concreta. Na medida em que Javé se manifesta, por meio dos oráculos de salvação, reforçando a promessa de salvação, os indivíduos ou a comunidade desenvolvem esperança. A certeza de que Javé os ouviu, provoca nas pessoas exiladas uma esperança escatológica, a qual permite ler os eventos históricos em decurso na ótica da salvação proposta por Javé.

A esperança é um elemento fundamental para a fé, principalmente para pessoas que viveram em situação de exílio. Para compreender a temática, é necessário analisar o surgimento do gênero dos oráculos de salvação. A seguir, serão verificadas as funções dos oráculos de salvação no Antigo Testamento, o contexto em que surgem, as funções que adquiriram, a estrutura e como ocorrem no Dêutero-Isaías.¹⁴¹

2.5.1 Oráculos de salvação no Antigo Testamento

O gênero do oráculo de salvação não está restrito à Bíblia Hebraica.¹⁴² O oráculo de salvação é um gênero comum na Antiguidade, contudo, os oráculos de salvação presentes no Antigo Testamento passaram por um longo processo de “adaptação”, dos quais, em especial, a profecia utilizou para anunciar a palavra de Javé para os israelitas exilados e as israelitas exiladas. Na história da pesquisa exegética sobre os profetas, observa-se que a temática dos oráculos de salvação passa de um conteúdo “não genuíno”, ou seja, advindo de fora da Bíblia, para um conteúdo “genuíno” – com características que os diferem.

Antes de observar com mais atenção os oráculos de salvação, é necessário diferenciá-los dos demais tipos de oráculos presentes no Antigo Testamento. Encontram-se diversos “oráculos de julgamento”, os quais são achados em uma determinada parte da história de Israel. Já os oráculos de salvação são encontrados durante toda a história.¹⁴³ Uma pré-história dos oráculos de salvação inicia com as promessas feitas aos patriarcas e continuam, principalmente, nos mais antigos relatos da história de Israel. Tal período se estende até a literatura apocalíptica. Já os oráculos de julgamento estão restritos a um período bem particular da história de Israel, as fases individuais de atuação dos profetas, principalmente de Amós até Ezequiel. Em outras palavras, os oráculos de julgamento são vinculados com um indivíduo bem definido, nesse caso os profetas. Pode-se afirmar que: a situação dos oráculos de salvação é bem diferente no período

¹⁴¹ Para questões da composição do livro de Isaías, ver: RENDTORFF, Rolf. Zur Komposition des Buches Jesaja. *Vetus Testamentum*, XXXIV, 3, 1984. p. 294-320; MICHEL, Diethelm. Deuterjesaja. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981. p. 510-30; MCCANN, J. Clinton. The Book of Isaiah—Theses and Hypotheses. *Biblical Theology Bulletin*, vol. 33, no. 3, Aug. 2003, p. 88-94; BRUEGGEMANN, Walter. Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition. *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 29, 1984, p. 89-107.

¹⁴² Para um panorama da temática nos livros de Isaías e Salmos, ver: SCHROEDER, Christoph O. *History, Justice, and the Agency of God: A Hermeneutical and Exegetical Investigation on Isaiah and Psalms*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000. p. 82-9.

¹⁴³ Para aprofundamento, ver: WEYDE, Karl William. *Prophecy and Teaching: Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000. p. 72-81.

da profecia, há muitos oráculos salvíficos – no período entre o Dêutero-Isaías e o final do cânon profético – que são anônimos. Esses oráculos anônimos foram adicionados ou inseridos, de forma individual ou em pequenas coleções, aos livros proféticos, por meio dos quais foram transmitidos. A promessa da bênção foi unida com a promessa da terra, continuada de diversas formas e, então, foi unida com a proclamação de libertação no Dêutero-Isaías e em outras partes.¹⁴⁴

Portanto, os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías são frutos de um longo processo de apropriação de estruturas textuais presentes no mundo antigo, nos quais os conteúdos e as intencionalidades específicas foram adicionados, assim compõe-se o oráculo de salvação profético. A seguir, verificar-se-á como se encontram resquícios das promessas de salvação feitas aos patriarcas nos oráculos de salvação do Dêutero-Isaías.

2.5.2 Promessas de salvação aos patriarcas

Como afirmado anteriormente, os oráculos de salvação não estão restritos ao Dêutero-Isaías, sendo presentes em vários lugares na Bíblia Hebraica e eram comuns no mundo antigo. Todavia, pode-se observar que há uma evolução na história da tradição do gênero de oráculos. A seguir, serão verificadas as formas em que os oráculos de salvação ocorrem no período dos patriarcas e quais são as suas características importantes.¹⁴⁵

Os oráculos relacionados com os patriarcas pertencem à forma de sociedade definida pela família ou tribo. Deve-se destacar que as promessas individuais possuem sua própria história de tradição dentro da história da tradição patriarcal, e ainda essas tradições continuam paralelamente a outras. Para exemplificar, a promessa de multiplicar o povo, da forma simples “multiplicarei sobremodo a tua descendência” (Gn 16.10), passando pela formulação “de ti farei uma grande nação” (Gn 12.2), e foi intensificada para “numerosas nações” (Gn 17.4). As promessas de salvação possuem uma rica história, até os oráculos de salvação do período pós-exílico. A promessa de novos pastos, como libertação dos problemas típicos dos povos nômades, evoluiu para a promessa da posse da terra e, em seguida, conecta-se com a promessa

¹⁴⁴ WESTERMANN, Claus. *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. Translation: Keith Crim. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991. p. 12s.; WESTERMANN, Claus. Oracles of Salvation. In: GORDON, Robert P. *“The place is too small for us”*: The Israelite prophets in recent scholarship. Sources for Biblical and Theological Study 5. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995. p. 98-104.

¹⁴⁵ Para aprofundamento, ver: CRÜSEMANN, Frank. *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen*: Die neue Sicht der christlichen Bibel. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015. p. 200-4.

de libertação do Egito. De forma modificada, é possível encontrar promessas de volta para a “terra que prometi a seus pais”. A promessa do nascimento de um filho evolui para a promessa do nascimento do messias.¹⁴⁶ A promessa de multiplicar a nação é, novamente, encontrada junto à promessa de libertação do exílio.¹⁴⁷

A partir do livro do Êxodo, os atos de Deus estão diretamente direcionados ao coletivo, e isso é expresso na diferença das promessas contidas em Gênesis 12-50 e daquelas dadas posteriormente. As promessas aos indivíduos só se tornam novamente importantes quando ocorre o assentamento na terra. No princípio dos atos de Deus destinados ao grupo, encontra-se a promessa que tem significado para toda a história: a promessa da libertação do Egito (Êx 3.6-8). Tal significado pode ser constatado no chamado “credo histórico” (Dt 26.5-9) – significado enfatizado por Gerhard von Rad. O significado dessa promessa não se limita à única experiência de libertação. Antes, a promessa inclui também uma sequência de eventos: angústia, clamor a Deus, o ouvir de Deus e o conceder de sua promessa e a libertação. Essa sequência preservou a força dessa distinta tradição até além do exílio. Assim, a concepção de que o Deus de Israel é aquele que salva permeou toda a história de Israel e cuja atividade foi experimentada na sequência de eventos de angústia, promessa e libertação. Uma observação adiante pode ser feita a partir do Dêutero-Isaías, no qual um novo êxodo é anunciado e um afastamento da escravidão. Desse modo, pode-se perceber que a promessa tem significado determinante para toda a história de Israel.¹⁴⁸

As promessas dadas aos patriarcas passaram por um processo de evolução: do individual para o coletivo. O povo de Israel compreendeu que Javé atua na história por meio das suas promessas salvíficas e as transforma com o passar do tempo. Assim, pode-se ver que, nos oráculos de salvação do Dêutero-Isaías, as memórias religiosas das antigas promessas são reativadas, tendo por finalidade convencer a pessoa suplicante que, de fato, tratava-se de um verdadeiro oráculo de Javé e que este tinha validade salvífica. Uma vez constatado que as promessas aos patriarcas passaram por um processo de “crescimento”, seja em conteúdo ou em destinatário, deve-se questionar: qual o contexto em que os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías surgiram? A seguir, será apresentada a nova situação em que as pessoas exiladas se encontravam e como esse contexto específico corroborou com os oráculos de salvação.

¹⁴⁶ Para aprofundamento da temática da paz messiânica no livro de Isaías, ver: OTTO, Eckart. *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient*: Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1999. p. 121-51.

¹⁴⁷ WESTERMANN, 1991, p. 21.

¹⁴⁸ WESTERMANN, 1991, p. 22.

2.5.3 O contexto do oráculo de salvação

Como enfatizado anteriormente, as pessoas exiladas estavam em terra estrangeira e sem a possibilidade de realizar o sacrifício a Javé no Templo de Jerusalém. A dor, o trauma das deportações e o luto pela perda do local de culto, marcaram profundamente os israelitas. As elaborações teológicas do trauma do exílio foram sentidas e vivenciadas de forma muito intensa. Os lamentos comunitários foram uma das formas que as pessoas exiladas encontraram, a fim de compreender teologicamente a situação. Por um lado, parecia que o Deus de Israel havia perdido e que os deuses babilônicos eram mais poderosos. Certamente, a fé foi abalada e o lamento tomou conta das pessoas. Por outro lado, o lamento assumiu uma função terapêutica, pois, nos momentos do culto alternativo, as respostas de Javé, por meio dos oráculos de salvação, animavam a comunidade de pessoas exiladas, e fizeram com que as esperanças fossem renovadas. A seguir, será analisado o lugar dos oráculos de salvação na profecia do Dêutero-Isaías.

O Dêutero-Isaías¹⁴⁹ é um dos livros mais consoladores do Antigo Testamento, a emotividade e as poesias¹⁵⁰ marcam e concedem destaque para essa literatura. Por um longo período, a relação entre Javé e o povo foi mediada pelos sacerdotes, sendo assim, havia uma *relação*. Com a ascensão do Império Babilônico e com as conseqüentes deportações, Javé, aparentemente, havia se calado. O silêncio de Javé frente à destruição do “povo escolhido”¹⁵¹ desencadeou o desespero e a esperança se esvaiu. Contudo, as pessoas exiladas precisavam ter suas memórias religiosas reativadas. Para tanto, se reuniam em torno de atividades comuns.¹⁵² O silenciar de Javé, ou a sua aparente derrota, fez com que as pessoas exiladas se reunissem

¹⁴⁹ Ver: ALBERTZ, Rainer. *Geschichte und Theologie: Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. p. 239-55.

¹⁵⁰ Para um aprofundamento nas questões de sintaxe e poesia, ver: OOSTING, Reinoud. *The Role of Zion/Jerusalem in Isaiah 40–55: A Corpus-Linguistic Approach*. Studia Semitica Neerlandica. Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 7-10; HEFFELFINGER, Katie M. *I Am Large, I Contain Multitudes: Lyric Cohesion and Conflict in Second Isaiah*. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 1-81.

¹⁵¹ Para mais informações, ver: GUSSO, Antônio Renato. Eleição no Antigo Testamento. *Via Teológica*, Curitiba: Seminário Teológico Batista do Paraná, v. 1, n. 1, 2000. p. 27-36; LIWAK, Rüdiger. *Israel in der altorientalischen Welt: Gesammelte Studien zur Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Band 444. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013. p. 235-59.

¹⁵² Para uma análise comparativa, a tese doutoral de Scheila R. Janke é importante: JANKE, Scheila Roberta. *Die Religiosität der Pommern in Brasilien: eine Studie zu den pommerschen Einwanderern und deren Nachkommen im 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2019. p. 193ss.; 319ss.; A tese doutoral de Haidi Drebes analisa aspectos da esperança na obra de Frida Kahlo: DREBES, Haidi. *A expressão da espiritualidade na obra pictórica de Frida Kahlo no horizonte da teologia da cultura de Paul Tillich*. Tese de Doutorado. Faculdades EST: São Leopoldo, 2005. p. 104s.

para lamentar. Das reuniões domésticas surgiu o culto alternativo, visto que não havia a possibilidade de se officiar o culto no Templo de Jerusalém, pois ele havia sido destruído.

Von Waldow não tem dúvidas ao afirmar que o “oráculo de salvação é um gênero do culto” (tradução nossa).¹⁵³ Para o autor, o contexto em que tais textos surgiram está intrinsicamente ligado com uma ação cultural. O ponto de partida, para se determinar o contexto dos oráculos de salvação, certamente são as lamentações. Em que contexto os oráculos de salvação surgiram: cultos privados ou em cultos comunitários? É difícil situar com precisão o contexto em que os oráculos surgiram, porém pode-se chegar a hipóteses muito satisfatórias. A seguir, analisar-se-á os dois principais contextos dos oráculos de salvação.

2.5.4 Os cultos privados

Independentemente da ação de poderes subjugadores, nesse caso a Babilônia, a religiosidade do povo não pôde ser contida. Verifica-se que, dentre as pessoas exiladas, houve um certo esquecimento ou anestesia, acompanhado por um silêncio de Javé. O silêncio do Deus de Israel foi fator determinante para o surgimento de, por assim dizer, uma “religiosidade alternativa” durante o exílio babilônico. O judaísmo posterior herdou três elementos importantes, que foram desenvolvidos no exílio: o *shabbat*,¹⁵⁴ a circuncisão e a sinagoga. Os três elementos estavam ligados ao processo de “adaptar” a religião ao novo contexto. A necessidade de adaptação é, em si, uma força de esperança. Os israelitas não negaram as suas origens, antes fizeram das memórias coletivas a história de Israel.¹⁵⁵

Mowinckel, já em seu tempo, quis deixar claro que os salmos (individuais) de lamento são vinculados com o culto. O contexto vivencial trata-se, pois, de um culto privado. Um indivíduo, o qual passa por uma situação de apuros particular, ou seja, que lhe causa uma preocupação pessoalmente, vai até o santuário e, em estado de lamentação, apresenta a sua reclamação e faz um pedido de ajuda para uma emergência especial, e recebe, através da pessoa ou membro da equipe que conduz o culto, um oráculo. Posteriormente, como conclusão, as orações expressam a “certeza da audição” ou a ação de graças. O oráculo de salvação, que em

¹⁵³ WALDOW, 1953, p. 73: „Das Heilsorakel ist eine kultische Gattung“.

¹⁵⁴ Para um aprofundamento do *shabbat*, ver: WAGNER, Volker. *Profanität und Sakralisierung im Alten Testament*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Band 351. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005. p. 12-121.

¹⁵⁵ Ver: ELBOGEN, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2. Nachdr. der 3., verb. Aufl. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1995. p. 111ss.

tal liturgia¹⁵⁶ é a resposta de Deus, interrompe a voz da oração em um ponto crucial, não sendo mais incluída nas orações do saltério. Contudo, ainda pode ser percebido isso na mudança do estado de humor do indivíduo, compreensível logo após o anúncio do oráculo. Assim, torna-se perceptível que o oráculo de salvação tem seu lugar claro como expressão da resposta de Deus ao lamento. No quadro a seguir, partindo de três salmos, esse esquema pode ser percebido:

	SI 6	SI 28	SI 56
Lamento	v. 1-8	v. 1-5	v. 2-10
Oráculo	v. 8+9	v. 5+6	v. 10+11
Certeza da audição (ou ação de graças)	v. 9-11	v. 6-9	v. 11-14 ¹⁵⁷

Constata-se que, o salmo de lamentação¹⁵⁸ individual, é um dos gêneros mais comuns encontrados no saltério. Cerca de cinquenta salmos pertencem a esse gênero, além de diversos outros salmos inseridos em livros do Antigo Testamento. Contudo, o elevado número de salmos de lamentação individual não significa que sejam os mais importantes. O elevado número pode ser explicado a partir do contexto em que o saltério se originou, no qual a identidade do povo israelita foi colocada à prova. Tal situação em particular deve ser levada em conta pelo grande número de reclamações feitas por indivíduos no saltério. Além disso, os conteúdos também devem ser observados. É importante notar que o Antigo Testamento registra a oração¹⁵⁹ pessoal do indivíduo a partir de suas experiências no cotidiano e lhe concede grande peso. Todos os salmos de lamento apresentam a *dor* e o *sofrimento* como elementos comuns.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Para um aprofundamento da compreensão da liturgia presente em Dêutero-Isaías, ver: HÖFFKEN, P. Deutero-Jesaja als ein 'liturgisches Drama'. *Bibliotheca Orientalis*, Vol. 57, Issue 5-6 (September-december), 2000, p. 509-14.

¹⁵⁷ WALDOW, 1953, p. 73s.

¹⁵⁸ Para um panorama do desenvolvimento dos salmos hebraicos, ver: NÖMMIK, Urmas. Zwischen Lob und Klage. Anmerkungen zur Entwicklung der hebräischen Psalm. In: MTATA, Kenneth; NIEBUHR, Karl-Wilhelm; ROSE, Miriam (Hrg.). *Das Lied des Herrn in der Fremde singen: Psalmen in zeitgenössischer lutherischer Interpretation*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015. p. 101ss.

¹⁵⁹ Para aprofundamento dos aspectos essenciais da oração em Israel, ver: JANOWSKI, Bernd. Hymnen und Gebete in Israel und in seiner Umwelt: Komparatistische Aspekte. *Die Welt des Orients*, Volume 49, Issue 1, 2019, p. 61-80.

¹⁶⁰ WESTERMANN, Claus. *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. p. 53s.

2.5.5 Os encontros comunitários de lamentação

O silêncio de Javé e a situação de exílio causou uma profunda tristeza, o lamento¹⁶¹ foi uma das formas com que as pessoas exiladas lidaram com o sofrimento. Aqui, entra-se em um campo subjetivo da compreensão do sofrimento humano: a dor do exílio não pôde ser expressa de maneira lógica ou ser sistematicamente organizada. Antes, tal dor ligou-se, individual e comunitariamente, às memórias religiosas que as pessoas exiladas carregavam. Neste sentido, Pixley afirma que: “A colônia de israelitas que viviam (sic) na Babilônia não deixaram (sic) de sonhar com seu regresso a Jerusalém. Seus sentimentos de nostalgia se recolhem belamente no triste canto do Salmo 137”.¹⁶²

Na Bíblia Hebraica, não se encontra uma concepção de individualidade sem um coletivo. O indivíduo está sempre envolvido em referências físicas, pessoais, sociais e transcendentais. Essa visão multidimensional do ser humano também abrange a dimensão religiosa-transcendental. A dimensão religiosa-transcendental não é analisada como algo adicional, mas está contida no núcleo da imagem do ser humano a partir do Antigo Testamento. O ser humano é visto como uma unidade. Os “conceitos constelativos de pessoa” tentam levar isso em conta. Deste modo, o ser humano é concebido como um constelativo, ou seja, uma totalidade composta de partes individuais; também, deve-se considerar que vida humana significa envolvimento em contextos ou papéis sociais. O envolvimento em um coletivo é expresso nos salmos e, da mesma forma, nas lamentações. Assim, nos salmos e lamentações são parcialmente projetadas as vozes individuais e coletivas.¹⁶³

Os cânticos comunitários de lamentação, bem como os lamentos individuais, são a “linguagem da fé”. A verdadeira preocupação teológica das lamentações consiste em superar a falta de crença ou a crise de fé. A partir do Antigo Testamento e de Javé, não se pode separar a realidade religiosa e a vida das pessoas. Alguns autores e algumas autoras enfatizam que os lamentos serviram para processar teologicamente a história. Contudo, isso não corresponderia aos textos bíblicos, caso fosse interpretado a partir de um pano de fundo puramente intelectual;

¹⁶¹ Para um aprofundamento da estrutura e história do lamento no Antigo Testamento, ver: WESTERMANN, Claus. Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, n. 66, 1954, p. 44-80.

¹⁶² PIXLEY, 1989, p. 88.

¹⁶³ GROHMANN, Marianne. Individualität und Selbstreflexion in den Klageliedern. In: WAGNER, Andreas; OORSCHOT, Jürgen van. (Hrg.) *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (VWGTh). Band 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2017. p. 259s.

antes, trata-se de um processo de sobrevivência. Os lamentos não foram criados para resolver problemas ou responder a perguntas. As lamentações surgiram como uma reação daquelas pessoas afetadas pelo total colapso das instituições que concediam sentido à vida delas (monarquia e Templo). Os lamentos têm significado em si próprios. Questões de reflexão surgem somente posteriormente e estão subordinadas aos processos pelos quais surgiram. O objetivo dos lamentos consiste em expressar a dor e o sofrimento. Os sobreviventes da catástrofe das deportações tinham nas lamentações a primeira impressão do horror e da tristeza quase que inexpressáveis.¹⁶⁴ Facilmente, qualquer pessoa sofredora se identifica com as lamentações e pode assumir tais lamentos com sendo seus.

2.5.6 Oráculo sacerdotal ou profético de salvação

Frente às peculiaridades presentes no contexto do exílio babilônico, em que não havia a possibilidade da realização do culto sacrificial, o culto alternativo passou a ser a forma com que os israelitas exilados e as israelitas exiladas expressavam a sua fé em Javé. O Dêutero-Isaías é caracterizado por sua forte emotividade e pela concepção de monoteísmo.¹⁶⁵ Os oráculos de salvação estão presentes em todo o Antigo Testamento, foi observado que tais oráculos surgem como uma resposta de Javé para determinada situação de lamento. No exílio, as pessoas lamentavam a destruição de Jerusalém e do Templo, e pela situação que se encontravam: cativos! A rigorosidade do culto oficiado no Templo de Jerusalém, como todos os rituais característicos para a realização do sacrifício, não mais existia no exílio. Houve lugar para o surgimento de um culto alternativo. Resta questionar: a resposta de Javé ao lamento, expresso durante o culto alternativo, era feita pelo sacerdote ou pelo profeta?

Nos estudos tradicionais da profecia, os oráculos de salvação estão ligados com o sacerdócio. O contexto em que os oráculos surgiram era o culto no Templo. Em uma emergência especial o povo ou um indivíduo entoava um lamento (*Klagelieder*), como é frequentemente encontrado no saltério. Nessa situação, o povo ou o indivíduo faz seus lamentos e pedidos diante da pessoa que conduz o serviço cúllico, como resposta de Deus, o oráculo de

¹⁶⁴ WESTERMANN, Claus. *Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990. p. 77.

¹⁶⁵ Para a temática do monoteísmo em Dêutero-Isaías, ver: LORASCHI, Celso. Dêutero-Isaías e o nascimento do Monoteísmo. *Estudos Bíblicos*, Volume 31, Número 124, 2014, p. 383-94.

salvação é anunciado.¹⁶⁶ No contexto tradicional, presume-se a existência de um templo e de uma pessoa responsável pela atividade cultural. Um dos mais importantes aspectos de um oráculo de salvação consiste no emissor da mensagem de salvação. Begrich observa que o oráculo de salvação, pronunciado após a situação de lamento descrita, consiste eminentemente em uma palavra do próprio Javé.¹⁶⁷

Quem anuncia o oráculo de salvação? Tal questionamento é inevitável. A pesquisa tem demonstrado que, além do sacerdote, o profeta também tem uma conexão com o Templo e deve ser compreendido como parte da equipe litúrgica.¹⁶⁸ Chega-se ao questionamento central: Quem anuncia o oráculo de salvação: o sacerdote ou o profeta?

1) O sacerdote:

Uma resposta direta é a de Begrich. Para o autor, quem anuncia o oráculo é o sacerdote. Assim, denomina esse gênero de “oráculo sacerdotal de salvação” (*Priesterliche Heilsorakel*). Há muito tempo, suspeita-se que a rápida mudança do humor do indivíduo, que fez o seu lamento, deve-se originalmente ao oráculo sacerdotal de salvação.¹⁶⁹ Bellinger, ao trabalhar com os salmos de lamento, argumenta que o oráculo pode ser facilmente proferido por um sacerdote, assim colocou-se de lado a ideia de que o emissor do oráculo poderia ser um profeta.¹⁷⁰

Seja no culto privado/doméstico ou na celebração comunitária de lamentações, o sacerdote tinha certeza de que obteria o oráculo de salvação por meio do uso da técnica – Begrich pensava no sacrifício –, assim, o pedido no lamento era respondido de forma positiva ou negativa. Caso a decisão fosse positiva, as formulações e expressões respondiam ao pedido do suplicante na forma de um oráculo. O sacerdote, que anuncia o oráculo, não precisa de nenhum dom profético ou habilidade espiritual para exercer a sua atividade, porque o conteúdo do oráculo de salvação já foi determinado pelos motivos expostos pelo suplicante em suas

¹⁶⁶ WALDOW, 1953, p. 11.

¹⁶⁷ BEGRICH, 1934, p. 81-92 a 82.

¹⁶⁸ Para aprofundamento, ver: KILPP, Nelson. O uso litúrgico de ditos proféticos. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 1, 2017, p. 112-25; ZIMMERLI, Walther. Jahwes Wort bei Deuterocesaja. *Vetus Testamentum*. Volume 32, Issue 1, 1982, p. 104-24.

¹⁶⁹ BEGRICH, 1934, p. 81-92 a 81s.

¹⁷⁰ BELLINGER, W. H. *Psalmody and Prophecy*. Sheffield: JSOT Press, 1984. p. 58s.

lamentações.¹⁷¹ Poderia mesmo um oráculo de salvação ser anunciado por um sacerdote? Parece que a visão de Begrich limita-se a analisar o fato do ponto de vista institucional. O sacerdote necessitava “manipular” o sagrado e o interpretar (veja o uso do *Urim* e do *Tumim* em 1Sm 14.36ss.).

Será que os oráculos de salvação realmente podem ser compreendidos como provindos da manipulação de técnicas?

2) O profeta cultural

Nos tempos mais antigos de Israel, o profeta não estava vinculado ao culto. Geralmente, tratava-se de um indivíduo que vinha do interior e criticava as práticas da cidade, seja dos governantes ou do Templo. A temática é, deveras, extensa, o espaço não permite adentrar nessa discussão. Com a destruição do Templo e com o exílio, o contexto mudou drasticamente. As instituições, que concediam os parâmetros para a vida em sociedade, já não existiam mais. Atualmente, a pesquisa tem reconhecido que os profetas culturais de fato tiveram a sua parcela de atuação nas celebrações religiosas. O **נָבִיא**, ou profeta cultural, era uma pessoa que desempenhava um papel oficial no culto. Assim como o sacerdote, o profeta está associado a um santuário. Conforme Nm 11.24ss, o trabalho do profeta foi trazido de volta e, portanto, legitimado.

Von Waldow diverge nessa questão de Begrich e afirma que o oráculo de salvação era anunciado por um profeta cultural e inicia com a típica fórmula do mensageiro: “Assim diz o Senhor”,¹⁷² sendo de especial interesse no Dêutero-Isaías, pois a mensagem essencial apresenta a característica desse tipo de oráculo.¹⁷³ Tournay defende que os profetas culturais existiram e tiveram funções importantes no culto, principalmente como cantores. Argumentando que os profetas culturais, com as suas composições e cantos, trouxeram esperança para sustentar a comunidade.¹⁷⁴

¹⁷¹ WALDOW, 1953, p. 82s.

¹⁷² Para aprofundamento, ver: WAGNER, Andreas. *Prophetie als Theologie: Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. p. 25-34.

¹⁷³ WALDOW, 1953, p. 88s.; WALDOW, Hans Eberhard von. *The Message of Deutero-Isaiah. Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. v. XXII. Virginia: Union Theological Seminary, 1968. p. 259-87 a 266.

¹⁷⁴ TOURNAY, R. J. *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*. (JSOT Supplement Series 118). Sheffield: JSOT Press, 1991. p. 30.

2.5.7 Diferenças entre os oráculos de salvação e os anúncios de salvação

Begrich, no primeiro trabalho em 1934,¹⁷⁵ encontrou apenas oito textos que correspondiam ao gênero de oráculos sacerdotais de salvação.¹⁷⁶ Já em seu estudo posterior de 1938,¹⁷⁷ Begrich identificou vinte e quatro textos que correspondiam ao gênero de oráculo sacerdotal de salvação.¹⁷⁸ Os resultados de Begrich apresentam estruturas diferentes para alguns textos, “encaixar” tais textos em uma estrutura básica predeterminada incute em muitas dificuldades. Os oito textos do primeiro trabalho receberam um destaque especial no trabalho posterior.¹⁷⁹ Segundo Westermann, dos oito textos que Begrich apresentou, seis contêm a expressão “não temas!”, assim, tais textos foram agrupados de forma que demonstram a resposta de Deus a uma ação individual. A expressão “Não temas” tem o caráter individual. Nesses textos, uma estrutura básica para o oráculo pode ser encontrada.¹⁸⁰

Para Westermann, existe uma diferença importante entre os oráculos de salvação e os anúncios de salvação. Os oráculos de salvação apresentam uma estrutura fechada e ocorrem apenas em Is 41-44. Enquanto os anúncios de salvação se estendem por todo o Dêutero-Isaías (primeiro em 41.17-20 e o último em 55.12-13). Os oráculos de salvação apresentam um destinatário.¹⁸¹

2.6 Os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías

Analisando a partir de todo o livro, a mensagem de Dêutero-Isaías é uma *proclamação de salvação*. O motivo principal do livro concentra-se na libertação do povo de Israel do

¹⁷⁵ BEGRICH, 1934, p. 81-92 a 81.

¹⁷⁶ Is 41.8-13; 14-16; 43.1-4; 5-7; 44.1-5; (54.4-6). Destes oitos textos, somente 6 contêm a expressão “não temas!”.

¹⁷⁷ BEGRICH, Joachim. *Studien zu Deuterocesaja*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1963. p. 13.

¹⁷⁸ Is 40.1-8, 9-11, 12-17, 18-20 + (41.6-7) + 25-26, 21-24, 27-31; 41.1-5, 8-13, 14-16, 17-20, 21-29; 42.1-4, 4-9, 10-13, 14-17, 18-25 (?); 43.1-7, 8-13, 14-15, 16-21, 22-28; 44.1-5, 6-8, 9-20, 21-22, 23, 24-28; 45.1-7, 8, 9-13, 14-17, 18-25; 46.1-2, 3-4, 5-11, 12-13; 47.1-15; 48.1-11, 12-15, 16, 17-19, 20-21, 22; 49.1-6, 7, 8-13, 14-21, 22-23, 24-26; 50.1-3, 4-9, 10-11; 51.1-3, 4-5, 6-8, 9-16, 17-23; 52.1-2, 3-6, 7-10, 11-12; 52.13-53, 12; 54.1-3, 4-5, 7-10, 11-12 + 13b, 14a + 13a + 14b-17; 55.1-5, 6-7, 8-13.

¹⁷⁹ Para aprofundamento, ver: WOLFF, Hans Walter. Die Begründung der prophetischen Heils- und Unheilssprüche. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 52 (Jahresband), 1934, p. 1-22.

¹⁸⁰ WESTERMANN, Claus. Das Heilswort bei Deuterocesaja. *Evangelische Theologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 24. Jahrgang, 1964, p. 355-73 a 359.

¹⁸¹ WESTERMANN, 1964, p. 371.

cativeiro babilônico.¹⁸² Nada se sabe do seu autor, existe a hipótese de ter sido alguém ligado com o culto, provavelmente um profeta ou cantor. Os oráculos de salvação presentes no Dêutero-Isaías atestam o profundo teor escatológico desse gênero textual. O oráculo de salvação pressupõe uma situação de sofrimento, na qual um lamento (*Klagelieder*) é entoado. O lamento é o pedido, o oráculo de salvação confere-lhe uma resposta. Mas como isso funciona no Dêutero-Isaías?

A pesquisa bíblica compreende que o Isaías dos cap. 40-55 é anônimo, ou seja, a mensagem do Dêutero-Isaías é uma forma de “anexo” ao Proto-Isaías. Por um lado, esse anexo concedeu autoridade e, por outro lado, trouxe prestígio para o material. Quase não se sabe nada do profeta. Seja como for, o Dêutero-Isaías é um fenômeno grandioso no Antigo Testamento. Assim, Gerhard von Rad reconhece que:

o discurso do Dêutero-Isaías que se caracteriza por uma elevada emotividade e uma retórica transbordante, e por cuja fascinação qualquer leitor é atraído, está fortemente apoiado no estilo do hino e de outras formas cúlticas, com o que, na mesma proporção, acaba assumindo algo que extrapola o pessoal.¹⁸³

Em especial, o Dêutero-Isaías apresenta o gênero textual dos oráculos, os quais são fundamentais para a presente pesquisa. Quais são os elementos que compõem o oráculo de salvação? Quais são as palavras? Há uma estrutura? Qual é a função de um oráculo de salvação? Quais são os diferenciais dos oráculos de salvação presentes no Dêutero-Isaías em comparação com os demais no Antigo Testamento? Todos esses questionamentos nortearão os próximos passos da pesquisa.

Certamente, os séculos XIX e XX d.C. foram muito férteis para a pesquisa veterotestamentária. Foi um período de grandes investigações bíblicas, a formação dos métodos exegéticos, as contribuições arqueológicas e de áreas afins para uma melhor compreensão dos textos do Antigo Testamento. Nesse impulso da pesquisa, grandes nomes surgiram e se destacaram por suas contribuições. A seguir, verificar-se-á como a atual pesquisa compreende os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías.

¹⁸² Para aprofundamento, ver: WALDOW, Eberhard von. *Der Traditionsgeschichtliche Hintergrund der Prophetischen Gerichtsreden*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1963. p. 42-53.

¹⁸³ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. totalmente revisada. Trad.: Carlos A. Dreher e Cláudio Molz. São Paulo, SP: ASTE, Targumim, 2006. p. 660.

2.6.1 A estrutura do oráculo de salvação

Begrich observou as seguintes características nos textos de oráculos de salvação: 1) Em todos a fala de Javé é em primeira pessoa (eu); 2) Todos conhecem a interpelação em segunda pessoa daquele que busca por ajuda; 3) Sua estrutura revela claramente a proveniência da situação original do oráculo de salvação no culto e a existência do gênero de lamentações do povo.¹⁸⁴ Deste modo, encontram-se resquícios de lamentações nos oráculos de salvação. É necessário compreender como a lamentação é articulada no interior da estrutura do oráculo. Já para Sicre, o oráculo de salvação tem a seguinte estrutura: “alocução – promessa de salvação – motivação – conseqüências”.¹⁸⁵

Westermann cunhou uma estrutura para os componentes básicos do oráculo de salvação: 1. Saudação (com extensões); 2. Promessa de salvação; 3. Justificativa: a) nominal; b) verbal; 4. Resultado (futuro) para o suplicante e seus inimigos (alvo).¹⁸⁶ No quadro abaixo, observe a proposta de Westermann:

Estrutura		Tradução	
I.	Interpelação (com extensões):		
II.	Promessa de salvação:		
III.	Justificativa:	a) nominal	b) verbal
IV.	Resultado (futuro)		
V.	Objetivo		

A estrutura supracitada surge a partir dos oráculos de salvação. Westermann construiu este esquema e, para cada um dos títulos, fez as seguintes descrições:

¹⁸⁴ BEGRICH, 1963, p. 15.

¹⁸⁵ SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 154.

¹⁸⁶ WESTERMANN, Claus. *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas: Mit einer Literaturübersicht Hauptlinien der Deuterocesaja-Forschung von 1964-1979*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1981. p. 35.

I. Saudação: Jacó-Israel são abordados sempre em paralelismo. Todos os oráculos de salvação apresentam um caráter pessoal, assim há uma resposta direta. O aspecto livre da saudação é expresso pelas posições. Trata-se de posição ao destinatário (“que te cria...” ou “que te escolheu...”); em ambos os casos, a introdução baseia-se no fundamento da história de salvação, já posta em curso.

II. Promessa de salvação: A expressão “não temas!” não é somente um aviso para o destemor, antes é a eliminação do medo. Lm 3.57 representa o núcleo do oráculo de salvação: “De mim te aproximaste no dia em que te invoquei; disseste: Não temas”. Do mesmo modo, a promessa de uma resposta pode ser reconhecida (cf. Gn 21.7), na qual a expressão “não temas!” também é citada.

Também fora do Antigo Testamento pode-se encontrar elementos textuais, os quais demonstram claramente a estrutura do oráculo de salvação. Isso pode ser visto nos “relatórios sobre as orações de Assurbanipal a Nabu e as respostas consoladoras do deus”: o oráculo de salvação é iniciado com a expressão “não temas!”.

III. Justificativa: A justificativa, presente no oráculo de salvação, apresenta-se de duas formas: a intervenção de Deus e as consequências da intervenção. No entanto, essa parte é composta por duas partes. A primeira parte é *nominal* (“eu estou contigo”, “tu és meu”); já a segunda parte é verbal (“eu te chamei pelo teu nome”, “eu te ajudei”). O primeiro expressa o cuidado de Deus e o segundo expressa apenas a sua intervenção. Essa divisão em duas partes tem sua origem nos salmos de lamento. A intervenção de Deus na segunda parte é declarada por meio do uso de verbos no perfeito. Tendo como objetivo expressar ao suplicante que a intervenção de Deus já é algo completo ou acontecido. Os verbos no perfeito, combinados com a expressão “não temas!”, são características da promessa de salvação. Não é o anúncio, mas sim a promessa de salvação que cria as mudanças no suplicante durante os momentos de desencorajamento.

IV. Resultado: Este trecho corresponde ao anúncio de salvação. Aqui encontram-se os verbos na forma do imperfeito. A partir de uma visão geral, é possível constatar que essas sentenças não apresentam uma estrutura fixa. É importante destacar uma diferença: embora a parte principal ainda não contenha nada específico e concreto para a situação de Israel no exílio, a parte seguinte anuncia a destruição dos inimigos e a salvação para Israel.

V. Objetivo: O objetivo é encontrado somente em alguns textos (43.7; 44.5; 41.16b) e não apresenta uma forma fixa. E, necessariamente, não faz parte do oráculo de salvação. Com base nos textos mencionados, a forma dos oráculos de salvação pode ser determinada de forma inequívoca, do que na tentativa feita por Begrich de explicar todos os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías. É através de um oráculo de salvação – em resposta ao lamento de um indivíduo – emitido pelo Dêutero-Isaías que a promessa foi estendida para Israel na situação em que se encontrava. A promessa de salvação é emitida ao destinatário e tem como característica os verbos no perfeito: com Deus, a frase decisiva já aconteceu (cf. Is 40.1s.).¹⁸⁷

Os oráculos de salvação presentes no texto do Dêutero-Isaías carregam palavras diretas de Javé, fato que, por si só, já é esperançoso. Mesmo que os oráculos de salvação sejam compostos por palavra diretas de Javé, o trauma do exílio fez com que as mentes e os corações das pessoas ficassem fechados. O oráculo de salvação apresenta uma estrutura que “abre” as mentes e os corações das pessoas exiladas, para que elas possam receber e aceitar o projeto salvífico proposto por Javé. A profecia teve um papel fundamental para compreender toda a situação extrema do exílio. A estrutura dos oráculos de salvação proposta por Westermann tem ampla aceitação na atual pesquisa bíblica. No próximo capítulo, uma aproximação aos oráculos de salvação do Dêutero-Isaías será apresentada.

¹⁸⁷ WESTERMANN, 1981, p. 35ss.

3 ORÁCULOS DE SALVAÇÃO EM DÊUTERO-ISAÍAS

*Muitas vezes perdi a esperança,
mas sempre acontece algo que
nos faz ter esperança de novo.
(As Crônicas de Nárnia)*

No capítulo anterior, analisou-se como o livro do Dêutero-Isaías é especial e ocupa um papel de destaque no Antigo Testamento. As características estilísticas, o uso de retórica e o conteúdo são marcantes. A forma do anúncio profético é diferente, agora Javé anuncia a libertação e a salvação às pessoas exiladas. Há quatro perícopes especiais no Dêutero-Isaías, trata-se dos “oráculos de salvação”, os quais ocorrem em Is 41.8-13, 14-16; 43.1-7; 44.1-5. Uma das intenções da presente pesquisa é demonstrar a função que os oráculos de salvação desempenharam junto às pessoas exiladas e como produziram esperança em seus ouvintes. Os israelitas exilados e as israelitas exiladas lamentaram as suas perdas e a situação de exílio. A resposta de Javé veio na forma de oráculos de salvação. O Dêutero-Isaías é repleto de palavras salvíficas, contudo, o gênero de oráculos de salvação ocorre somente nos quatro textos supracitados.

Com a finalidade de perceber como a esperança foi articulada entre as pessoas exiladas e como ela colaborou para a resistência aos poderes dominadores, passar-se-á a uma análise exegética dos quatro oráculos de salvação. Para isso, os conteúdos do capítulo anterior formarão o pano de fundo para a análise. Será feita uma leitura a partir da perspectiva metodológica diacrônica, utilizando elementos do método histórico-crítico.

3.1 Os oráculos de salvação

3.2 Primeiro Oráculo de Salvação: Is 41.8-13

3.2.1 Texto hebraico¹⁸⁸

8 וְאַתָּה יִשְׂרָאֵל עַבְדִּי יַעֲקֹב אֲשֶׁר בְּחַרְתִּיךָ זָרַע אֲבֹתֶיךָ אֲהַבִּי :

9 אֲשֶׁר הִחֲזַקְתִּיךָ מִקְצֹת הָאָרֶץ וּמֵאֲצִילֶיהָ קָרָאתִיךָ וְאָמַר לְךָ עַבְדִּי-אַתָּה בְּחַרְתִּיךָ וְלֹא מֵאִסְתִּיךָ :

10 אֶל-תִּירָא כִּי עָמָד-אָנִי אֶל-תִּשְׁתַּע כִּי-אָנִי אֶלְהִיךָ אֲמַצְתִּיךָ אַךְ-עֲזַרְתִּיךָ אַךְ-תִּמְכַתִּיךָ בַּיַּמִּין צַדִּיקִי :

11 הֵן יִבְשׂוּ וַיִּכְלְמוּ כָּל הַנְּחָרִים בְּךָ יְהִיוּ כְּאֵין וַיֵּאבְדּוּ אַנְשֵׁי רִיבָךָ :

12 תִּבְקַשְׁם וְלֹא תִמְצָאֵם אַנְשֵׁי מִצְרַתְךָ יְהִיוּ כְּאֵין וְכֹאפֵס אַנְשֵׁי מִלְחַמְתְּךָ :

13 כִּי אָנִי יְהוָה אֶלְהִיךָ מִחֲזִיק יְמִינְךָ הָאָמַר לְךָ אֶל-תִּירָא אָנִי עֲזַרְתִּיךָ :

3.2.2 Tradução

8 Mas tu, Israel, meu servo,

Jacó, a quem eu escolhi;

descendente de Abraão, meu amigo,¹⁸⁹

¹⁸⁸ Todos os textos hebraicos são oriundos de: ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

¹⁸⁹ A versão de Áquila anota ἀγαπητοῦ μου “meu amado”, a Septuaginta anota ὃν ἠγάπησα “quem eu amei”, Símaco anota τοῦ φίλον μου “meu amigo” e a Vulgata anota *amici mei* “meu amigo”, o editor da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (D. Winton Thomas) sugere a leitura como אֲהַבִּי “meu amado” (participio passivo Qal). *Crítica externa*: O texto tem boa atestação e foi bem conservado. Áquila e Septuaginta atestam traduções no sentido de “amor”, já Símaco e a Vulgata utilizam uma referência à amizade “amigo”. Segundo Merendino, o participio “meu amado” deve ser entendido como uma aposição à expressão inteira “descendente de Abraão” e não como a Septuaginta faz, apenas para ser entendido como aposição ao nome “Abraão”. Isso é mais bem evidenciado na comparação com v. 8: assim como Israel é “meu servo”, assim é com o “descendente de Abraão”, outro nome para Israel, “meu amado” (MERENDINO, Rosario Pius. *Der erste und der letzte: Eine Untersuchung von Jes 40-48*. Leiden: E. J. Brill, 1981. p. 137). Assim, o paralelismo entre Jacó-Israel determinaria isso. Heasley (HEASLEY, Peter A. *Prophetic Polyphony: Allusion Criticism*

9 que te tomei das extremidades da terra

e te chamei de suas partes mais remotas;

e disse para ti: Tu és meu servo,

eu te escolhi e não te rejeitei.

10 Não temas, pois eu sou contigo,

não te espantes, pois eu sou teu Deus;

eu te fortifico, sim, eu te ajudo,

e também te sustento com a [mão] direita de minha justiça.

11 Eis que se envergonharão e se confundirão

todos os que se enfurecem¹⁹⁰ contigo;

eles serão como nada e sucumbirão¹⁹¹

of Isa 41,8-16.17-20; 43,1-7; 44,1-5 in a Dialogical Approach. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. p. 89) observa que seria necessário, caso se utilize “meu amado”, fazer uma interpretação a partir da teologia deuteronomista. Assim, esse “amor” seria o cumprimento dos mandamentos, algo que fora exortado a Josué. *Crítica interna*: Segundo Elliger, אֱהָבָה não é “quem me ama” e certamente não está em oposição com אֶרְעָה, como alguns supõem. Há de se concordar que a expressão “amigo” carrega consigo a ideia de “reciprocidade”. A unilateralidade está do lado de Javé e tão pouco ao lado de Abraão, como em Is 48.14 ao lado de Ciro. Os antigos sabiam disso, assim traduziram como ἀγαπητοῦ μου e ὄν ἡγάπησα (cf. 2Cr 20.7). Em Is 41.8, Javé é o sujeito de אֱהָבָה tanto quanto no terceiro lugar da ocorrência do verbo em Is 43.4. *Decisão*: De fato, há que se considerar que Áquila e a Septuaginta são traduções antigas e toda tradução é uma interpretação. Visto que a versão de Áquila e a Septuaginta certamente interpretaram o termo אֱהָבָה, a proposta do editor alteraria consideravelmente o texto. Assim, é melhor traduzir como “meu amigo”.

¹⁹⁰ O editor da Bíblia Hebraica Stuttgartensia, D. Winton Thomas, sugere ler הַגְּזֵרִים “que bufam com indignação” ao invés de הַנְּהַרְרִים “se enfurecem”. *Crítica externa*: Não há manuscritos hebraicos que apoiem essa mudança. *Crítica interna*: A maior crítica é de Driver (DRIVER, G. R. Linguistic and Textual problems: Isaiah XL-LXVI. *The Journal of Theological Studies* (JThSt). n° 36. Oxford: Oxford University Press, 1935. p. 398s.), o qual afirma que a forma no NI de הַרְרָה ocorre somente em Is 41.11 e 45.24 e questiona se “isso estaria correto?”. Para Driver, a forma provém do hebraico הַרְרָה = aramaico הַרְרָה PE “bufou com indignação” (com o ך “em”) PA “bufou com indignação em” (no caso acusativo). Assim, sugere que seja lido como הַגְּזֵרִים “que bufam com indignação em”, uma vez que a vocalização massorética é muito dúbia. Elliger (ELLIGER, 1978, p. 133) afirma que talvez Driver estaria correto em propor a mudança. Conforme Blenkinsopp (BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-50: A New Translation with Introduction and Commentary*. (Anchor Bible 19A). New York: Doubleday, 2000. p. 199), o substantivo הַרְרָה é atestado (Jó 39.20), mas não o verbo, assim mantém o texto massorético. *Decisão*: Visto que as evidências, as quais apoiam a mudança do texto massorético, não são conclusivas e pela falta de manuscritos que apoiariam uma mudança, opta-se em não alterar o texto.

¹⁹¹ Em 1QIs^b consta וַיִּבְשׁוּ “e terão vergonha” ao invés de וַיִּאֲבָדוּ “e sucumbirão”. *Crítica externa*: Em 1QIs^a e na Septuaginta está ausente a expressão “e sucumbirão”. *Crítica interna*: Segundo Fohrer (FOHRER, G. Zum Text von Jesaja 41,8-13. In: FOHRER, G. *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* [1949-1965]. BZAW 99. Berlin: Töpelmann, 1967. p. 189), não vale a pena considerar a leitura וַיִּבְשׁוּ (omitindo uma letra da vogal) em vez de וַיִּאֲבָדוּ (ver LOEWINGER, S. The Variants of DSI II. *Vetus Testamentum*, Leiden: Brill, Vol. 4,

os homens que estão em litígio contigo.

12 Tu os procurarás e não os encontrarás,

os homens que brigam contigo;

eles serão como nada e como nulidade,

os homens estão em guerra contra ti.

13 Pois eu sou Javé, teu Deus,

eu te seguro por tua mão direita,

eu te digo: Não temas, eu te ajudo!

3.2.3 Forma

A transmissão textual do oráculo foi bem preservada. Não há grandes problemas quanto à estrutura do texto.¹⁹² As alterações textuais estão, geralmente, ligadas com as diferentes linhas de interpretação. O texto preservado em 1QIs^a apresenta consideráveis mudanças no texto, especialmente nos versículos 11 e 12. A omissão do v. 13^b na Septuaginta é provavelmente também um mero descuido.¹⁹³ A seguir, os principais conteúdos do oráculo serão abordados.¹⁹⁴

Fasc. 2, 1954, p. 155-63 a 157). *Decisão*: O paralelismo com “eles serão como nada” seria mais bem explicado com “sucumbirão”.

¹⁹² Para discussões da tradução do livro de Isaías em relação à Septuaginta, ver: TROXEL, Ronald L. *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*. Leiden; Boston: Brill, 2008; para uma análise ampla, inclusive dos textos adjacentes, ver: WALSH, Jerome T. Summons to Judgement: A Close Reading of Isaiah XLI 1-20. *Vetus Testamentum*, Vol. 43, Fasc. 3, 1993, p. 351-71; para um panorama da “moldura” dos capítulos 41-45, ver: GOLDINGAY, John. The Arrangement of Isaiah XLI-XLV. *Vetus Testamentum*, vol. XXIX, Fasc. 3, 1979, p. 289-99; para questões de estrutura poética, ver: BOADT, Lawrence. Isaiah 41:8-13: Notes on Poetic Structure and Style. *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 35, No. 1, 1973, p. 20-34.

¹⁹³ BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress, 1999. p. 95.

¹⁹⁴ Para uma análise de elementos simbólicos em Is 41, ver: KIM, Hyun Chul Paul. The Spider-Poet: Signs and Symbols in Isaiah 41. In: EVERSON, A. Joseph; KIM, Hyun Chul Paul (ed.). *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. p. 159-80; para uma visão “alternativa” das perícopes em análise, ver: FRIESEN, Ivan D. *Isaiah*. Believers church Bible commentary. Scottsdale, Pennsylvania; Waterloo, Ontario: Herald Press, 2009. p. 230-302.

3.2.4 Análise do conteúdo

3.2.5 Versículos 8-9

A partir da estrutura do oráculo de salvação proposta por Westermann, o v. 8 consiste em uma saudação. Há três nomes próprios e, para cada um, há uma qualificação. O texto apresenta-se em primeira pessoa, é o próprio Javé que fala, assim o oráculo de salvação é a resposta a um lamento supostamente declarado. Ao citar os três nomes (Israel, Jacó e Abraão), busca-se rememorar a história do povo de Deus. Israel é o “servo”, Jacó é o “escolhido” e Abraão é o “amigo”. As antigas promessas são contempladas na saudação do oráculo. Por quais motivos esses três nomes são citados? Por quais motivos um é “servo”, o outro é “escolhido” e o outro é “amigo”? O que significa essas distinções dentro da história de Israel e dentro do oráculo de salvação?

A perícopé inicia com as palavras “mas tu”, as quais designam o destinatário Israel e são expandidas pela forma adotada pelo oráculo. O “mas” corresponde ao *vav* adversativo, o qual pode ser encontrado em diversos salmos de lamentação e indica uma mudança do estado de angústia para a salvação, isso de acordo com o oráculo de salvação ou o pressuposto. Este “mas” tem uma função introdutória do oráculo e, a partir dele, a mensagem de consolação é destinada a Israel e contra os pronunciamentos de julgamento sobre as nações – as quais se encontram consternadas com as evidências do poder de Deus na história.¹⁹⁵

Na atualidade, nomear alguém ou algo é um ato comum. Nos tempos antigos, a nomeação de pessoas envolvia alguns tabus. Logo após o nascimento, a criança recebia o seu nome. Vaux afirma que: “Como entre os povos primitivos, o nome em todo antigo Oriente define a essência de uma coisa: nomeá-la é conhecê-la e, portanto, ter poder sobre ela”.¹⁹⁶ Observa-se que o nome carrega a essência da pessoa, mas também o seu destino. Jacó teve seu nome mudado para Israel (Gn 32.29) e Abrão teve seu nome mudado para Abraão (Gn 17.5-17) – os novos nomes marcaram a mudança na trajetória deles.

¹⁹⁵ WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Translated by David M. G. Stalker. Philadelphia: Westminster, 1969. p. 69.

¹⁹⁶ VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad.: Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 66.

A saudação consiste em apontar os destinatários do oráculo. Israel, ao ser citado como “servo”, recebe a garantia da eleição¹⁹⁷ que já ocorreu, assim corresponde a vocação profética do oráculo. A razão é dada em uma explícita referência à tradição dos patriarcas. Em Jacó, Israel já está presente. No livro do Gênesis, Jacó é o portador da bênção (Gn 27.1-29; 30.27, 30; 32.27-28; 33.11; 48.8-9). As promessas feitas a Abraão são a ele transferidas (Gn 28.13-14). Contudo, o Sl 105.6 explicitamente chama Jacó de “o escolhido” e, paralelamente, Abraão é descrito como “servo” (v. 17; cf. v. 42). O salmo é interessante, pois vincula as antigas tradições patriarcais com o presente, semelhante à perícopes em análise. Javé é o Senhor sobre todo o mundo, ele cumpre a sua aliança¹⁹⁸ e permanece fiel. “Seu povo” são os “seus escolhidos” (Sl 105.42-44), a eles a terra é prometida. É bem possível que a tradição da eleição, associada a Jacó, foi feita num período antigo no contexto da fé no “Deus dos pais”.¹⁹⁹ Referências da escolha do rei (especialmente Davi e sua dinastia) e a eleição de Jerusalém e Sião são frequentes no Antigo Testamento. É necessário enfatizar que o Dêutero-Isaías remete o seu conteúdo a uma era anterior ao colapso das instituições nacionais e do Templo que, posteriormente, culminou no exílio babilônico.²⁰⁰

O que as designações “meu servo”, “a quem escolhi” e “meu amigo” significam? A palavra utilizada para servo²⁰¹ é עֶבֶד. O significado primário de עֶבֶד é “escravo”, ou seja, um homem que perdeu o seu status de liberdade e que está subjugado ao poder de outra pessoa; tal palavra também é empregada para as pessoas que compõem a corte, especialmente os mercenários, os oficiais e ministros. Contudo, a palavra עֶבֶד passou por um processo de ampliação, tornando-se um termo de cortesia. A relação com Javé é concebida a partir da analogia com os soberanos, ou seja, Javé é o rei e os demais são os seus servos (עֶבְדֵי). O termo passa a demonstrar que há uma relação de devoção e culto com a divindade, mostrando que há

¹⁹⁷ Para aprofundamento, ver: KAMINSKY, Joel S. The Concept of Election and Second Isaiah: Recent Literature. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, Vol 31, Issue 4, 2001, p. 135-44; LABAHN, Antje. Die Erwählung Israels in Exilischer und Nachexilischer Zeit. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 75.4, 1999, p. 395-406; EHRLICH, Ernst Ludwig. Die Erwählung Israels. In: SEYBOLD, Irma (Hrg.). *Hajjim Meqor*. Festschrift für Georg Molin Zu Seinem 75. Geburtstag. Graz, Österreich: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1983. p. 73-88.

¹⁹⁸ Para uma análise do termo hebraico “aliança”, ver: BEGRICH, Joachim. Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 60, Issue 1-4, 1944, p. 1-11.

¹⁹⁹ Ver: ALT, Albrecht. O Deus Paterno. In: GERSTENBERGER, Erhard S. *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981. p. 31ss.

²⁰⁰ BALTZER, 1999, p. 99s.

²⁰¹ Para a construção literária de “servo”, ver: BERGES, Ulrich. The Literary Construction of the Servant in Isaiah 40-55: A discussion about individual and collective identities. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Vol. 24, No. 1, 2010, p. 28-38.

fidelidade.²⁰² Javé conhece e chama Israel pelo seu nome, assim reconhece a tarefa de servo que o povo exerce²⁰³ e, ao mesmo tempo, Javé se autodeclara como Deus de Israel.

O verbo בָּחַר “escolher” é relacionado com Jacó (Sl 135.4). O uso do termo tem implicações, pois não se trata de uma mera escolha ao acaso, antes o “escolher” de Javé é qualificado, cuidadoso e bem pensado (1Sm 17.40; 1Rs 18.25; Is 1.29; 40.20). A eleição do povo tem por função que eles sejam santos e testemunhas para as nações (Dt 14.6). A escolha do povo confirma-se com o exílio e a restauração, pois o povo testemunha de uma nova forma acerca das ações de Javé às outras nações (Is 41.8; 43.10; 48.10).²⁰⁴ Através de Jacó, o povo entende-se como escolhido desde tempos muito antigos.

Em paralelismo com Jacó está Abraão. No Dêutero-Isaias, o tema da eleição do povo não é mediado nem pela monarquia e nem pelo Templo. O texto aborda o próprio povo de Israel como servo e ele foi confirmado em sua missão. A descendência de Abraão, finalmente, concede a Israel a legitimação como servo. Um governante afirma a sua legitimação para ocupar tal cargo, normalmente, com base na sua dinastia, mas com Israel é diferente. Israel reivindica essa legitimação como “semente/descendência de Abraão”. Os “muitos” apelam para “um”. A tradução de אֱהֵבְנִי ainda é incerta.²⁰⁵ Há duas formas que se poderia traduzir: “quem me ama (Javé)” ou “a quem eu (Javé) amo” ou “meu amigo”. Abraão foi chamado desde “os confins da terra”.²⁰⁶ O conteúdo aqui exposto pode ser interpretado como apontando para Abraão. De Abraão tudo já foi dito, agora as declarações estão direcionadas ao “Israel”. Nesse sentido, Israel recebe o seu chamado em terra estrangeira, não diferente do que ocorreu em tempos passados. Onde quer que Israel se encontre, o povo nunca é separado do governo de Javé. A garantia de que Israel pode se autocompreender como “servo” é um “oráculo de salvação”. O

²⁰² VAUX, 2010, p. 105.

²⁰³ SNAITH, Norman H. Isaiah 40-66: a study of the teaching of the second Isaiah and its consequences. In: ANDERSON, G. W.; BOER, P. A. H. De; CASTELLINO, G.R.; CAZELLES, Henry; HAMMERSHAIMB, E.; MAY, H. G.; ZIMMERLI, W. (Ed.). *Supplements to Vetus Testamentum*. vol. XIV. Leiden: E. J. Brill, 1967. p. 179.

²⁰⁴ OSWALT, John N. בָּחַר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 167s. a 167.

²⁰⁵ A partir da crítica textual, optou-se por traduzir por “meu amigo”.

²⁰⁶ Abraão foi chamado desde Ur dos Caldeus. Visto da perspectiva tradicional desde Jerusalém, Ur é um lugar muito distante. Segundo KOCH, K. Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. 67. Berlin: Walter de Gruyter, 1955. p. 219s., existe uma conexão entre um “conceito de criação”, o qual o autor vincula à noção de “algo desconhecido e afastado”. Assim, quem pode chamar a seu serviço alguém de um lugar tão distante, certamente, mesmo longe, exerce soberania também lá. É possível que aqui haja uma referência cruzada com Is 41.5, onde os “confins da terra” tremem com os atos de Deus.

oráculo implica em uma promessa de proteção por parte de Javé e reflete-se na obrigação de servi-lo.²⁰⁷

Na saudação do oráculo perpassa o sentimento de pertença a um povo. Tal sentimento carrega em si confiança, honra e proteção. Javé, ao anunciar os três nomes, demonstra que o povo tem um Senhor, que podem se sentir seguros, que podem confiar e ter a certeza de que alguém se importa com eles. É a este Senhor que o povo de Israel serve, este servir acarreta as consequências advindas de tal responsabilidade. Quando Javé se pronuncia, por meio do oráculo de salvação, dizendo os nomes dos destinatários, poder-se-ia interpretar que “de muitos povos existentes, dos quais Javé poderia ter escolhido, ele nos escolheu”. Ao fazer isso, Javé concede à vida desse povo escolhido um significado distinto, do qual eles não podem se afastar. Enquanto a verdade perdurar de que Javé os escolheu, eles podem ter a esperança de um futuro. Israel é “transportado” de volta até o patriarca Abraão. Tais construções textuais certamente são provas positivas de que as antigas tradições históricas de Israel foram a fonte de inspiração para o Dêutero-Isaías. As palavras iniciais do oráculo referem-se à posição que o povo de Israel foi colocado. Certamente, tal saudação trata-se de uma retrospectiva histórica em relação à situação de exílio. Quando a garantia da salvação chegou para Israel, foi necessário lhe permitir a aceitação dessa garantia: para isso, foram lembradas as experiências que eles tiveram durante uma longa história com o Deus que os escolheu e nunca os rejeitou.²⁰⁸

A saudação do v. 8 é tão significativa! Pressupondo que houve um lamento durante um culto alternativo e um profeta anunciou um oráculo de salvação, com tantos elementos que reativam a memória histórico-religiosa das pessoas exiladas. Javé, ao lembrar os três nomes importantes da história de Israel, reforçou dois aspectos principais: primeiro, a escolha no passado de Abraão, passando por Jacó-Israel, vale para “agora”, ou seja, vale para o período de exílio, contudo, é expandido para o povo; segundo, ao citar os nomes e as respectivas designações, tem-se a garantia da salvação. Certamente, Javé como o emissor do oráculo é aquele que demonstra que interveio durante toda a história do povo de Israel e que no terrível exílio babilônico isso não seria diferente. A saudação desse versículo prende a atenção do ouvinte, propondo quase que um “mergulho” nas antigas tradições, as quais eram contadas de geração em geração.

A confiança nas palavras de saudação e a credibilidade que, aparentemente, Javé havia perdido é restaurada e provoca esperança (vide versículos seguintes). A pessoa, que ouve o

²⁰⁷ BALTZER, 1999, p. 100s.

²⁰⁸ WESTERMANN, 1969, p. 70s.

oráculo, se sente integrada nas promessas que Javé fez aos seus antepassados. Uma vez que o Deus que agiu com atos grandiosos no passado, que escolheu Israel para ser seu povo, não se esqueceu do seu povo na terrível situação do exílio, antes está em total atenção e cuidado. O fato de Javé se “lembrar” do seu povo e os vincular com as promessas feitas aos antepassados e demonstrar que ele não é somente um Deus local, mas que age em todo o mundo, provoca uma mudança nas pessoas exiladas. Assim, as forças para viver e a esperança de sair do exílio – assim como os antepassados foram tirados do Egito – foi renovada. As extensões para a saudação inicial auxiliam a perceber como a ação de Javé foi ampliada e como determinados termos “reaproximam” Javé de seu povo escolhido. Israel é, verdadeiramente, servo de Javé e não do Império Babilônico.

O v. 9 funciona como uma extensão para a saudação inicial do v. 8. No v. 9a há dois verbos de impacto: קָח “tomei” e קָרָא “chamei”. O verbo קָח é utilizado doze vezes em Êx 4-14, no qual Javé é o agente. Javé, ao chamar Abraão das “extremidades da terra”, demonstra às pessoas exiladas que o seu domínio se estende por todo o mundo. Esse “tomei” tem suas origens na força, quando Javé se empenha em uma atividade, ele a faz de forma enérgica. Em correlação está o verbo קָרָא . As extensões à saudação, as quais fazem alusão a Abraão e ao binômio Jacó-Israel do Gênesis ou, ainda, ao próprio povo disperso, podem aludir a mensagem central do Dêutero-Isaías: a recuperação do povo de Israel. Ideia essa que pode ser notada nos títulos do v. 9a.

Adiante, no v. 9b, observa-se os títulos “tu és meu servo” e “te escolhi”. Croatto chama a atenção das implicações do uso do termo “servo” no contexto do exílio. É a primeira vez que o termo “servo” ocorre em relação às pessoas exiladas – levando-se em consideração que o exílio implicou em opressão e escravidão –, a palavra ressoa de forma especial, principalmente pelo uso do sufixo de pertença “meu”. A relação entre o “servo” e o “senhor” é pressuposta por uma regulamentação legal, atinando-se para os direitos e deveres de ambas as partes. Ao escravo compete a função de servir e ser leal incondicionalmente; já ao senhor, lhe é atribuída a função de prover o sustento e proporcionar a proteção necessária a fim de explorá-lo da “melhor forma possível”. Por meio dessa analogia, Israel não pode servir a outros deuses, tampouco tais deuses têm poderes protetivos. Antes, somente Javé tem os requisitos necessários para a proteção de Israel, pois ele os escolheu, fortaleceu e ajudou. A partir disso, pode-se

afirmar a pertença a Javé. O oráculo de Is 41.8ss. é repleto de sufixos pessoais, os quais marcam e destacam essa relação íntima entre Javé e Israel.²⁰⁹

Foi o profeta anônimo que tornaria a ideia da eleição divina aceitável novamente após o exílio. Isso contrastava com a História Deuteronomista, que consistentemente evitava falar em uma eleição de Israel, pelo contrário: “rejeitarei esta cidade de Jerusalém, que escolhi, e a casa da qual eu dissera: Estará ali o meu nome” (2Rs 23.27). O Dêutero-Isaías foi o primeiro profeta a colocar “Israel” e “Jacó” não no contexto de culpa e punição, mas no de eleição: “Tu és meu servo a quem eu escolhi; eu não te rejeitei”. No entanto, o Dêutero-Isaías visivelmente não localiza isso nem no ato da libertação do Êxodo e nem no período do estatal, mas no tempo dos patriarcas. Somente o período patriarcal lhe proporcionou um terreno fértil para a nova história de Javé com seu povo; o período estatal levou apenas à ruína e lágrimas. O profeta anônimo também não conta com um renascimento do reino pós-exílico; somente Javé é rei em Israel (41.21; 43.15; 44.6; [52.7]) e Ciro é seu pastor (44.28) e ungido (45.1). A dignidade real não repousa mais sobre os ombros de um davidida, mas sobre os *ebed* Israel, que servem como testemunhas diante do mundo inteiro e da divindade de Javé.²¹⁰

A parte final do v. 9, “e não te rejeitei”, leva em conta todas as queixas e lamentos. Não se tratou de queixas levianas ou supérfluas, mas sim da destruição de Jerusalém e da traumática experiência do exílio. Com os títulos atribuídos, demonstra-se que a eleição do povo permanece intacta, assim o castigo já não terá mais longa duração e não é definitivo. A pertença do povo de Israel ao seu Senhor é o sinal definitivo de que este os protege. As demonstrações de que Javé é um Deus forte e que não se cansa transmitem forças ao servo-Israel.²¹¹ A proclamação do Dêutero-Isaías, de que Israel “não é rejeitado”, assume a característica de que uma decisão foi tomada: o relacionamento não acabou. Contudo, partindo desse pressuposto, Israel teve que abordar e aceitar o exílio a partir de um prisma diferente. O significado de “redenção” assume aqui o seu lugar.²¹²

A saudação, com extensões, no v. 8-9 é a “porta de entrada” do oráculo de salvação. Essas palavras preparam a pessoa que ouve no sentido de prender a atenção. Poder-se-ia afirmar que: sem essas palavras introdutórias, as quais buscam na história antiga de Israel a base para a

²⁰⁹ CROATTO, J. Severino. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II. Trad.: Haroldo Reimer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 54s.

²¹⁰ BERGES, Ulrich F. *The Book of Isaiah: Its Composition and Final Form*. Translated by Millard C. Lind. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012. p. 317.

²¹¹ CROATTO, 1998, p. 55.

²¹² BALTZER, 1999, p. 101.

proclamação, a pessoa ouvinte não apresentaria mudanças em seu estado de humor. Contudo, como as afirmações postas e o uso de termos que ativam e aguçam a atenção das pessoas exiladas, as palavras do oráculo de salvação apresentam forças de transformação da realidade, pois o próprio Javé está agindo na história e reforçando que não houve um abandono das antigas promessas, pelo contrário, elas são uma realidade garantida por Javé.

Haveria necessidade de algum complemento à saudação com extensões inicial ou ela bastaria por si só? O oráculo de salvação segue uma determinada estrutura, propondo levar o ouvinte do ponto A para o ponto B. Em outras palavras, o oráculo busca provocar uma mudança na percepção da realidade no ouvinte. Levando em consideração que a situação do exílio era desoladora e sem esperança, o oráculo de salvação impacta os seus ouvintes de uma forma diferente, assim a certeza do fim (seja das instituições israelitas ou da vida) converte-se em esperança de uma restauração da nação. Os versículos seguintes endossam as palavras iniciais e todos os conteúdos das memórias religiosas que foram reativadas. A saudação prepara os ouvintes e prende a atenção, assim o v. 10 apresenta a promessa de salvação.

3.2.6 Versículo 10

O v. 10 tem como ponto central a expressão **אַל-תִּירָא** “não temas!”. Ao contrário do que muitas pessoas que pesquisam defendem, a expressão não é apenas uma “exortação a não ter medo”. Antes, trata-se do banimento do temor. A expressão “não temas!” tem uma longa tradição, seja no tempo ou em diferentes lugares do mundo. Importante é frisar que o grito “não temas!”, como sendo a palavra de Deus para o ser humano, pode ser encontrado em duas situações distintas e possuir dois sentidos antagônicos. Primeiro, pode estar conectado a uma teofania e neste contexto ser falado. O medo do ser humano, frente a uma manifestação da divindade, com o anúncio “não temas!”, é eliminado; segundo, distinto disso é o lamento individual, em que o choro se torna uma expressão ao lamento. Nesse caso, o que evoca o medo é uma ameaça ou um perigo que motivou o lamento. A referência mais clara e detalhada do medo evocado simplesmente pela manifestação da divindade encontra-se em Dn 10.8ss. Na maioria das referências, o tema pode ser qualquer tipo de perigo. No Dêutero-Isaías isso é semelhante. Com o Dêutero-Isaías, o clamor tem afinidades muito próximas com aquelas passagens em que Javé é descrito como homem de guerra (no contexto da guerra santa). Isso é

aplicado a Israel quando ameaçado por inimigos (Js 8.1; 10.8; Nm 21.34; Dt 1.21; Êx 14.13s.).²¹³

O v. 10a β enfatiza: aquele a quem o servo teme (ou teme) na teofania é o seu Deus (“pois eu sou teu Deus”). No contexto da disputa dos deuses, no Dêutero-Isaías isso adquire um novo peso. A dupla ordem, formulada por meio do uso do jussivo לִסְ, é seguido por três elementos verbais no perfeito (“fortifico”, “ajudo”, “sustento”). O primeiro elemento afirma que o servo é fortificado. יָמַס geralmente significa “ser forte, ser resistente”. Trata-se de uma fórmula de encorajamento. É encontrada em várias passagens bíblicas em conexão com os rituais de entronização, sendo que o contexto dos “oráculos reais” (Sl 89.20-38 [19-37]) é de especial interesse. Nestes textos, há um campo semântico comparável, de modo que há uma referência a “entronização” no v. 10 da perícopes do texto em questão do Dêutero-Isaías. A promessa de ajuda (עֲזָרָה) é geral e seu significado específico é, inicialmente, difícil de se compreender. No contexto do Dêutero-Isaías, “ajuda” passa a ser um slogan para conexão. Mais precisa, contudo, é a formulação “também te sustento com a [mão] direita de minha justiça”. Tal formulação pode ser compreendida como uma declaração adicional da ajuda de Javé. Nos povos vizinhos a Israel, “pegar pela mão” era um termo técnico para a entronização de um rei pela divindade. Na perícopes em análise, o gesto de pegar com a mão tem um significado particular: o próprio “senhor” entroniza/instala o servo.²¹⁴

Em suma, os conteúdos de Is 41.8-9 formam a “porta de entrada” do oráculo de salvação. A saudação inicial lembra às pessoas exiladas “quem eles são”. Os três nomes (Israel, Jacó e Abraão), acompanhados pelas descrições (servo, escolhido, amigo), remontam ao passado do povo de Israel. Javé demonstra que a sua atuação não está limitada a Jerusalém ou ao Templo, antes relembra o povo de que ele próprio escolheu Abraão dos confins da terra, por isso as suas promessas ainda têm validade para o povo que se conecta via o binômio Jacó-Israel. Além disso, Javé se apresenta como Senhor e Israel é descrito como o servo. A mensagem de esperança do Dêutero-Isaías durante o exílio resgata o senhorio de Javé sobre o povo escolhido. Os versículos seguintes estruturam o oráculo e se conectam diretamente com os anseios expostos nos lamentos.

²¹³ WESTERMANN, 1969, p. 71.

²¹⁴ BALTZER, 1999, p. 97.

3.2.7 Versículos 11-12

Os v. 11-12 formam a justificativa do oráculo de salvação. Tais versículos apresentam características marcantes, das quais pode-se imaginar a dor e o sofrimento das pessoas exiladas. As justificativas ocorrerem na forma nominal e verbal. Há um certo tom de vingança nas palavras do oráculo, contudo, elas podem ser compreendidas como uma compensação por todo o sofrimento desencadeado pelo exílio. Quem causou os grandes sofrimentos deveria pagar por tais ações.

A estrutura do texto apresenta uma diferença fundamental em relação à parte anterior, esta parte é a proclamação de algo que ocorrerá no futuro. As quatro partes do v. 11 têm um só tema: os inimigos serão destruídos. A primeira parte de cada uma das quatro linhas apresenta verbos, os quais são variantes para “perecer”; enquanto na segunda metade das linhas, os substantivos são todos variantes de “seus inimigos”. Os versículos correspondem a uma parte particular de um salmo de lamentação, o duplo desejo ou o único aspecto do ‘desejo ... que simultaneamente é expresso em duas direções’, que costuma ser encontrada no final de um salmo de lamentação (Sl 35.26; 40.15s. [14s.]; 56.10 [9]; 58.7-10 [6-9]; 63.10s. [9s.]). Há o uso do termo “nada”, sendo um conceito característico do Dêutero-Isaías (40.12-27).²¹⁵

Este primeiro oráculo de salvação é significativo, apresenta uma densa qualidade linguística e uma estrutura que comunica conteúdos de esperança ao povo exilado. Os oráculos costumam conter os resultados da promessa, assim utiliza-se verbos no imperfeito. Há paralelos de “serão como nada” (v. 11b e 12b), e as quatro linhas descrevem os inimigos. O v. 11a aborda o que acontecerá com os inimigos; já o v. 12a aborda o que acontecerá com Israel.²¹⁶

3.2.8 Versículo 13

O pronome pessoal independente não é necessário na sintaxe hebraica, pois pessoa, número e gênero são indicados nas formas verbais e nominais. Quando há o uso de pronomes no hebraico bíblico, enfatiza-se o falante (“eu”), ou com quem é falado (“tu”), ou, ainda, de quem se fala (“ele/a” ou “eles/as”). Às vezes, é difícil demonstrar essas peculiaridades quando

²¹⁵ WESTERMANN, 1969, p. 73.

²¹⁶ CROATTO, 1998, p. 56.

se traduz o texto bíblico para o vernáculo. Embora Isaías utilize pronomes pleonásticos em todo o livro, é digno de nota que nos caps. 41-49 há um aumento na frequência, especialmente com o “eu” e “tu”. Tal aumento está relacionado com a autoafirmação divina (v. 10; 13) e ao foco que o conteúdo assume, demonstrando que Javé tem um cuidado distintivo com o seu povo escolhido.²¹⁷

O v. 13 tem algumas particularidades, as ideias são introduzidas com a partícula כִּי “pois” com a finalidade de proporcionar um clímax para a autoafirmação divina. Na perícope em discussão (Is 41.8-13), é a primeira vez que o nome divino יהוה “Javé” aparece, assim o versículo é elevado para um primeiro “ponto alto”. יהוה esteve presente nos v. 8-10, contudo, ele estava oculto por meio do uso de sufixos e pronomes. No v. 10, Javé limitou-se a declarar “Eu sou o teu Deus” (assim como a Septuaginta faz: εἰμι ὁ θεός σου). No v. 13, primeiro, reafirma-se que Javé é o “teu Deus”; depois, é afirmado que Javé “segura”, ou seja, o povo é tomado pelo cuidado de Deus.²¹⁸

O v. 13 é o resultado do oráculo. O tempo perfeito nos v. 9-10 adquire o significado como referência ao passado. O presente está consolidado (observa-se as ações concluídas de Javé) e, a partir de agora, a mesma razão para a garantia é apresentada mais uma vez no v. 13: “eu te seguro por tua mão direita” e “eu te digo: Não temas, eu te ajudo!”. O medo aqui é diferente, refere-se aos inimigos humanos bem específicos (cf. v. 10-11). Os inimigos serão destruídos. O texto de v. 9b-13 põe em palavras que, como servo de Deus, o profeta pode contar com a ajuda de seu Senhor.²¹⁹

A garantia da salvação é repetida. Algumas palavras do v. 10 são expressamente repetidas no v. 13. Assim, pode-se verificar que há uma clara certeza da salvação, o “não temas!” assume uma dupla comprovação, trata-se do tema central de toda a passagem, como também é encontrado em toda a proclamação do Dêutero-Isaías. O profeta executa a comissão que Javé lhe concedeu, assim conforta o povo escolhido com a certeza de que “Javé abraçou sua causa”.²²⁰

A autodeclaração de Javé lembra algumas leis de Israel, especialmente o decálogo. Tais metáforas legais estão presentes em algumas profecias, porém ocorrem de modo um tanto

²¹⁷ MISCALL, Peter D. *Isaiah*. 2. ed. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006. p. 125.

²¹⁸ GOLDINGAY, John; PAYNE, David. *Isaiah 40-55: A Critical and Exegetical Commentary*. Vol 1. (International Critical Commentary). London: T&T Clark, 2006. p. 168.

²¹⁹ BALTZER, 1999, p. 99.

²²⁰ WESTERMANN, 1969, p. 73.

retrabalhado. No contexto jurídico, a autodeclaração sustenta a autoridade do legislador. O v. 13 fornece a razão pela qual Israel deve levar a sério as expectativas de Javé. Nesse contexto profético, primeiro é fornecida a razão pela qual Javé deve ser levado a sério pelas oposições no cenário jurídico, tanto os deuses babilônicos quanto os seus representantes. De forma direta, o texto fornece uma razão pela qual Javé pode ser levado a sério por suas próprias testemunhas (israelitas), como alguém que pretende agir em seu nome. De uma forma sutil, pode-se observar que levar a sério Javé é um ato de resistência à tentação de considerar que ele não tenha mais autoridade. Para as pessoas exiladas, Javé é identificado como o “teu Deus” (deles) e como aquele que “te segura por tua mão direita”.²²¹

3.2.9 *Resumo*

O texto de Is 41.8-13 é uma pérola na literatura isaiana. Sente-se nesse texto uma sensibilidade por parte do emissor, há uma preocupação verdadeira e solidária com quem anseia por respostas as suas aflições. Certamente, as experiências do exílio foram as mais diversas. Alguns podem até ter sentido o exílio como uma oportunidade de melhorar as suas vidas. Outros sentiram a dor e a dureza da opressão. Normalmente, são retidas as esperanças das pessoas que passam por situações de exílio, de guerra ou de migração forçosa. Nessas situações as pessoas lamentam e não conseguem processar o que se passa: é tempo de lamento. Contudo, Is 41.8-13 traz, para as pessoas exiladas, a esperança de que Javé é fiel as suas promessas.

A perícopes é densa de conteúdo, memórias antigas foram acessadas para que a esperança começasse a brotar. Nesse oráculo, Javé demonstrou que a sua atuação não é restrita à cidade de Jerusalém ou ao Templo. O “chamado” (v. 9) de Javé é amplo, vai até as extremidades da terra. Ao assumir Israel como seu povo e Israel assumir a função de servo, palavras de confiança podem ser ditas. O oráculo de salvação cria um ambiente familiar propício para cultivar a confiança. Os patriarcas são lembrados, as pessoas exiladas sentem-se parte da grande família de escolhidos por Javé. O Senhor, que nunca falhou e nunca abandonou o seu povo, agora apresenta-se como o condutor da história. Mas, Israel aceita facilmente as promessas de Javé?

²²¹ GOLDINGAY; PAYNE, 2006, p. 168s.

No v. 10, uma típica expressão dos oráculos de salvação é introduzida: “não temas!”. Tal expressão assume um papel importante para a construção da esperança das pessoas exiladas. Como já abordado, o “não temas!” é um chamado para a retirada do medo. Somente em um ambiente familiar, em que as pessoas se sentem seguras, é que a palavra de Javé pode reascender a chama da esperança. A Israel é lembrada sua posição de servo e a tarefa que desempenha dando testemunho acerca de Javé para as demais nações.

Ao formular esse oráculo, Dêutero-Isaías lança as palavras de Javé diretamente aos corações dos israelitas. O orgulho de ser o povo escolhido, o qual Javé “não rejeitou” (v. 9), impulsionou às pessoas exiladas a interpretar a realidade do exílio babilônico a partir da esperança. Pessoas com esperança não são enganadas, não são manipuladas, antes permanecem firmes em seus preceitos. Assim aconteceu com os israelitas que, por meio dos oráculos de salvação, perceberam que Javé era o verdadeiro Deus e o castigo (exílio) estava se aproximando do final. A proclamação do Dêutero-Isaías caracteriza-se por um grande êxodo²²² em direção a Jerusalém e a esperança brota da confiança nas promessas de Javé.

A crise para o terrível poder babilônico era ter pessoas com esperança. Os opressores não suportam a esperança. Por isso, os opressores anseiam por morte, por controle, subjugação, escravidão. Dentro dessa terrível situação, os lamentos dos sofridos chegaram até Javé. E, uma vez que Javé assume os rumos da história, as pessoas podem confiar, pois tudo já está feito. Is 41.8-13, junto com os demais textos, promove a fé em meio ao lamento.

3.3 Segundo Oráculo de Salvação: Isaías 41.14-16

3.3.1 Texto hebraico

14 אֵל-תִּירָאִי תוֹלַעַת יַעֲקֹב מְתֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי עֲזָרְתִּיךָ נְאֻם-יְהוָה וְגֹאֲלֶךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל:

15 תִּנְהַ שְׁמִתִּיךָ לְמוֹרֵג חַרְוִיךָ חָדָשׁ בְּעַל פִּיפְיוֹת תְּדַוֵּשׁ הָרִים וְתִדְק וְנִבְעוֹת כַּמָּץ תִּשָּׂים:

16 תִּזְרַם וְרוּחַ תִּשְׁאָם וְסֶעֱרָה תִּפְיֵץ אוֹתָם וְאַתָּה תִּגְיֹל בֵּיהוָה בְּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל תִּתְהַלֵּל:

²²² Para o uso tipológico do êxodo no Dêutero-Isaías, ver: ANDERSON, Bernhard W. Exodus Typology in Second Isaiah. In: ANDERSON, Bernhard W.; HARRELSOON, Walter. *Israel's prophetic heritage: essays in honor of James Muilenburg*. London: SCM Press, 1962. p. 177-95.

3.3.2 Tradução

14 Não temas,
 verme de Jacó, gusano²²³ de Israel;
 eu te ajudo – dito de Javé –
 e o teu Redentor é o Santo de Israel.

15 Eis que te colocarei por trilho cortante,
 novo e munido de lâminas;
 trilharás montanhas e as moerás,
 e as colinas transformarás em palha.

16 Tu as padejarás e um vento os levará,
 e uma tempestade os espalhará;
 e tu jubilarás em Javé,
 tu exultarás no Santo de Israel.

3.3.3 Forma

Is 41.14-16 é a menor perícope dentre os oráculos em análise, mas isso não significa que não tenha conteúdos importantes para o desenvolvimento da temática da esperança. Muito pelo contrário, a perícope é composta por elementos essenciais do oráculo de salvação. Esses versículos formam uma unidade independente. Trata-se de um oráculo de salvação como 41.8-13, não sendo somente apresentado pelo lamento inicial, mas também pela estrutura similar, apesar de algumas divergências.²²⁴ Contudo, a cena é a mesma: Javé está falando para Israel.

²²³ A versão síria Peshitta anota (*w*)*mnjnh*, o editor propõe modificar para *ṭḥ*, que no acádico significa “gusano”. *Crítica externa*: A questão apresenta-se indefinida, sendo um “velho problema” para os intérpretes e, ainda, os manuscritos não oferecem uma resposta conclusiva. *Crítica interna*: O problema concentra-se no paralelismo com “verme”. A Vulgata lê no participio e traduz por “moribundos”. Vários pesquisadores (Westermann; Duhm; North; Fischer; Hoonacker) concordam que é melhor alterar para “gusano”. *Decisão*: Visto que se trata de uma complexão discussão – a qual não há espaço hábil para um aprofundamento – e visto que o paralelismo faz mais sentido com “gusano”, opta-se em se alterar o texto conforme a proposta.

²²⁴ WESTERMANN, 1969, p. 74.

Também ocorrem as palavras-chave: “não temas!” (v. 10, 14) e “eu te ajudo” (v. 10, 14). É provável que o texto reflita uma liturgia de instalação, sendo que oráculos são frequentes em instalações. Um exemplo é a instalação de Jeremias, na qual uma comissão especial é formulada por duas “parábolas” (o galho da amendoeira e a panela fervendo), cada qual com um jogo de palavras específico. Na perícopes em análise, há também duas metáforas em que palavra e imagem coincidem: Jacó-Israel como “verme” (v. 14) e “trilho” (v. 15-16). Nos dois casos, é provável que exista uma certa dificuldade para entender completamente a conexão e as possíveis alusões que o texto faz.²²⁵

Frente a essa breve análise da forma e dos principais elementos, uma aproximação aos conteúdos teológicos se faz necessária. Para isso, a estrutura do oráculo de salvação será utilizada para nortear a análise.

3.3.4 Análise do conteúdo

3.3.5 Versículo 14a

O v. 14a contém a saudação e a promessa de salvação. Em 14aβ encontra-se a saudação. Novamente, os nomes de Jacó e Israel ocorrem em paralelismo, bem como as palavras verme e gusano:

תולעת (verme) de Jacó,

מתי (gusano)²²⁶ de Israel;

Os substantivos תולעת e מתי são empregados como sinônimos para “verme”. Há diferença de significados nessas palavras? No Antigo Testamento, a palavra תולעת denota fragilidade e insignificância (Jó 25.6; Sl 22.6). Os vermes são seres que devoram a matéria em

²²⁵ BALTZER, 1999, p. 103.

²²⁶ Palavra alterada pela crítica textual.

decomposição (Êx 16.20).²²⁷ Já o construto מְתֵי (provém de מָוֹת) é de difícil compreensão. O vocábulo geralmente descreve pessoas desfavorecidas.²²⁸ No contexto do exílio, Israel é, de fato, desfavorecido. Jacó-Israel sucumbiu à pequenez e foi comparado a um verme. Um verme é frágil, pode ser facilmente esmagado e necessita de cuidados. É justamente para esse povo desfavorecido, o Israel exilado, que Javé vira o seu olhar.

Na perícopie anterior (Is 41.8-13), Israel recebia o oráculo em que a segurança e o fortalecimento eram garantidos. Na perícopie em discussão (41.14-16), Israel é descrito por uma pequeníssima dimensão, sendo comparado a um verme. O final do v. 14 é de difícil compreensão, מְתֵי tem um som parecido com מָוֹת (morto). É possível que essa sonoridade seja intencional, ao serem citados vermes (comparar com 66.24).²²⁹

Por quais motivos sempre o nome de Jacó precede Israel? Para Elliger, é muito provável que isso se deva à tradição dos patriarcas. O Dêutero-Isaías vê uma conexão da atual geração de pessoas exiladas com o pensamento fundante, enraizado nos patriarcas. Nesta tradição, “Jacó” corresponde ao nome patriarcal. Já o nome “Israel” não parece vir da literatura, mas da tradição cáltica. Em 14a, os dois nomes são expandidos de maneira semelhante. Com uma aproximação a partir do uso do construto, o binômio Jacó-Israel é, particularmente, enfatizado; o fato de serem, inevitavelmente, interrompidos e seguidos pelos nomes aumenta ainda mais a ênfase. Contudo, o que a enfatizada imagem de “verme” quer comunicar? Não se trata de uma “bajulação” (Schmidt), nem de uma expressão de ternura (Duhm, Budde, Volz e Muilenburg), mas sim a constatação da realidade *in loco*.²³⁰

Westermann destaca que já Begrich apontou que tais referências a “vermes” estão diretamente relacionada a um lamento (cf. Sl 22.7[6]: “eu sou verme e não homem”; Sl 119.141: “Pequeno sou e desprezado”).²³¹ Para Croatto, o uso de um ser tão insignificante como o “verme” busca destacar o que Javé fará com Israel (v. 15-16a). Ao ser pisado, um verme facilmente morre. Sendo assim, esse “Israel verme” – que se trataria do conjunto de mortos no

²²⁷ YOUNGBLOOD, Ronald F. מְתֵי. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1643s. a 1644.

²²⁸ HAMILTON, Victor P. מְתֵי. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 893s. a 894.

²²⁹ CROATTO, 1998, p. 57.

²³⁰ ELLIGER, Karl. *Deuterocesaja*: 1. Teilband, Jesaja 40,1-45,7. (Biblischer Kommentar Altes Testament; Bd. XI/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978. p. 149.

²³¹ WESTERMANN, 1969, p. 75.

período do exílio – terá a capacidade de aplainar montes e colinas. Mas quem os capacita? O próprio Javé.²³²

O verme/gusano, relacionado com o binômio patriarcal (Jacó-Israel), assume o significado de constatar e demonstrar a realidade das pessoas exiladas, ou seja, o oráculo de salvação é destinado para aquelas pessoas que passaram pela dor e sofrimento do exílio. Javé não se limita simplesmente em constatar a realidade, antes a construção gramatical busca enfatizar o que ocorreu com o povo escolhido, isso prepara o “terreno” para que a promessa de salvação seja anunciada e tenha “solo fértil” para germinar a esperança.

3.3.6 Versículo 14aa

A promessa de salvação contida no v. 14aa é pequena em tamanho, mas cheia de conteúdo. Trata-se da típica expressão “não temas!”.²³³ Scheuer observa que existe uma consciência que procura ser demonstrada por ações condizentes, a fim de ser reconhecida como válida. Há apelos para demonstrar a fé de alguém falando e se regozijando na salvação de Javé, não temendo ou depositando a sua confiança nas palavras de Javé. Existem apelos à vontade de ouvir e entender, e um apelo geográfico para deixar o local do exílio. É importante destacar a ausência de atos explícitos, como queimar os ídolos, andar vestindo um saco ou oferecer um

²³² CROATTO, 1998, p. 57.

²³³ Cf. DION, Paul-Eugène H.-M. The “Fear Not” Formula and Holy war. *The Catholic Biblical Quarterly*. v. 32. n. 4. Waddell: Catholic Biblical Association of America, 1970. p. 565-70: A fórmula “não temas” é muito antiga e está relacionada com a fraseologia presente na “guerra santa”? Dion sugere que a fórmula “não temas” é um peculiar reflexo dos textos patriarcais (Gn 15.1; 21.17; 26.23s.; 28.13; 46.1-4) nos oráculos de salvação. Uma explicação alternativa concentra-se na influência da fraseologia da guerra-santa. Contudo, tal explicação foi prontamente descartada, uma vez que não havia elementos suficientes para demonstrar o enraizamento da temática nas tradições mais antigas de Israel e de seus vizinhos. É necessário ressaltar: as palavras “não temas” estão abertas à uma variedade de aplicações. É provável que o “não temas” seja evocado por situações que têm pouco ou mesmo nada a ver com guerra (ver 1Sm 23.17; Epopeia de Gilgamesh). Mesmo em tempos de guerra, a exortação ao destemor poderia facilmente se basear em fundamentos puramente humanos, não tendo nada a ver com guerra santa. Em alguns textos, pode-se encontrar a correspondência diplomática de Šuppiluliuma, que escreve para o rei de Ugarit: “tu, Niqmadu, não os temas”, e essas palavras são acompanhadas de exortações positivas à confiança. Assim, não há motivação religiosa. Contudo, também não se pode descartar a possibilidade de que exortações ao destemor em tempos de guerra tenham como pano de fundo a religião. Novamente, pode-se sustentar que as frases equivalentes a “não temas” eram mais apropriadas em um contexto de guerra santa; elas parecem perfeitamente adequadas para uma ideologia de guerra como a de Israel, com a sua insistência peculiar na fé absoluta. Portanto, é muito difícil estabelecer uma relação da expressão “não temas!” com uma fórmula distinta e original da guerra santa antes do final do 2º milênio a.C. Frases e expressões desse tipo ocorriam livremente, em contextos diferentes e em qualquer lugar do antigo Oriente Próximo, sempre que as circunstâncias fossem necessárias. Uma ênfase na expressão “não temas” foi colocada na exigência de destemor incluída no ideal de fé absoluta que o povo eleito herdou das antigas guerras de Javé.

sacrifício. Em vez disso, todos os apelos estão relacionados a uma chamada à reflexão e uma consequente mudança de atitude.²³⁴ A expressão “não temas!” assume o papel de comunicar ao ouvinte que Javé pessoalmente o está apoiando.²³⁵

3.3.7 Versículo 14b-15a

Como justificativas para a promessa, Javé ajudou Israel e, para destacar essa memória, ele se autoapresenta com dois títulos, os quais estão relacionados com as experiências salvíficas que o povo de Israel vivenciou no passado: ele é o *Redentor* e o *Santo de Israel*. O primeiro título está vinculado com o passado clânico, remetendo ao direito familiar. No Dêutero-Isaías, o termo tem outra grandeza, passando do âmbito do direito familiar para o âmbito religioso e assim um papel importante na proclamação profética do livro: Javé se incumbe do papel de ser o redentor de Israel. O vocábulo tornou-se de uso religioso, contudo, os referenciais são sociais e políticos. No Dêutero-Isaías, a proximidade do Redentor é dada por meio das relações de aliança, as quais comprometem Javé como o Salvador.²³⁶

A ajuda dada para as pessoas desprezadas é justificada no v. 14 pelos motivos de que o “Santo de Israel” é o “teu Redentor”. O termo גאל é uma palavra-chave na proclamação do Dêutero-Isaías (43.14; 44.6, 24; 47.4; 48.17; 49.7, 26; 54.5, 8) e pertence ao contexto do “senhor / servo” e “servir” (עבד). O escravo, que foi vendido por seu senhor por causa de alguma infração, será comprado de volta e readmitido à relação de proteção e serviço. Esse é o significado para “redenção”. Ao mesmo tempo, é promessa e exigência. O v. 14 está conectado com a perícopes anterior (8-13), funcionando como uma espécie de resumo para o que foi anteriormente anunciado. Israel depende dessa ajuda. A transferência para a comunidade de pessoas exiladas daquilo que, originalmente, era uma categoria individual, torna possível a utilização de conceitos pessoais, derivados do direito familiar. Diante de Deus, a comunidade não é um “qualquer”, mas sim um “tu”.²³⁷

²³⁴ SCHEUER, Blaženka. *The Return of YHWH: The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah 40-55*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 377). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008. p. 132.

²³⁵ GOLDINGAY; PAYNE, 2006, p. 169.

²³⁶ CROATTO, 1998, p. 57s.

²³⁷ BALTZER, 1999, p. 104.

Para as pessoas exiladas, o conceito do **יְהוָה** é importante. Para que a linguagem não seja estranha, ou seja, para que ela tenha eficácia, é necessário que os termos sejam compreensíveis. O conceito do **יְהוָה** é muito antigo, junto dele são lembrados os atos e promessas que Javé fez em favor de seu povo escolhido. O emissor do oráculo tem a tarefa de convencer os ouvintes de que tais palavras são confiáveis. Certamente, o uso de um vocabulário conhecido auxiliou para que a mensagem do Dêutero-Isaías tivesse eficácia entre os seus ouvintes. Pessoas totalmente feridas e sem expectativas de um futuro, ao ouvirem que o seu **יְהוָה** é o Santo de Israel, passam a recuperar as suas esperanças. Para os dominadores, a esperança é algo que não mantém as pessoas sob controle. Por isso, o Império Babilônico retirava as expectativas das pessoas, resumindo a vida naquela situação de exílio. As palavras de Javé “quebram” essa lógica opressora. O título **קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל** “Santo de Israel” não é algo vazio, antes remete aos antigos atos de Javé junto aos escravos no Egito. Assim, lembra que foi decisão de Javé retirar os escravos e que agora, no exílio babilônico, também é decisão de Javé acabar com esse período e restaurar o povo.

O Deus de Israel, por meio da lembrança de seus atos salvíficos, anuncia palavras de promessa aos insignificantes vermes (representados pelo binômio Jacó-Israel). Assim, os mais insignificantes e os que se autocompreendiam como esquecidos por Javé são exaltados. As pessoas exiladas entendem que Javé assume os rumos da história da salvação, tais atos assumem uma conotação escatológica. E, conseqüentemente, transformam as consciências dos pequenos vermes e restauram a dignidade de ser o povo escolhido de Javé, assim podem pensar na possibilidade de retorno para Jerusalém.

3.3.8 Versículo 15b-16a

Esta é a parte do oráculo referente ao futuro. As primeiras palavras estão no tempo perfeito, “Eis que te colocarei...”, formam a transição do passado para o futuro. No oráculo anterior (Is 43.8-13), a parte que se refere ao futuro proclamou a destruição dos inimigos de Israel; aqui, naturalmente, espera-se uma proclamação que afete Israel, correspondendo às palavras de transição “Eis que te colocarei”, e também na forma assumida pelo duplo desejo, o qual forma um modelo aqui. E é isso que de fato os v. 15-16a pretendem transmitir, embora o texto não o exponha claramente. O que o texto apresenta parece muito mais um complemento

para Is 41.11ss., no sentido de que a destruição dos inimigos de Israel ali proclamada deve ser realizada pelo próprio Israel. No entanto, esse sentido é duvidoso, pelo motivo de que nos v. 15ss. nenhum inimigo é nomeado, enquanto que em 41.11ss. eles são quatro vezes expressamente designados como inimigos de Israel.²³⁸

Jacó-Israel não é mais um “verme”, agora o binômio é um “trilho cortante” (cf. 2Sm 24.22; 1Cr 21.23). Caso observada a conexão com os oráculos, ficará claro que **שׂים** deve ser traduzido por “destino” ou “nomear”, e não por “transformar em”. Na instalação, a tarefa é estabelecida, e o histórico, determinado. Mas, como se deve compreender o tempo de **שְׂמִיתֶיךָ**? A “instalação” de Jacó-Israel é uma espécie de *perfectum propheticum*: “Eis que te colocarei por trilho cortante”.²³⁹

O Israel, comparado ao verme, terá um futuro. Ter “um futuro” é uma expressão de esperança e fé em Javé, quando Javé faz do insignificante Israel novamente um povo. O v. 15b-16a é uma metáfora, a qual está relacionada com a mudança que Javé provoca em seu povo: de um pequeno verme indefeso, passará a ter poder: “trilharás montanhas e as moerás”. Naturalmente, trata-se de uma metáfora, portanto, não se deve buscar uma aplicação prática para o texto. O importante é destacar que há uma aposição entre os conteúdos do v. 14a em relação aos v. 15b-16a.

A instalação de Jacó-Israel – personificado como “servo” – resumiria toda a história de Israel. A era primitiva é apresentada como uma época em que os fracos, os desprezados e o pequeno rebanho foram maravilhosamente guiados.²⁴⁰ Os v. 15-16a, assumindo a função de metáfora, torna-se importante ao destacar as “coisas maravilhosas”. Tais “coisas” suscitam a imaginação dos ouvintes e geram esperança. Levando em conta a situação de sofrimento do exílio, metáforas cheias de esperança são importantes como bases para resistir e superar a situação opressora. Javé é o Deus que transforma um “verme” em um povo que pode fazer coisas grandiosas; para as pessoas exiladas, fazer parte desse povo escolhido abre uma possibilidade de um futuro. Justamente a esperança e o futuro são dimensões da vida que os opressores querem eliminar. Pessoas sem esperança e sem futuro são facilmente manipuláveis, contudo, pessoas que creem em Javé e, sabem que este tem a história em suas mãos, podem

²³⁸ WESTERMANN, 1969, p. 76.

²³⁹ BALTZER, 1999, p. 104.

²⁴⁰ BALTZER, 1999, p. 105.

perceber que existe a possibilidade de um fim para o exílio e um retorno para a terra prometida²⁴¹ dos antepassados.

3.3.9 Versículo 16b

A conclusão do oráculo está no “objetivo”. O objetivo aponta para a direção em que o suplicante deve focar. Não se trata de algo imaginário, antes aponta para uma realidade sócio-política de transformação. Ao mesmo tempo, o texto demonstra que o “servo”, representado por Jacó-Israel, tem uma função: “jubilar e exultar” a Javé. A estrutura de 16b é semelhante a 14a. O “verme” (14a), feito servo, cumpre o seu papel no 16b.

O v. 16b forma uma nova oposição (!): a destruição dos montes e colinas (compreendido como metáfora sócio-político) contrapõe-se ao júbilo e exultação. Certamente, não há outro deus capaz de intervir na situação do exílio. É do Santo de Israel que provém toda a força e esperança (já expresso no v. 14b).²⁴²

O fim do oráculo, a seu modo, confirma que, ao trilhar as montanhas, o profeta realmente tem em mente a eliminação das dificuldades que, em particular, parecem questionar o retorno do povo. Associado com o tema do “regresso para casa”, o profeta – mais do que em qualquer outro lugar – incorporou a promessa de alegria com muitas variações.²⁴³ No v. 16b α , o profeta utiliza pela primeira vez o verbo גִּיל “jubilar”; em 40-55, há apenas em 49.13 o verbo רָנַן “gritar de júbilo, jubilar” em conexão direta com uma descrição do retorno à terra. Em paralelo, no v. 16b β , usa-se o verbo Hitpael הִלֵּל “exultar” – poderia ser reproduzido como “gabar-se”. O Hitpael não é reflexivo, contudo, nesse caso, indica uma reação mais indireta ao sujeito, afirmando que a ação é voltada para si mesmo ou em seu próprio interesse. O que se busca expressar pode ser reproduzido por Is 43.21 (“ao povo que formei para mim, para celebrar o meu louvor”). Com o “proclamar a glória de Javé”, expressa-se que a ação de Javé foi feita por ele mesmo, e, portanto, merece louvores.²⁴⁴

²⁴¹ Para um aprofundamento do retorno das pessoas exiladas para a terra prometida, ver: LEONG, T. F. *Our Reason for Hope: An Exposition of the Old Testament on the Meaning of History*. [Sem cidade]: Our Reason Trilogy, 2018. p. 287-96.

²⁴² CROATTO, 1998, p. 58.

²⁴³ Comparar: Is 48.20; 51.3,11; 52.8s.; 55.12.

²⁴⁴ ELLIGER, 1978, p. 156.

3.3.10 *Resumo*

O oráculo de salvação de Is 41.14-16 é um texto com elementos importantes para a compreensão e desenvolvimento da esperança entre as pessoas exiladas. O assunto principal é a mudança que Javé fez em seu povo, representado por Jacó-Israel. Agora, o povo de Israel assume o verdadeiro papel de servo de Javé. As lembranças, das antigas memórias dos patriarcas (v. 14), auxiliam o povo a compreender que as promessas de Javé continuam em pleno vigor. A ideia de um abandono por parte de Javé e, conseqüentemente, a dolorosa realidade do exílio dão lugar à perspectiva de um fim para o exílio. A pessoa, a qual “resume” os lamentos comunitários e recebe o oráculo de salvação como uma resposta direta de Javé, vê a realidade de modo diferente.

A promessa de salvação “não temas!” (14a α) prepara o ouvinte do oráculo para compreender e aceitar a mensagem de Javé. O exílio representa uma realidade de agressão e o futuro resumia-se em lamentar, trabalhar e não ter mais lugar para o culto sacrificial. Em outras palavras, o exílio representava um fim doloroso em si mesmo. A atuação do Dêutero-Isaías é um marco para a teologia do exílio, foi um momento de repensar a fé. Os babilônios podiam retirar quase tudo das pessoas exiladas, até mesmo a fé. Contudo, esse cenário desolador é modificado, a fé e a esperança ressurgem, o papel dos oráculos de salvação foi fundamental: revisitar o passado, compreender que Javé não os abandonou e observar que uma mudança histórica estava em pleno andamento, isso fez com que a esperança em Javé abrisse uma nova perspectiva para o futuro.

Ao final, o oráculo de salvação anuncia Israel – servo “transformado” pelo exílio – como o povo que “jubilará” e “exultará” a Javé (v. 16b). Aquele que “ajuda” e é o Redentor (v. 14b) do servo Jacó-Israel, novamente, assume o papel de ser o “Senhor”. Somente em Javé, o qual fez atos grandiosos no passado e que não abandonou o povo, é que se pode verdadeiramente ter fé. A posse da fé elimina o temor (não temas! v. 14a α); uma vez que o temor é eliminado, abre-se a possibilidade para uma inabalável confiança. O oráculo de salvação Is 41.14-16 abre essa possibilidade para as pessoas exiladas confiarem em Javé e, assim, terem esperança em um futuro melhor.

3.4 Terceiro Oráculo de Salvação: Isaías 43.1-7

3.4.1 Texto hebraico

1 וְעַתָּה כֹּה-אָמַר יְהוָה בְּרֵאשִׁי יַעֲקֹב וַיִּצְרֶנּוּ יִשְׂרָאֵל אֶל-תִּירָא כִּי גֵאלֹתֶיךָ קָרָאתִי בְּשֵׁמֶךָ לִי-אֲתָהּ:

2 כִּי-תַעֲבֹר בַּמַּיִם אֶתְּךָ-אָנֹכִי וּבִנְהַרֹת לֹא יִשְׁטָפוּךָ כִּי-תֵלֵךְ בְּמוֹ-אֵשׁ לֹא תִכְוֶה וְלֹהֲבֵה לֹא תִבְעַר-כָּךְ:

3 כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעֶךָ נָתַתִּי כְּפָרֶךְ מִצְרַיִם כּוֹשׁ וּסְבֵא תַחֲתֶיךָ:

4 מֵאֲשֶׁר יִקְרָתְךָ בְּעֵינַי נִכְבְּדֶתְךָ וְאֲנִי אֶתְבַּתֶּיךָ וְאַתָּן אָדָם תַּחֲתֶיךָ וּלְאֲמִים תַּחַת נַפְשֶׁךָ:

5 אֶל-תִּירָא כִּי אֶתְּךָ-אָנֹכִי מִמִּזְרַח אָבִיא זְרֻעֶךָ וּמִמַּעַרְב אֶקְבְּצֶךָ:

6 אָמַר לְצַפּוֹן תִּגְנִי וּלְתִימָן אֶל-תִּכְלְאֵי הָבִיאי בְּנֵי מִרְחֹק וּבְנֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ:

7 כֹּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִיו וַיִּצְרֶתִיו אֶף-עֲשִׂיתִיו:

3.4.2 Tradução

Primeira parte:

1 Mas agora, assim disse Javé,

que te cria, Jacó,

e que te forma, Israel;

não temas, pois eu te resgatei,

eu te chamei²⁴⁵ pelo teu²⁴⁶ nome,

tu és meu.

2 Caso atraveses as águas, contigo estarei

e os rios, eles não te levarão pela correnteza;

caso tu fores em fogo, não serás crestado

e a chama não te queimará.

3 Pois eu sou Javé, teu Deus,

o Santo de Israel, Salvador teu;

dei o Egito por teu resgate,

Cuxe e Sebá por ti.

4 Visto que foste precioso aos olhos meus,

foste honrado e eu te amei;

²⁴⁵ Todos ou a maioria das versões adicionam sufixo 2^a masculino singular; sugere-se que assim seja lido: קָרָאתִיךָ “eu te chamei”. *Crítica externa*: Esta mudança propõe deixar a tradução mais fluente, sendo uma melhoria ao texto, sem alterar o seu sentido. *Crítica interna*: Na versão grega, a variante é mais extensa. Observe uma comparação com o texto da Septuaginta (TOV, Emanuel. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*. Trad. Edson de Faria Francisco. Rio de Janeiro: bvbooks Editora, 2017. p. 130-43. A Septuaginta está datada entre o 3^o e 2^o a.C.):

Is 43.1	Bíblia Hebraica Stuttgartensia	קָרָאתִיךָ	eu chamei
	Septuaginta	ἐκάλεσά σε	eu te chamei

O problema apresentado pelo editor baseia-se na comparação com o texto da Septuaginta. É provável que o texto da Bíblia Hebraica Stuttgartensia tenha sido simplificado. Baltzer afirma que tal correção não é necessária ao texto (BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40-55*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress, 1999. p. 155). Já Köhler, por questões métricas, afirma que o texto deva ser modificado (KÖHLER, Ludwig. *Deuterojesaja (Jesaja 40-55): Stilkritisch Untersucht*. Gießen: Alfred Töpelmann Verlag, 1923. p. 18). O verbo קָרָא “chamar” é comum no Antigo Testamento e não apresenta problemas. A adição do sufixo de 2^a masculino singular representa uma harmonização com a expressão anterior. Em questões de conteúdo, a adição do sufixo melhora a compreensão do texto e o aproxima do ouvinte. *Decisão*: A adição do sufixo não modifica, em termos de conteúdo, o texto, porém, na tradução, a adição deixa o texto mais fluente. Por isso, a modificação será feita.

²⁴⁶ O editor da Bíblia Hebraica Stuttgartensia sugere ler: בְּשֵׁמִי “pelo meu nome”, conforme v. 7. *Crítica externa*: Esta variante busca harmonizar o início com o fim da perícope. A Septuaginta não apresenta a alteração proposta pelo editor. Nenhum manuscrito hebraico apoia esta mudança. *Crítica interna*: A Septuaginta não anota esta modificação: τὸ ὄνομά σου “pelo nome teu”. Tal mudança proposta muda o sentido do texto, é mais favorável manter o texto da Bíblia Hebraica Stuttgartensia, cf. GESENIUS, Wilhelm; KAUTZSCH, E. *Hebräische Grammatik*. 28. Aufl. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962. p. 396 (§ 119 k), por haver uma linguagem que se aproxima das pessoas, ou seja, um “chamado pessoal/nominal”. *Decisão*: A proposta pelo editor visa uma harmonização, contudo, não há apoio em manuscritos para tal mudança. As construções gramaticais apontam para fazer a modificação, assim, mantém-se o texto da Bíblia Hebraica Stuttgartensia.

e dei territórios²⁴⁷ por ti

e povos por tua vida.

Segunda parte:

5 Não temas, pois eu sou contigo;

desde o nascer do sol [leste/Oriente] farei entrar tua descendência

e a partir do pôr-do-sol [oeste] te reunirei.

6 Direi para o Norte: Dá!

E para o Sul: Não detenhas;

faze entrar filhos meus a partir de longe

e filhas minhas a partir do fim da terra.

7 Todos que são chamados pelo nome meu,

para glória minha²⁴⁸ o criei,

o formei,²⁴⁹ ainda o fiz.

²⁴⁷ O editor da Bíblia Hebraica Stuttgartensia propõe אֲרָמוֹת “territórios” em vez de אֲדָמָה “humanidade”. *Crítica externa*: Esta mudança não tem apoio em nenhum manuscrito hebraico e a Septuaginta anota a forma plural, ἀνθρώπους “homens”. *Crítica interna*: Westermann (WESTERMANN, 1969, p. 114) e von Waldow (WALDOW, Hans Eberhard von. ... *denn ich erlöse dich*: eine Auslegung von Jesaja 43. Neukirchen Kreis Moers: Neukirchener Verlag, 1960. p. 12) entendem que a variante deva ser modificada para אֲרָמוֹת “territórios”. A modificação visa explicar o texto, visto que no v. 3 alguns territórios são apresentados. A proposta “territórios” é melhor paralelismo a “povo” do que “humanidade”, além de que há questões teológicas e históricas que não conferem com “humanidade”. *Decisão*: A partir dos motivos expostos, a proposta do editor será aceita e o vocábulo será modificado para “territórios”.

²⁴⁸ Vários manuscritos hebraicos medievais, a versão síria da Héxapla de Orígenes, versão síria Peshitta e Vulgata omitem וְ “e” antes de לְכְבוֹרִי “para glória minha”. *Crítica externa*: Levando em conta que nos textos mais antigos a conjunção foi omitida, conclui-se que este וְ “e” foi adicionado posteriormente ao texto hebraico. *Crítica interna*: Tal modificação, em termos de conteúdo, não altera o texto significativamente. A conjunção tem por função “dividir” as ideias contidas no texto. A omissão desta partícula deixaria o texto com uma ideia principal no v. 7a. *Decisão*: Assim, mantem-se a mudança proposta pelo aparato crítico.

²⁴⁹ O editor propõe cortar o verbo יִצְרֵנִי “o formei”. *Crítica externa*: O editor não apresenta nenhum manuscrito hebraico para justificar a alteração. *Crítica interna*: A mudança proposta consiste em deletar o verbo יִצְרֵנִי “o formei” por questões de métrica 3 + 3 (KÖHLER, 1923, p. 18). A Septuaginta anota o verbo ἐπλασα “formei”. יָצַר “formar” ocorre em diversas passagens em paralelismo sinônimo com בָּרָא “criar” e עָשָׂה “fazer”. Contudo, a ênfase de יָצַר “formar” está em “moldar” um objeto específico. Para Westermann, um dos três verbos do v. 7 deve ser omitido (WESTERMANN, 1969, p. 114). Já Baltzer mantém os verbos, argumentando que nenhum dos três verbos pode ser dispensado aqui. Para o ato de 43.1 em diante, essa

3.4.3 Forma

Sarah J. Dille²⁵⁰ considera que a perícopre de Isaías 43.1-7 é um fragmento da unidade maior de 42.18-43.13. O início da unidade no cap. 42 estabelece um contexto para o oráculo de salvação: lamentando a situação do exílio em termos de pecado, servidão, destruição e fogo. A perícopre de Is 43.1 inicia com וְעַתָּה “mas agora”, expressão que indica, ao mesmo tempo, conexão e contraste com o que precede. Is 43.1 seria uma continuação (especificamente uma resposta) à perícopre de Is 42.18-25. Sendo aqui tratada como uma unidade literária distinta, Is 43.1-7 tem como característica uma mudança em 43.1: do discurso em terceira pessoa *sobre* Javé para o discurso em primeira pessoa *de* Javé.

O texto anterior, Is 42.18-25, trata de como o povo estava “surdo” e “cego” (v. 18) frente ao projeto que Javé apresentou. Croatto entende que, nesta perícopre, há uma crítica a Israel por não compreender as finalidades de Javé. Uma continuidade para o texto é esperada.²⁵¹ Isso leva a pessoa que lê para a perícopre de Is 43.1-7. Observam-se alguns indícios que marcam o início da perícopre: 1) A fórmula de movimento temporal²⁵²: וְעַתָּה “mas agora”;²⁵³ 2) A fórmula do mensageiro²⁵⁴: כֹּה־אָמַר יְהוָה “assim disse Javé”. Com o uso de “mas agora”, estabelece-se uma clara distinção entre o que foi dito (Is 42.18-25) e o oráculo²⁵⁵ que segue (Is 43.1-7). Segundo Westermann, o uso de “mas agora” estaria em contraste com a perícopre anterior, Is 42.18-25, pois uma nova ação temporal se iniciou.²⁵⁶ Para von Waldow, a expressão

“palavra-chave” estabelece um *link* com a fabricação de ídolos (44.9ss). Chama a atenção para a conclusão de uma unidade poética, com três elementos. Fato esse que leva ao clímax: בָּרָא “criar” significa a criação de um novo pensamento; יָצַר “formar” para moldar o que foi produzido antes, e עָשָׂה “fazer” para torná-lo perfeito ou completo, isto é, *creavi, formavi, perfeci* (BALTZER, 1999, p. 160). *Decisão*: Não há manuscritos que apoiem esta mudança, somente uma conjectura por questões métricas. Os argumentos apresentados por Baltzer são convincentes, uma vez que o verbo יָצַר ocorre em diversas passagens com בָּרָא. A partir do exposto, opta-se em não deletar o verbo.

²⁵⁰ DILLE, Sarah J. Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 398, Gender, Culture, Theory, 13; London/New York: T & T Clark International, 2004. p. 75ss.

²⁵¹ CROATTO, 1998, p. 86.

²⁵² SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 70.

²⁵³ Para aprofundamento, ver: BRONGERS, H. A. Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen *We'attĀh* im Alten Testament. (Ein Lexikologischer Beitrag). *Vetus Testamentum*, Volume 15, Issue 3, 1965, p. 289-99.

²⁵⁴ SCHWANTES, Milton; SCHMITT, Flávio. *Profetas clássicos em Israel por Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2016. p. 31.

²⁵⁵ *Oráculo* é a resposta da divindade para alguma questão pessoal ou comunitária. Ver: VOLLMER, Ulrich. Orakel. In: BETZ, Hans Dieter. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. Band 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. p. 600s.

²⁵⁶ WESTERMANN, 1969, p. 115.

כֹּה אָמַר יְהוָה “assim disse Javé” tem semelhança com כֹּה אָמַר עַבְדְּךָ יַעֲקֹב “assim disse teu servo Jacó” (Gn 32.5[4]). A fórmula “assim disse” seria completada com o nome do remetente da mensagem.²⁵⁷ Baltzer segue a opinião semelhante de von Waldow.²⁵⁸ É possível afirmar, com os argumentos de Croatto, Westermann, von Waldow e Baltzer, que Is 43.1 inicia uma nova perícope.

Para o término da perícope, Westermann compreende que o v. 7 encerra o oráculo, pois são retomados dois temas do v. 1. O primeiro tema é o verbo “criar”, no final ele foi usado para determinar as implicações de ser criado: “para glória minha o criei” (v. 7). O segundo tema é a segurança da salvação, a qual está na frase: “eu chamei pelo nome teu”. Com o fim do exílio e a dispersão pelo mundo, as pessoas são incluídas na obra da salvação de Deus, pois são chamadas pelo nome.²⁵⁹ Baltzer afirma, de forma semelhante, que o v. 7 forma uma conclusão e o clímax da perícope.²⁶⁰ Begrich, em seu importante estudo do Dêutero-Isaías, concorda que a perícope 43.1-7 forma uma unidade com sentido próprio.²⁶¹ A partir das opiniões dos exegetas apresentadas anteriormente, conclui-se que a perícope inicia no v. 1 e tem o seu término no v. 7. Portanto, tem-se uma unidade com sentido próprio, que pode ser analisada separadamente.

A perícope não está isolada. Assim como há uma vinculação com o texto anterior, há uma continuidade na perícope que segue. O texto posterior, Is 43.8-13, apresenta um juízo que Javé faz contra os outros deuses. Croatto compreende que esta unidade tem por centro “uma crítica velada à atitude de não querer escutar o profeta”.²⁶² A perícope tem conteúdo coeso e não apresenta rupturas. Portanto, é nesta moldura que a perícope em estudo se encontra. Cabe, agora, atentar para a especificidade do texto.

Westermann subdivide a perícope em duas unidades: v. 1-4 e 5-7.²⁶³ Também von Waldow sugere uma subdivisão em duas unidades, mas com outra delimitação: v. 1-3a e 5a, 3b-7.²⁶⁴ Begrich sugere uma subdivisão semelhante: v. 1-3a e 3b-7. Ainda observa, em nota de rodapé, que o v. 5 seria um texto variante introduzido (*eingedrungene*), provavelmente para a perícope 43.1ba.²⁶⁵ Brueggemann faz uma divisão em duas partes: v. 1-4 e 5-7. O autor

²⁵⁷ WALDOW, 1960, p. 10.

²⁵⁸ BALTZER, 1999, p. 155.

²⁵⁹ WESTERMANN, 1969, p. 119.

²⁶⁰ BALTZER, 1999, p. 160.

²⁶¹ BEGRICH, Joachim. *Studien zu Deuterjesaja*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1963. p. 13.

²⁶² CROATTO, 1998, p. 90.

²⁶³ WESTERMANN, Claus. *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterjesajas: Mit einer Literaturübersicht Hauptlinien der Deuterjesaja-Forschung von 1964-1979*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1981. p. 35.

²⁶⁴ WALDOW, 1960, p. 10ss.

²⁶⁵ BEGRICH, 1963, p. 20.

compreende que o oráculo tem o seu centro na expressão “não temas!” no v. 1 e no v. 5.²⁶⁶ Tal subdivisão segue o texto da Bíblia Hebraica Stuttgartensia e pressupõe que a expressão “não temas!” inicia o oráculo.

Baltzer apresenta a proposta de Melugin, segundo a qual há uma unidade nos v. 1-7, mas assume-se uma subdivisão em v. 1-3a, 3b-4 e 5-7. Nos v. 1-2 estão promessas de proteção, nos v. 3-4 está a redenção, nos v. 5-6 há o tema da reunião. Não está claro se o v. 3 encerra a promessa de proteção ou inicia o anúncio de redenção. A linguagem do v.1 corresponde estreitamente ao v. 7.²⁶⁷ Croatto sugere uma subdivisão em quatro partes, denominando-as de “quadros”: v. 1-3a, 3b-4, 5-6 e 7.²⁶⁸ Grimm e Dittert seguem a seguinte subdivisão: v. 1, 2-3, 4, 5-7.²⁶⁹

Blenkinsopp apresenta uma opinião um tanto diferente: a perícopé não possui nenhuma subdivisão. Sendo assim, tratar-se-ia de uma unidade, na qual os temas da “nomeação” e do “chamado” estariam presentes do começo ao fim, bem como repetições de assuntos já tratados anteriormente no decorrer do texto do Dêutero-Isaías: Javé como Criador (40.26,28), como Redentor (41.14), o Santo de Israel (41.14), o único guia (42.16), esquecer o medo (40.9; 41.10).²⁷⁰ Deste modo, o autor opta por não dividir o texto, considerando-o como uma unidade. Observando estes pressupostos que auxiliam a analisar os detalhes da perícopé, passa-se ao estudo do Gênero Literário. Para a presente análise, opta-se pela subdivisão elaborada por Westermann.

²⁶⁶ BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998. p. 52-4.

²⁶⁷ MELUGIN, R. F. *The Structure of Deutero-Isaiah*. 1968. p. 173-81. Apud: BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis, MN: Fortress, 1999. p. 155.

²⁶⁸ CROATTO, 1998, p. 86-9.

²⁶⁹ GRIMM, Werner; DITTERT, Kurt. *Deuterojesaja: Deutung, Wirkung, Gegenwart*. Stuttgart: Calwer, 1990. p. 89.

²⁷⁰ BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2002. p. 220s.

3.4.4 Análise do conteúdo

3.4.5 Versículos 1-4

A perícopé inicia com **וְעַתָּה** “mas agora”. Frequentemente, **עַתָּה** “agora” junto com a conjunção **וְ** “e” tem valor adversativo (o contexto determinará), devendo, neste caso, ser traduzido por “mas agora”.²⁷¹ Para Jenni, o advérbio **עַתָּה** é sempre direto e coloca a situação em movimento. O advérbio é utilizado em alguns casos como contraposição da situação presente com a anterior de lamento. Com o **וְ** “e” é introduzida uma sessão na qual se tem consciência de um período salvífico (Is 43.1; 44.1; 49.5; cf. 48.16b; 52.5).²⁷²

Baltzer concorda que Is 43.1-7 é uma unidade com sentido próprio, e segue a linha de Begrich, ao entender o texto como um oráculo de salvação. O início do texto com **וְעַתָּה** “mas agora” demonstra que a seção anterior foi deixada, agora há uma nova situação, uma nova “cena”. No presente contexto, esta situação é precedida por uma descrição do sofrimento e, ao mesmo tempo, uma confissão do pecado (Is 42.24). Desse modo, a oração de lamento, com o reconhecimento da situação, torna-se precondição para a salvação.²⁷³ Para Westermann, a utilização de **וְעַתָּה** “mas agora” formaria um contraste com a perícopé anterior Is 42.18-25, assim um novo momento foi atingido.²⁷⁴

A expressão que segue é **כֹּה־אָמַר יְהוָה** “assim disse Javé”,²⁷⁵ conhecida como “fórmula do mensageiro”.²⁷⁶ Köhler, no ano de 1923, utilizou pela primeira vez a expressão “fórmula do mensageiro” (*Botenspruch*).²⁷⁷ Segundo Rendtorff, a fórmula do mensageiro é atestada vastamente no Antigo Testamento e na literatura do Antigo Oriente. Há discussões se

²⁷¹ COPPES, Leonard J. **עַתָּה**. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1141-3 a 1142.

²⁷² JENNI, E. **עַתָּה** ‘ēt Tiempo. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. 471-89 a 482s.

²⁷³ BALTZER, 1999, p. 155.

²⁷⁴ WESTERMANN, 1969, p. 115.

²⁷⁵ Para aprofundamento, ver: RINGLEBEN, Joachim. „So spricht der Herr“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 115. Jahrgang, Heft 4, Dezember 2018, p. 425-48.

²⁷⁶ SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. Trad.: Annemarie Höhn. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2009. p. 170.

²⁷⁷ KÖHLER, 1923, p. 102.

a fórmula do mensageiro poderia ser a base para a mensagem que segue. Em oráculos de salvação, o uso da fórmula do mensageiro está relacionado com tradições da guerra santa. Os profetas assumiram o uso dessa expressão. A utilização da fórmula do mensageiro manifesta que os profetas compreenderam os seus anúncios como discurso do mensageiro. O *locus* da fórmula do mensageiro está no oráculo de salvação, com atenção especial para os ditos de vitória no contexto da guerra santa. Destaca-se que os profetas utilizam o discurso de Javé em primeira pessoa.²⁷⁸

Segue-se com o verbo **בְּרָאָהּ** “que te forma”. Mccomiskey afirma que o sentido primário de **בָּרָא** é “criar”. Este verbo se diferencia de **יָצַר** “modelar” (que aparece como paralelo no mesmo versículo), cuja ênfase consiste em “dar forma”, enquanto **בָּרָא** “criar” enfatiza o início do objeto. Em diversas passagens bíblicas, o verbo **בָּרָא** está relacionado com mudanças que Deus fará (Is 41.20; 48.6,7; Êx 34.10; Jr 31.22). Em Is 43.1, o verbo **בָּרָא** tem o sentido de “trazer à existência”.²⁷⁹ Harner afirma que, ao interpretar passagens como a de Is 43.1, é necessário reconhecer que o pensamento do profeta ainda se move essencialmente no âmbito da fé da salvação. Não se pode argumentar que a crença em Javé como Criador fornece a base para a convicção do profeta de que Javé está prestes a redimir Israel.²⁸⁰

Em seguida, encontra-se o substantivo próprio **יַעֲקֹב** “Jacó”, como o resultado da ação de **בָּרָא** “criar”. Como “Israel”, também “Jacó” designa os israelitas. É utilizado largamente em textos poéticos e proféticos.²⁸¹ Abaixo a relação do uso de Jacó e Israel será abordada.

Apresenta-se o sujeito que sofre a ação do verbo “criar”: **יִשְׂרָאֵל** “Israel”. Payne afirma que o substantivo **יִשְׂרָאֵל**, primeiramente, acontece como designação honorífica ao patriarca Jacó, após como designativo gentílico para a nação de Israel.²⁸² Nota-se uma linguagem em que

²⁷⁸ RENDTORFF, Rolf. Fórmula do mensageiro e dito do mensageiro. Trad.: Geraldo Korndörfer. In: *Profetismo: Coletânea de Estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985. p. 5-18 a 5ss.; 14; 17.

²⁷⁹ MCCOMISKEY, Thomas E. **בָּרָא**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 212s. a 212s.

²⁸⁰ HARNER, Ph. B. Creation Faith in Deutero-Isaiah. *Vetus Testamentum*, Leiden: E. J. Brill, Vol. 17, Fasc. 3, 1967, p. 298-306 a 300.

²⁸¹ BOUDART, André. Jacó. In: ABADIA DE MAREDSOUS (Orgs.). Centro Informática e Bíblia. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo, SP: Loyola, Paulinas, Paulus, Santo André, SP: Academia Cristã, 2013. p. 706s. a 706.

²⁸² PAYNE, J. Barton. **יִשְׂרָאֵל**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1490s. a 1490s.

o profeta aproxima o seu anúncio à história das pessoas exiladas, conectando-os com os seus antepassados.

Von Waldow observa que o uso da expressão Jacó-Israel está destinado às pessoas exiladas, porque representam as antigas doze tribos. Com o nome de “Israel”, são abarcadas as antigas doze tribos. “Israel” não é, portanto, uma organização política ou um estado. A designação “Israel” é o nome da antiga coalisão de tribos israelitas, e se designa comunidade cultural (*Kultgemeinde*) que, através do culto, confessa a sua relação com Javé. A duplicação Jacó-Israel é encontrada em outros textos poéticos do Antigo Testamento. Para o Dêutero-Isaías, Jacó-Israel é comum para designar as doze tribos. Há uma vinculação do binômio Jacó-Israel com a tradição dos patriarcas. Jacó representa o progenitor das doze tribos.²⁸³

Para Baltzer, a utilização do duplo nome Jacó-Israel está relacionada com a proteção. A menção do binômio Jacó-Israel demonstra que o interesse de Deus está além de pessoas individualmente.²⁸⁴ Resta perguntar: qual a função do uso de Jacó-Israel no Dêutero-Isaías? Segundo von Waldow, a designação Jacó-Israel deve ser compreendida dentro da crise, a qual iniciou com a catástrofe no ano de 587 a.C. Um outro aspecto importante para a compreensão está no conceito da aliança que Deus fez com o seu povo. A antiga tradição da aliança é trazida novamente ao anúncio profético.²⁸⁵ Portanto, o uso de Jacó-Israel é uma linguagem pessoal com a finalidade de cativar a atenção das pessoas exiladas para que se identifiquem com o anúncio profético.

Na segunda parte do versículo, encontra-se a expressão אַל-תִּירָא “não temas!”. Begrich afirma que os oráculos de salvação, geralmente, iniciam com as palavras “não temas!”.²⁸⁶ Segundo Harner, “não temas!” é uma expressão solene, que tem por finalidade confortar (*reassurance*). No oráculo, “não temas!” significa que a divindade decidiu conceder a salvação ao destinatário/suplicante. A mensagem de salvação indica, em termos concretos, como será manifestada a solução ao destinatário. É descrito o que a divindade fará em favor, como, por exemplo, conceder vida longa ou vitória sobre seus inimigos.²⁸⁷ Segundo Westermann, a expressão “não temas!” não é, como normalmente se explica, somente um

²⁸³ WALDOW, 1960, p. 17-21.

²⁸⁴ BALTZER, 1999, p. 157.

²⁸⁵ WALDOW, 1960, p. 23s.

²⁸⁶ BEGRICH, 1934, p. 81-92 a 83.

²⁸⁷ HARNER, Philip B. The Salvation Oracle in Second Isaiah. *Journal of Biblical Literature*, Published by: The Society of Biblical Literature, Vol. 88, No. 4, 1969, p. 418-34 a 420.

lembrete para o destemor; esta expressão é, antes, uma chamada para a remoção (*Wegnahme*) do temor.²⁸⁸ No contexto da profecia do Dêutero-Isaías, Kirst contribui afirmando:

Receptor dos incentivos de Dti [Dêutero-Isaías] é o povo israelita, que se encontra no exílio babilônico. Dti [Dêutero-Isaías] emprega o incentivo em textos que, pela sua estrutura e pelo seu conteúdo, são formulados de acôrdo com os oráculos de atendimento proferidos no âmbito do culto pelo sacerdote, em resposta à lamentação do indivíduo. Percebe-se que a fórmula de incentivo, ‘Não temas!’, constitui um elemento essencial e imprescindível dos oráculos de atendimento conhecidos por Dti [Dêutero-Isaías], que eram formulados na forma de uma unidade de incentivo.²⁸⁹

Essa declaração, tomada como garantia própria de Javé, trava dramaticamente a realidade para o peticionário que torna possível o louvor.²⁹⁰ A fórmula “não temas!” é, agora, explicada pela conjunção כִּי “pois”. Oswalt afirma que כִּי “pois” expressa a relação temporal, objetiva e causal entre duas partes expressas ou não. A ênfase do כִּי “pois” consiste no que segue, tendo a função de ligar dois campos de pensamento.²⁹¹

Na sequência do כִּי “pois”, aparece a forma verbal גָּאֵלְתִּיךָ “eu te resgatei”. Harris traduz a raiz verbal גָּאֵל por “redimir, vingar, resgatar, livrar, cumprir o papel de resgatador”. O sentido primordial da raiz verbal גָּאֵל seria o de cumprir o papel de resgatador. Existe uma diferença entre גָּאֵל “resgatar” e פָּדָה “redimir”; גָּאֵל “resgatar” enfatiza o privilégio ou dever de redimir um parente. No saltério e na profecia, Deus é considerado o Redentor de Israel. Normalmente, não se faz alusão ao valor do resgate; em Isaías 43.1-3 não há um preço pelo resgate, no entanto há uma ideia de julgamento sobre os opressores de Israel como forma de resgate.²⁹²

²⁸⁸ WESTERMANN, Claus. Das Heilswort bei Deuterjesaja. *Evangelische Theologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 24 Jahrgang, 1964, p. 355-73 a 360.

²⁸⁹ KIRST, Nelson. Nas pegadas de um gênero: “não temas!”, na tradição da Guerra Santa. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Vol./No. 10/2, 1970, p. 45-56 a 48.

²⁹⁰ BRUEGGEMANN, Walter. *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination*. 2. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003. p. 316.

²⁹¹ OSWALT, John N. כִּי. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 716 a 716.

²⁹² HARRIS, R. Laird. גָּאֵל. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 235s. a 235s.

Segue-se a forma verbal קָרָאתִי “eu chamei” derivada do verbo קָרָא “chamar”. O vocábulo tem como objetivo dirigir um enunciado a um objeto, a fim de obter uma resposta ou reação específica. O verbo está relacionado com a especificação de um nome. Nomear algo pode ser uma afirmação de soberania sobre o objeto nomeado.²⁹³ Quando קָרָא “chamar” está relacionado com שֵׁם “nome” e o autor do chamado é Deus, cria-se uma relação intensa entre Deus e a pessoa chamada.²⁹⁴

Conhecer o שֵׁם “nome” habilita a comunicação, isto significa ter certo poder: para o bem e para o mal. A expressão קָרָא בְּשֵׁם “chamar pelo nome”, ao ter Deus como sujeito, refere-se à vocação, ou seja, nomear pessoas para uma determinada função.²⁹⁵

O v. 1 termina com a expressão לִי-אֶתְּהָה “para mim tu [tu és meu]”. O uso em casos oblíquos (genitivo e acusativo) dá ênfase ao sufixo precedente,²⁹⁶ ou seja, a Deus. Nesse caso, o “tu” não pertence a ninguém outro.

Westermann compreende que o v. 1 tem como ponto inicial e central a garantia da salvação. A expressão “não temas!” é fundamentada com a frase no perfeito “eu te resgatei” e pela cláusula substantiva “tu és meu”.²⁹⁷ Para von Waldow, a expressão “não temas!” é a introdução típica dos oráculos, a qual provém da literatura de oráculos, conhecida em todo o Oriente Antigo. A expressão “não temas!” é como algo otimista para o oráculo, sendo a sua característica.²⁹⁸ Já a fórmula “tu és meu” representa propriedade e, nos versículos seguintes, a promessa de proteção é apresentada.²⁹⁹

O v. 2 apresenta paralelismos e os principais elementos destacados são: água e fogo. A primeira parte do versículo inicia com a expressão כִּי-תַעְבֹּר “caso tu atravessares”. Para Stähli, a raiz verbal בַּעַר pode significar “atravessar, ir ao outro lado”. Em suas ocorrências,

²⁹³ COPPES, Leonard J. קָרָא. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1364-6 a 1364.

²⁹⁴ LABUSCHAGNE, J. C. קָרָא *qr'* Llamar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 839-49 a 841, 844.

²⁹⁵ WOUDE, A. S. van der. שֵׁם šēm Nombre. In: JENNI; WESTERMANN, 1985. p. 1173-207 a 1173-207.

²⁹⁶ FEINBERG, Charles L. אֶתְּהָה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 141 a 141.

²⁹⁷ WESTERMANN, 1969, p. 115.

²⁹⁸ WALDOW, 1960, p. 11.

²⁹⁹ BALTZER, 1999, p. 156.

בַּעַר relaciona-se ao ato de atravessar (por exemplo, o rio Jordão).³⁰⁰ Após o verbo “atravessar”, tem-se o objeto que sofre a ação: בַּמַּיִם “nas águas”. A palavra מַיִם “águas” possui grande significado teológico. Kaiser afirma que a falta de água na região da Palestina é um indicativo da pertinência do tema, principalmente por ser fundamental para a sobrevivência humana. Em uso escatológico, relaciona-se com um novo êxodo (Is 35.6-7; 43.20).³⁰¹

Junto ao paralelismo seguinte, tem-se a expressão וּבְנִהְרוֹת לֹא יִשְׁטְפוּךָ “e os rios, eles não te levarão pela correnteza”. Segundo Harris, o substantivo נָהָר “rio” é usado para designar os grandes rios presentes no mundo bíblico. Por exemplo, o rio Eufrates é designado de נָהָר “rio”, sendo chamado de נָהָר-פָּרַת.³⁰²

Em seguida, encontra-se o verbo imperfeito de 3º masculino plural, derivado da raiz שָׁטַח “levar (correnteza)”. Para Hamilton, a maioria dos significados para שָׁטַח é “lavar, transbordar, engolfar”. O verbo é conexo com água torrente (Is 30.28; Jr 47.2), rio (Is 43.2; Sl 124.4) e inundação (Dn 11.22). Metaforicamente, שָׁטַח tem sentido positivo ao referir-se ao transbordamento de bênçãos.³⁰³

Na segunda parte do versículo, o tema principal é o “fogo”. Encontra-se a expressão שֵׁשׁ בְּמוֹ-אֵשׁ כִּי-תֵלֵךְ בְּמוֹ-אֵשׁ “caso tu fores em fogo”.³⁰⁴ Segundo Sauer, o verbo הִלַּךְ “ir” ocorre 56 vezes no livro do profeta Isaías. O significado do verbo é expresso, de forma clara em língua portuguesa, por “ir”. הִלַּךְ adquire significado especial quando se refere à descrição do caminho para determinada meta (Os 6.4; Sl 78.39). Há numerosas indicações que o israelita deve seguir ao javismo, para isso deve andar nos caminhos de Javé e seguir seus Mandamentos.³⁰⁵ O verbo

³⁰⁰ STÄHLI, H.-P. עָבַר ‘br Passar delante. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 262-7 a 262-3.

³⁰¹ KAISER, Walter C. מַיִם. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 829-32 a 829-32.

³⁰² HARRIS, R. Laird. נָהָר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 932s. a 932.

³⁰³ HAMILTON, Victor P. שָׁטַח. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1549s. a 1549s.

³⁰⁴ Para aprofundamento, ver: LUND, Øystein. *Way Metaphors and Way Topics in Isaiah 40–55*. Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 28. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. p. 167-77.

³⁰⁵ SAUER, G. הִלַּךְ hlk Ir. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 683-92 a 683-90.

é ligado pela preposição **בְּ** “em” com o substantivo que segue, **אֵשׁ** “fogo”. Segundo Stolz, a palavra **אֵשׁ** “fogo” ocorre 33 vezes no livro do profeta Isaías. **אֵשׁ** “fogo” refere-se ao fogo concreto, utilizado pela humanidade no uso doméstico ou artesanal. Em outros casos, refere-se à guerra, na qual flechas de fogo são utilizadas. No culto, o fogo está presente no sacrifício. Relacionadas ao **אֵשׁ** “fogo” estão imagens de: ira (Os 7.6), dor (Sl 39.4), amor, (Ct 8.6), injustiça (Is 9.17), etc.³⁰⁶

A expressão a seguir, **לֹא תִכְוֶה** “não serás crestado”, tem um sentido metafórico. O **לֹא** “não” é negação factual. Oswalt afirma que o verbo **כוה** aparece somente no Nifal, em duas passagens do Antigo Testamento (Is 43.2; Pv 6.28), podendo significar “queimar, ressecar, ferretear”.³⁰⁷

A última parte do versículo (2bβ) **וְלֹא תִכְוֶה לֹא תִבְעַר-בְּךָ** “e [a] chama não queimará em ti” forma o paralelismo com o v. 2ba. O primeiro substantivo é **לֹא תִכְוֶה** “chama”, está relacionado com os perigos dos quais Javé protegerá seu povo (Is 43.2).³⁰⁸

O verbo Qal que segue é **בער** “queimar”. Segundo Oswalt, **בער** é utilizado de forma figurada. Normalmente, é usado para descrever ira, intriga, paixão. **בער** “queimar” está na ênfase do consumir pelo fogo, relacionado com a religião. O verbo **בער** “queimar” é utilizado com “fogo” para Deus consumir o ímpio (Nm 11.1).³⁰⁹

Para Baltzer, no v. 2 encontra-se a bênção de proteção, é o próprio Deus que fala diretamente ao ser humano.³¹⁰ Já von Waldow observa que este versículo tem detalhes importantes da promessa de salvação. A ajuda vem sempre de Javé.³¹¹ Já Westermann

³⁰⁶ STOLZ, F. **אֵשׁ** 'ēš Fuego. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 363-9 a 363-9.

³⁰⁷ OSWALT, John N. **כוה**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Diccionario Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 706 a 706.

³⁰⁸ BOWLING, Andrew. **לֹא תִכְוֶה**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Diccionario Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 771s. a 772.

³⁰⁹ OSWALT, John N. **בער**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Diccionario Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 201ss. a 201s.

³¹⁰ BALTZER, 1999, p. 156.

³¹¹ WALDOW, 1960, p. 12.

compreende que este versículo está carregado de uma proclamação de salvação que é eminente no futuro.³¹²

O v. 3 possui elementos que justificam a promessa de salvação. As imagens mudam abruptamente. A retórica aponta para o “Santo de Israel”, o qual se envolve na troca, a fim de garantir a libertação e o regresso à casa dos membros da comunidade mantidos em cativeiro por poderes e autoridades. As imagens sugerem algo como uma troca de prisioneiros ou, talvez, até uma troca de escravos. Como os israelitas são “preciosos” aos olhos de Javé, o Senhor está preocupado com essa “troca” para a reabilitação dos israelitas. Aparentemente, essa imagem pode parecer um tanto grosseira e materialista, contudo, na imaginação de Israel, essa imagem de “troca” não era tão grosseira assim.³¹³

A palavra que segue é especial para o contexto religioso, trata-se do construto קדוש “santo de”. Este adjetivo está ligado ao tetragrama, é a qualidade de quem garante a salvação. Para Müller, קדוש “santo” remete a formas básicas semíticas que pertencem à categoria de palavras utilizadas para descrições. O vocábulo קדוש descreve a qualidade semítica de santidade.³¹⁴ Milgrom afirma que o conceito קדוש “santo” é aplicado para tempo, espaços, pessoas e coisas.³¹⁵ Desta forma, Arango contribui: “Por isso se afirma que Javé, o Redentor, é o ‘Santo de Israel’ (41,14; 43,1.3.14.15; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5), ao ligar-se por puro amor a esse povo através das realizações salvíficas em seu favor”.³¹⁶ O Dêutero-Isaías trabalha com diversas imagens e palavras, com a finalidade de contradizer a realidade *in loco*. Ao utilizar a imagem de Javé como o “Santo de Israel”, o Dêutero-Isaías apresenta o meio pelo qual a esperança se torna possível. Não se trata de um símbolo universal e vago, mas sim de um símbolo especial e compreensível para os israelitas. O “Santo de Israel” é aquele Deus que sempre esteve com o seu povo escolhido ao longo de toda a história e, no contexto do exílio babilônico, não seria diferente.

³¹² WESTERMANN, 1969, p. 115.

³¹³ BRUEGGEMANN, 1998, p. 53.

³¹⁴ MÜLLER, H. -P. קדוש *qds* Santo. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 741-68 a 741-68.

³¹⁵ MILGROM, Jacob. Heilig und profan. In: BETZ, Hans Dieter. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Band 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. p. 1528-39 a 1530.

³¹⁶ ARANGO, José Roberto. Deus solidário com seu povo: O Go’el no Dêutero-Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana* (RIBLA). n. 18/2. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 47.

A última expressão da primeira metade do versículo é מוֹשִׁיעֶךָ “salvador teu”, a raiz do vocábulo é מוֹשִׁיעַ “salvador”. Segundo Hartley, aquele que liberta é o “salvador”. O sentido religioso no Antigo Testamento está relacionado com o livramento feito por Javé.³¹⁷ Já para Kapelrud, não há dúvida aqui do tipo de salvação: é a libertação do povo de seus opressores na Babilônia. Essa foi uma mensagem de esperança. O profeta, que estava ciente da problemática, repetia a mensagem, com uma forte ênfase na força e poder de Javé.³¹⁸ Neste sentido, é importante a contribuição de Croatto:

O título de ‘salvador’ é novo no Segundo Isaías e se soma aos outros com uma função particular, não somente porque o objetivo do discurso profético é convencer que Javé quer e pode salvar, mas também porque no contexto cultural em que estão os exilados *Marduc* é celebrado como salvador (no poema babilônico da criação, hinos). É necessário, então, transferir este título a Javé a fim de conseguir que o povo oprimido tenha esperança. Se Marduc é o salvador, não haverá libertação para Israel, servo do império (este deus é salvador a partir da ótica imperial e de conquista). Se *Javé* o é, isso significa uma mudança para Israel.³¹⁹

Na segunda parte do versículo נָתַתִּי כַפְרֶךָ מִצָּרִים כּוֹשׁ וּסְבָא תַחֲתֶיךָ “dei o Egito por teu resgate, Cuxe e Sebá por ti”, constam os resgates pelo povo. Segundo Labuschagne, o significado de נָתַן “dar” está em colocar um objeto em “movimento” ou “transportá-lo”. O verbo, no sentido militar, só pode ser utilizado ao se ter Javé como sujeito, o objeto sempre são os inimigos.³²⁰ É importante destacar: Javé está disposto a trocar povos pelo retorno de Israel para a “terra prometida”. Tal imagem parece ser um tanto assustadora para pessoas que leem na atualidade. Pode-se pensar: “Que tipo de Deus troca/sacrifica povos por um povo (nesse caso Israel)?”. Contudo, tal pensamento ou forma de articular a realidade não era vista com maus olhos por Israel. O povo está disposto a acusar Javé: “Vendes por um nada o teu povo e nada lucras com o seu preço” (Sl 44.12). Tal insistência não está baseada na prática de troca de pessoas, mas que o preço pago foi muito barato.

³¹⁷ HARTLEY, John E. יֵשׁוּעַ. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 680-4 a 680.

³¹⁸ KAPELRUD, Arvid S. The Main Concern of Second Isaiah. *Vetus Testamentum*. Vol. 32, Fasc. 1. Leiden: E. J. Brill, 1982. p. 50-8 a 53.

³¹⁹ CROATTO, 1998, p. 87s.

³²⁰ LABUSCHAGNE, C. J. נָתַן *ntn* Dar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 159-89 a 159-86.

Em seguida, tem-se o substantivo כְּפָרְךָ “resgate teu”, provém de כְּפָר “resgate”. Para Harris, o resgate seria o dinheiro que cada israelita deveria dar para os serviços no Templo (Êx 30.12). O Egito seria, na perspectiva de Deus, dado como um “resgate” para a expiação de Israel (Is 43.3). O vocábulo כְּפָר “resgate” parece expressar muito bem a teologia da reconciliação no Antigo Testamento.³²¹ As três regiões que foram dadas pelo resgate de Israel são apresentadas a seguir: מִצְרַיִם כּוֹשׁ וְסִבָּא “Egito, Cuxe e Sebá”. A primeira indica o alto e baixo Egito.³²² כּוֹשׁ “Cuxe” designa as terras ao sul e leste do Egito. Há relatos em que Cuxe e Sebá estão ligadas.³²³ Para Lipiński, סִבָּא “Sebá” é a região da antiga Núbia (Gn 10.7), os soldados fornecidos ao Egito teriam sido de alta estatura (Is 45.14). A região de סִבָּא “Sebá” está nos limites do mundo conhecido.³²⁴ O “resgate” é encerrado com a expressão תְּהָרְיֶיךָ “por ti”.³²⁵ Von Waldow entende que, no v. 3b, há uma afirmação das condições políticas contra o fim o Império Neobabilônico e o início do reinado do Kyrios, que traria harmonia.³²⁶

Croatto observa que o v. 3 está em ligação com o versículo anterior, tendo a função de fundamentar as promessas. Para isso, três títulos – teu Deus, Santo de Israel, teu salvador – são apresentados no v. 3. A relação única com Javé é atestada pelas fórmulas “Teu Deus” e o “Santo de Israel”.³²⁷ Segundo Oorschot, o v. 3 apresenta os fundamentos da promessa e indica uma subsequência na profecia.³²⁸ Javé, o Deus de Israel, apresenta-se como o próprio fundamento e garantidor de que as antigas promessas de salvação ainda estão em pleno vigor. O Dêutero-Isaías utiliza imagens importantes das memórias religiosas do povo, por isso a promessa do “novo”, com um futuro esperançoso no final do exílio, pode encontrar atenção e adesão das

³²¹ HARRIS, R. Laird. כְּפָר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 743s. a 744.

³²² HAMILTON, Victor P. מִצְרַיִם. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 870s. a 870s.

³²³ OSWALT, John N. כּוֹשׁ. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 711s. a 711.

³²⁴ LIPÍŃSKI, Édouard. SEBA. In: ABADIA DE MAREDSOUS (Orgs.). *Centro Informática e Bíblia. Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo, SP: Loyola, Paulinas, Paulus; Santo André, SP: Academia Cristã, 2013. p. 1224s. a 1224s.

³²⁵ KIRST, Nelson (Org.). *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 33. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2018. p. 266.

³²⁶ WALDOW, 1960, p. 40s.

³²⁷ CROATTO, 1998, p. 87.

³²⁸ OORSCHOT, Jürgen van. *Von Babel zum Zion: eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. p. 59.

pessoas ouvintes. Assim, a fé em Javé foi restaurada e a esperança nas antigas promessas foi nutrida.

A primeira metade do v. 4 é **מֵאֲשֶׁר יִקְרָתָּ בְּעֵינַי נִכְבְּרָתָּ וְאֲנִי אֶהְבֵּתִיךָ** “visto que foste precioso aos olhos meus, foste honrado e eu te amei”. O principal verbo é **יִקְרָתָּ** “foste precioso”, derivado da raiz **קָר** “ser precioso”. Segundo Hartley, o verbo **יִקָּר** “ser precioso”, nas origens semíticas, significa “pesado”, “honroso”. **יִקָּר** está relacionado com algum objeto valioso ou raro. O amor de Deus é o único que pode redimir a humanidade, mesmo que o valor seja grande (Is 43.1-4).³²⁹

A expressão que segue é **בְּעֵינַי** “aos olhos meus”, derivada do substantivo dual **עֵינַי** “olhos”. Para Jenni e Vetter, o substantivo **עֵינַי** “olhos”, unido com preposições, adquire significados abstratos como “apreciação, opinião, juízo”. **עֵינַי** junto com a preposição **בְּ** “em, por, com”, forma expressões como “agradar”, “ser bom”. Em textos de lamentações, **עֵינַי** “olhos” adquire o significado daquele que tem esperança pela intervenção de Deus.³³⁰

Segue-se com o verbo **נִכְבְּרָתָּ** “foste honrado”, derivado da raiz **כּבּר** “ser pesado”. Westermann afirma que **כּבּר** “ser pesado” no Nifal não tem sentido passivo, mas sim reflexivo. No Nifal, a concepção baseia-se no conceito de que não é dada a devida honra a Deus. Frente a essa situação de desonra, Deus outorga a si mesmo a honra devida.³³¹

A expressão segue até chegar na fórmula **וְאֲנִי אֶהְבֵּתִיךָ** “e eu te amei”. Segundo Jenni, o uso do verbo **אָהַב** “amar”, para demonstrar o amor que Deus tem pelo povo de Israel, é um conceito tardio, está presente em textos que abordam o tema da eleição.³³² Para Baltzer, o motivo da “compra”, da redenção ou libertação, é simplesmente amor de Deus. Assim, a expressão **וְאֲנִי אֶהְבֵּתִיךָ** “e eu te amei” ainda pode ter um aspecto legal no sentido de um

³²⁹ HARTLEY, John E. **יִקָּר**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 652s. a 652s.

³³⁰ JENNI, E.; VETTER, D. **עֵינַי** ‘áyin Ojo. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 336-46 a 336-46.

³³¹ WESTERMANN, C. **כּבּר** *kbd* Ser pesado. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1089-113 a 1089-99.

³³² JENNI, Ernst. **אָהַב** ‘hb Amar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 115-32 a 115-28.

vínculo de lealdade, mas, ao mesmo tempo, sem dúvida, expressa todo o vínculo pessoal de Deus com o seu povo, que depende da sua eleição gratuita.³³³

A primeira parte do v. 4 foi marcada pelos sentimentos de Deus pelo seu povo. Agora, na segunda parte do versículo, são apresentados os elementos que Deus dará em favor de seu povo. A expressão é **וְאֶתְּן אֲדָרָם תְּחַתְּיָךְ וְלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשְׁךָ** “e dei territórios por ti e povos por tua vida”. Novamente, a perícopé apresenta a “troca”, o objeto que Javé dará pelo povo de Israel. Assim, emprega-se a preposição **תַּחַת** “por”.

O último verbete, que compõe este versículo, é **נַפְשְׁךָ** “tua vida”, derivado de **נֶפֶשׁ** “vida, garganta, alma”. Westermann afirma que **נֶפֶשׁ** “vida, garganta, alma” é uma das palavras mais pesquisadas do Antigo Testamento. Mesmo assim, um significado satisfatório ainda é difícil de se obter. O sentido de “vida” para o vocábulo **נֶפֶשׁ** está mais atestado do que “alma”, porém o termo “vida” em língua portuguesa não abarca todos os sentidos de **נֶפֶשׁ** “vida, garganta, alma”.³³⁴ Wolff afirma que o vocábulo **נֶפֶשׁ** “vida, garganta, alma” é marcado por sua polissemia, que varia das épocas mais antigas até os tempos mais recentes. Frente a Javé, o ser humano reconhece que a sua **נֶפֶשׁ** “vida, garganta, alma” é carente, assim precisa da esperança.³³⁵ O indivíduo, que coloca a sua lamentação diante de Javé, está com todos os âmbitos da sua vida ameaçados. A resposta de Javé, por meio do oráculo de salvação, garante ao indivíduo a perspectiva de uma vida melhor, ao mesmo tempo, demonstra que Javé não mede esforços e nem preço pelos israelitas exilados.

Para Croatto, o v. 4 encontra-se em relação com o v. 3b. O v. 4 apresenta os outros “bens” que Javé entregará em favor do seu povo: humanos e povos. O texto apresenta um significado interessante: Javé faz um “pagamento” pela libertação do povo de Israel aos babilônios. Por outro lado, se Javé é onipotente, não haveria necessidade de um pagamento. Nesse “pagamento”, observa-se a linguagem metafórica, tendo por objetivo destacar a libertação do povo, ou seja, dessa maneira o povo seria resgatado ou redimido. O v. 4 destaca o tema da eleição de Israel. A expressão “eu te amei” é retórica, acompanhada dos verbos com

³³³ BALTZER, 1999, p. 160.

³³⁴ WESTERMANN, C. **נֶפֶשׁ** *néfaš* Alma. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 102-33 a 102-33.

³³⁵ WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antiguo Testamento*. Trad.: Antônio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2007. p. 33-56.

propriedades afetivas apresentadas anteriormente.³³⁶ O tema da onipotência de Javé ainda estava nos estágios iniciais, assim a ideia do “resgate” (troca com pagamento) não soava como uma fraqueza de Javé.

Na compreensão de Westermann, o centro do versículo está na expressão “visto que foste precioso aos olhos meus, foste honrado e eu te amei”. Estas palavras estão colocadas entre as duas descrições da maneira pela qual Deus deveria intervir na história do mundo, formam uma boa ilustração da proclamação de Dêutero-Isaías. Tem-se aqui as mais profundas palavras da Bíblia acerca do tema da “eleição”. Um pequeno grupo de homens e mulheres, em uma situação miserável, desenraizados de seu lar, passaram a ter a plena certeza de que eles e elas – precisamente eles e elas! – são as pessoas pelas quais Deus se apaixonou. Eles e elas, exatamente como são, são preciosos e preciosas aos olhos de Deus: esse pensamento torna-se a “virada” na história. Justamente essa “virada”, incompreensível em um primeiro momento para Israel, é a base na qual repousam as proclamações de Dêutero-Isaías (cf. Is 40.1), e, caso Israel ouça e aceite a garantia de salvação, esta flui para Israel. Nada mais pode ser tão milagroso, pela maneira com que a redenção de Israel foi realizada. Na hora exata, Israel será capaz de atravessar rios e caminhar através do fogo, também poderá discernir as ações de Javé entre os movimentos políticos em curso que culminarão com o glorioso retorno de Israel para a “terra prometida”. Acompanhado por tudo que fora descrito anteriormente, está o pensamento de que Javé é o Criador e o Senhor da história, sendo assim, a proclamação dos profetas tem base nestas concepções e Israel aceita a milagrosa salvação.³³⁷

3.4.6 Versículos 5-7

A primeira parte do v. 5 é formada pela expressão: אֵל-תִּירָא כִּי אִתְּךָ-אֲנִי “não temas, pois eu [sou] contigo”. A expressão אֵל-תִּירָא “não temas!” já foi analisada anteriormente no v. 1. A segunda parte, כִּי אִתְּךָ-אֲנִי “pois eu [sou] contigo”, compõe uma promessa e a garantia da presença de Javé com as pessoas exiladas. A expressão torna-se uma proclamação de que toda a dor está cessando, pois o próprio Javé está agindo. A segunda parte do v. 5 é composta pela seguinte expressão: מִמִּזְרַח אֲבִיא זְרֻעָךָ וּמִמַּעַרְב אֶקְבְּצֶךָ “desde o nascer do sol

³³⁶ CROATTO, 1998, p. 88s.

³³⁷ WESTERMANN, 1969, p. 118.

[leste/Oriente] farei entrar tua descendência e a partir do pôr-do-sol [oeste] te reunirei”. A primeira palavra da expressão é מִמִּזְרָח “desde o nascer do sol [leste/Oriente]”. Segundo van Groningen, o substantivo מִזְרָח pode ser traduzido por “leste, oriente, nascer do Sol, levante”. O substantivo מִזְרָח está relacionado com זָרַח “levantar-se, erguer-se, subir, brilhar”. מִזְרָח refere-se ao lugar em que o Sol nasce. Utiliza-se o vocábulo מִזְרָח em um sentido “local” (Is 41.2; Js 11.8). No contexto das profecias de lamento e em textos de bênção, o vocábulo מִזְרָח é usado de forma figurativa (Am 8.12; Zc 14.4).³³⁸

O verbo que segue é אָבִיא “farei entrar”, da raiz verbal בוא “entrar, vir”. Segundo Jenni, o verbo בוא “entrar, vir”, normalmente, se adapta bem na língua receptora da tradução.³³⁹ A palavra que segue é וְאַחֲרָיָהּ, que, em seu uso teológico, significa “posterioridade”. A palavra que segue é וּמִמִּזְרָח “e a partir do pôr-do-sol [oeste]”, provavelmente provém do termo עָרַב “anoitecer, escurecer”. No antigo Israel, a parte da tarde era importante para os sacrifícios. O termo מִזְרָח “pôr-do-sol [oeste]” está relacionado com o “lugar” do pôr-do-sol, ou seja, o Oeste.³⁴⁰

A última palavra do v. 5 é o verbo אֶקְבֹּץ “te reunirei”. O radical do verbo é קבץ “reunir”, que, segundo Sawyer, normalmente está associado com “reunir” pessoas em determinado local. Quando utilizado no Piel, na maioria das ocorrências, Javé é o sujeito de קבץ. Neste contexto, קבץ adquire um significado soteriológico, presente no exílio e pós-exílio. Deus concede esperança às pessoas exiladas e dispersas de Israel.³⁴¹

Croatto compreende que, no v. 5 e no v. 6, há uma mudança de linguagem. Passa-se da linguagem simbólica para a histórica, porém mantendo-se o campo da imaginação. A citação dos pontos “Oriente” e “Ocidente” faz alusão ao Israel disperso, sendo uma realidade exílica e

³³⁸ VAN GRONINGEN, G. מִזְרָח. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 408 a 408.

³³⁹ JENNI, Ernst. בוא bō' Venir. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 392-8 a 392-8.

³⁴⁰ ALLEN, Ronald B. עָרַב. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1166s. a 1166s.

³⁴¹ SAWYER, J. F. A. קבץ qbš Recoger. In: WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 734-8 a 734-8.

pós-exílica. O fato de concepções pós-exílicas estarem presentes apoia a tese de que a redação dos cap. 40-55 foi concluída somente depois do exílio, quando o povo estava disperso.³⁴²

Westermann afirma que esta segunda parte da unidade (v. 5-7) tem uma estrutura paralela, semelhante à anterior. Nesta perícopa, há a garantia da salvação, sendo uma declaração do tempo em que tudo estará perfeitamente claro para o retorno do exílio. O Deus criador é o Senhor da história e tem poder para reunir o Israel disperso. A linguagem do Dêutero-Isaías torna-se extravagante, varrendo a injustiça, utilizando-se de pontos geográficos ou políticos.³⁴³

A primeira parte do v. 6 é composta por אֲמַר לְצָפוֹן תִּנִּי וּלְתֵימָן אֶל-תִּכְלְאֵי “darei para o Norte: Dá! E para o Sul: Não os detenhas”. A respeito dos termos geográficos לְצָפוֹן “para o Norte” e וּלְתֵימָן “e para o Sul”, Werner H. Schmidt observa que o substantivo צָפוֹן “Norte” tem grande importância nas tradições narradas no Antigo Testamento, até o momento não há uma relação clara entre o monte de Deus e o inimigo do Norte.³⁴⁴ A expressão וּלְתֵימָן “e para o Sul” tem como centro o substantivo תֵּימָן “Sul”. Para Gilchrist, o substantivo תֵּימָן pode apresentar os seguintes significados: “Sul, na direção sul, vento sul”. Seu uso é comum em textos poéticos (Jó 39.26; Zc 9.14). Encontram-se referências do controle de Deus sobre o “vento do Oriente” (Sl 78.26; cf. Ct 4.16).³⁴⁵ A expressão que encerra a primeira parte do v. 6 é אֶל-תִּכְלְאֵי “não os detenhas”, pode significar “reter, calar, conter, refrear, proibir”. O significado primordial da raiz está na concepção de “restringir o movimento de algo ou pessoa”.³⁴⁶ O cenário que envolve o “Norte” e o “Sul”, certamente, está relacionado com uma ideia de “totalidade”. O Israel, disperso pelos diversos países, será reunido novamente. Há traços de utopia e esperança na ideia de uma volta do povo para Jerusalém.

A segunda parte do v. 6 apresenta um paralelismo entre os “filhos” e “filhas”, assim chega-se à expressão בְּנֵי מִרְחוֹק וּבָנוֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ “faze entrar filhos meus a partir

³⁴² CROATTO, 1998, p. 89.

³⁴³ WESTERMANN, 1969, p. 118s.

³⁴⁴ SCHMIDT, Werner H. צָפוֹן *šāfōn* Norte. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 723-32 a 723-32.

³⁴⁵ GILCHRIST, Paul R. תֵּימָן. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Diccionario Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 624ss. a 625-6.

³⁴⁶ OSWALT, John N. כָּלָא. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Diccionario Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 717s. a 717s.

de longe e filhas minhas a partir do fim da terra”. O substantivo que inicia o paralelismo é **הַבְּיָאִי** “filhos meus de”, são os que sofrem a ação do verbo **הַבְּיָאִי** “faze entrar”. O substantivo deriva de **בֵּן** “filho”, que o significado básico é de “filho” e, mais concretamente, “filho corporal de seu pai ou mãe”. Há casos em que o significado de **בֵּן** “filho” é expandido para “netos” e “descendência”. O substantivo no plural construto com um designativo gentílico, geralmente, refere-se ao povo em questão.³⁴⁷

A palavra que segue é **מִרְחוֹק** “a partir de longe”. Esta expressão caracteriza a localização dos “meus filhos”, **רְחוֹק** “longe”. Nos profetas, o significado teológico é ampliado (Jr 2.5; Is 46.13; 49.19) para demonstrar distância geográfica (Êx 2.4) e temporal (Is 22.11).³⁴⁸

A segunda parte do paralelismo inicia com a expressão feminina plural no construto **וּבְנוֹתַי** “e filhas minhas de”. A última expressão que “fecha” o v. 6 é **מִקְצֵה הָאָרֶץ** “a partir do fim da terra”. A primeira palavra **מִקְצֵה** “a partir do fim da” tem sua ênfase na sua extremidade.³⁴⁹ A última expressão do versículo é **הָאָרֶץ** “da terra”. Segundo H. H. Schmid, há quatro sentidos para **אָרֶץ** “terra”: 1) Terra (em oposição a céu e água); 2) Solo em que a humanidade pisa; 3) Regiões geográficas; 4) Países e regiões políticas. O mais frequente é relacionar a **אָרֶץ** “terra” com o componente da totalidade do universo. Há a visão tripolar de “terra-céu-mar” ou “céu-terra-mundo subterrâneo”.³⁵⁰

Conforme Croatto, o v. 6 está ligado ao versículo anterior. A imaginação da tradição não consegue conceber Israel disperso. O tema da volta para a terra é muito frequente na profecia até no período pós-exílico (Jr 16.14-16; 31.8; 32.37; Ez 11.17; 34.12). Neste versículo, o regresso não se restringe somente ao retorno da Babilônia, mas também de outras nações e lugares. Sendo assim, o chamado ao regresso não se restringe àquelas pessoas exiladas na Babilônia, mas refere-se ao povo espalhado na diáspora. Javé chama o povo para regressar à

³⁴⁷ KÜHLEWEIN, J. **בֵּן** *bēn* Hijo. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 460-72 a 460-6.

³⁴⁸ WHITE, Willian. **רְחוֹק**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1421s. a 1421s.

³⁴⁹ COPPES, Leonard J. **מִקְצֵה**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1357-9 a 1358.

³⁵⁰ SCHMID, H. H. **אָרֶץ** *'éraeç* Tierra, país. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 343-54 a 343-52.

Palestina, pois a diáspora teria a capacidade de desintegrar Israel. O oráculo dos v. 5-6 apresenta uma expressão de ternura familiar: “meus filhos/minhas filhas”. Javé seria o pai, um conceito incomum no Antigo Testamento.³⁵¹ O conceito de Deus como “pai” desenvolveu-se posteriormente.

O último versículo da perícopé é formado de duas partes. A primeira é composta pela expressão **כָּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי וְלִכְבוֹדִי בְּרָאתִי** “todos que são chamados pelo nome meu, e para glória minha o criei”. O substantivo **כָּל** “todos”, nesse caso, não deve ser interpretado fora de seu contexto, ou seja, ele está relacionado com o conteúdo que segue. **כָּל** indica aquelas pessoas que, agora, são chamadas pelo nome do seu Senhor. Em outras palavras, as pessoas exiladas passaram por uma “transformação” durante os anos no exílio. Agora, “todos” reconheceram Javé como o verdadeiro Deus de Israel e identificaram que o seu passado, presente e futuro culminam em Javé. O Deus de Israel escolhe e cria o povo de Israel. As pessoas foram chamadas a se identificar com o projeto de esperança de Javé. Assim, “todos” que eram exilados, sem deus, sem história e sem perspectiva de um futuro, passaram a integrar o projeto de esperança de Javé. A perspectiva de “encerrar” a vida mudou drasticamente, o povo exilado passou a ver a história de cabeça erguida.³⁵²

Após o verbo, tem-se o substantivo construto **בְּשֵׁמִי** “pelo nome meu”, as definições de **שֵׁם** “nome” foram analisadas no v. 1. O substantivo que segue é **וְלִכְבוֹדִי** “e para glória minha”. O substantivo é **כְּבוֹד** “glória”. Frente à pequenez humana, a **כְּבוֹד** “glória” de Deus (Sl 145.5) é manifestada.³⁵³ O verbo que segue é **בְּרָאתִיו** “criei ele”.

A segunda parte do v. 7 é formada pela expressão **בְּרָאתִיו יִצְרֵתִיו אֲף־עֲשִׂיתִיו** “o criei, o formei, ainda o fiz”. O verbo é **יִצְרֵתִיו** “o formei”, derivado do verbo **צַר** “formar”. Este verbo foi analisado no v. 1, falta compreender a sua função no contexto do v. 7.

A última expressão do v. 7 é formada por uma conjunção e um verbo, assim tem-se como resultado **אֲף־עֲשִׂיתִיו** “ainda fiz ele”. Segundo Feinberg, a conjunção **אֲף** “ainda” tem

³⁵¹ CROATTO, 1998, p. 89.

³⁵² Para aprofundamento, ver: SAUER, G. **כָּל** *kōl* Totalidad. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 1134-7.

³⁵³ OSWALT, John N. **כְּבוֹד**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Diccionario Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 695-8 a 697s.

como significado central a concepção de adicionar algo com mais intensidade a uma declaração, sendo traduzida como “também”, “de fato”.³⁵⁴

A última palavra do v. 7 é o verbo עָשִׂיתִיו “fiz ele”, deriva de עָשָׂה “fazer”. O verbo é extremamente teológico, quando Javé é o sujeito que atua. Por exemplo, a atuação de Deus na história, a vida, natureza, criação, presente, passado e futuro podem descrever a ação soteriológica de Deus. O verbo עָשָׂה “fazer” demonstra o governo de Deus sobre a história.³⁵⁵ O Dêutero-Isaías apresenta Javé a partir das suas ações particulares.³⁵⁶

Croatto compreende que o v. 7 faz a conclusão da unidade. São citados três verbos que já ocorreram no v. 1. Trata-se de um quiasmo: 1) No v. 1, “criador-modelador/chamei-te pelo teu nome”; 2) No v. 7, “chamado por meu nome/eu te criei e te modelei”. A fórmula tem valor equivalente no v. 1 e 7. A expressão poderia significar a relação entre o povo e Javé, sendo assim, o povo seria de Javé. Os três verbos relacionados com a “produção” fazem um paralelo entre o Êxodo (Êx 14.4.17s) e a nova libertação (cf. v. 1).³⁵⁷

3.4.7 Resumo

Em Is 43.1-7 encontram-se diversos conteúdos que podem ser aprofundados.³⁵⁸ Destacam-se aqui dois temas importantes para a discussão da relação entre os oráculos de salvação e o tema da esperança: גָּאֵל “resgatar” e Jacó-Israel. As origens teológicas de גָּאֵל “resgatar” e Jacó-Israel remetem aos primórdios do Israel tribal. Um rápido panorama na história da formação deste conceito prático e teológico se faz necessário. Winters afirma que o tribalismo foi assumido por Israel de forma consciente, ou seja, rejeitaram as estruturas que centralizavam o poder. Neste cenário, e do ponto de vista antropológico, há um importante

³⁵⁴ FEINBERG, Charles L. גָּאֵל. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 102-5 a 104.

³⁵⁵ Para um aprofundamento na temática da teocracia, ver: VRIEZEN, Th. C. *Theokratie und Soteriologie*. In: WESTERMANN, Claus (Hrg.). *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik: Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*. Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Band 11. München: Chr. Kaiser Verlag, 1960. p. 192-204.

³⁵⁶ VOLLMER, J. עָשָׂה ‘sh Hacer, obrar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985. p. 458-71 a 458-66.

³⁵⁷ CROATTO, 1998, p. 89s.

³⁵⁸ Para aprofundamento, ver: WOLFF, Hans Walter. Predigt über Jesaja 43,1-7. In: KRAUS, Hans Joachim; WOLFF, Hans Walter. *Alttestamentliche Predigten*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1959. p. 27-37.

destaque para a família ampliada.³⁵⁹ No âmbito jurídico familiar, o resgatador assume um papel importante na manutenção do aspecto solidário. De Vaux, por sua vez, define o resgatador e suas atribuições como: “O *go'el* é um redentor, um defensor, um protetor dos interesses do indivíduo e do grupo”.³⁶⁰

A função do *go'el* consiste em uma ajuda solidária. Esta, por sua vez, se enquadra como uma instituição da מְשִׁפֵּה (clã). Há casos específicos, em que não era autorizada a intervenção de qualquer membro da מְשִׁפֵּה (clã) para que certos direitos fossem garantidos, então entra a ação do *go'el*.³⁶¹ Em termos gerais, o *go'el* é aquele que resgata ou o que faz o papel de redentor. O Dêutero-Isaías utiliza o *go'el* e sua ação de “redimir” ou “resgatar” como atributos de Javé. Isso pode ser textualmente percebido em Is 43.1, com o uso do termo “resgatei”. Javé assume o papel de *go'el*, ou seja, ele resgata e paga o tributo, a fim de que Israel tenha a libertação do cativo babilônico e possa, com as belas imagens que Dêutero-Isaías utiliza, retornar para a Palestina.

Para von Waldow, após a introdução ao oráculo com a expressão “não temas!” (v. 1), chega-se à parte principal do versículo, que inicia com “pois eu te resgatei”. Na lamentação pressuposta, há a inclusão na oração de um pedido de salvação. Pode-se comparar alguns textos: Sl 69, 19, 154.³⁶² Quais os aspectos que o *go'el*, típico da linguagem familiar, tem na identidade com Javé?

A identificação do redentor com Javé está presente em vários textos do Dêutero-Isaías: 43.1,3,14,15; 47.4; 48.17; 49.7; 54.5. Os atributos de Javé e as qualidades de Redentor do povo de Israel são percebidas em diversas ações ao longo da história. Observa-se as ações de Javé na identificação da forma de relação que estabeleceu com o povo de Israel. A solidariedade de Javé fica evidente com as ações voltadas para as pessoas exiladas. É Javé que estabelece e mantém esta relação.³⁶³ Javé não mediu esforços para resgatar o povo cativo no exílio babilônico, apresentando-se como o verdadeiro Deus de Israel. A peculiaridade do agir de Javé é interessante, pois ele utiliza uma instituição conhecida pelas pessoas exiladas, nesse caso o *go'el*, e as pessoas exiladas têm a esperança novamente nutrida. Assim, os israelitas conseguem

³⁵⁹ WINTERS, Alicia. O Goel no Antigo Israel. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis: Vozes, n. 18/2, 1994, p. 17-26 a 17s.

³⁶⁰ VAUX, 2010, p. 43.

³⁶¹ WINTERS, 1994, p. 17-26 a 21.

³⁶² WALDOW, 1960, p. 11.

³⁶³ ARANGO L., 1994, p. 46-55 a 47.

compreender que se trata do Deus que é fiel às suas antigas promessas e que não os abandonou no sofrimento do exílio.

A identidade de Javé é relacionada com o *go'el*, ou seja, aquele que resgata/redime o Israel exilado. “Javé age em favor do seu povo cativo. Aqueles e aquelas que não têm ninguém por eles/elas recebem um *go'el*. O próprio Deus vem resgatá-los da escravidão”.³⁶⁴ O processo de utilização do conceito de *go'el* passa de um conceito jurídico até ser assumido pela profecia: “Este último termo [*go'el*], chave da mensagem consoladora do profeta, é próprio da legislação familiar israelita. Teve seu lugar original no âmbito jurídico, de onde passou para a terminologia cultural e para a linguagem religiosa-teológica”.³⁶⁵ Para von Waldow, a expressão “eu te resgatei” significa uma promessa real de salvação.³⁶⁶ Arango define Javé como o *go'el* de Israel:

É como se, pela desgraça de Israel no desterro e pelos conseqüimentos que teve em sua estrutura social, política e religiosa, o próprio Deus tivesse sido golpeado em sua existência. Portanto, Javé aparece aqui como o parente próximo de Israel; ao tocar este povo é como se tocassem seu próprio sangue familiar, sua vida histórica.³⁶⁷

Westermann observa que o uso do verbo נָאֵל “resgatar” tem o aspecto de libertação de um pagamento, e nesta perspectiva as palavras “eu te chamei pelo nome teu” mostram a relação entre dois humanos – assim é a relação entre o povo escolhido e Deus.³⁶⁸ A partir desta linguagem familiar, o Dêutero-Isaías traz às mentes todos os atos salvíficos³⁶⁹ de Javé e, deste modo, ajuda as pessoas exiladas a recuperar a esperança para a volta à terra prometida. Tal mensagem “redentora” é destinada a Jacó-Israel, novamente a linguagem é familiar. O binômio patriarcal Jacó-Israel é rememorado pelo Dêutero-Isaías, com a finalidade de que o povo se identificasse com as antigas promessas feitas por Javé. Se no passado Deus havia prometido, certamente no exílio ele não os teria abandonado. Assim, Javé assumiu a forma do *go'el* de Israel.

³⁶⁴ MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. *Não temas! Gritei por teu nome: estudo da concepção materna de Javé em Dêutero-Isaías a partir da análise exegetica de Is 43,1-7*. São Bernardo do Campo, SP: [s.n.], 2013. 134 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, São Bernardo do Campo, 2013. p. 73.

³⁶⁵ ARANGO L., 1994, p. 46-55 a 50.

³⁶⁶ WALDOW, 1960, p. 12.

³⁶⁷ ARANGO L., 1994, p. 46-55 a 51.

³⁶⁸ WESTERMANN, 1969, p. 116.

³⁶⁹ Para aprofundamento, ver: WESTERMANN, Claus. *Elements of Old Testament Theology*. Translated by Douglas W. Stott. Atlanta: John Knox Press, 1982. p. 35-84.

Observa-se que a religião dos patriarcas, com a explícita alusão a Jacó, faz com que as pessoas exiladas tenham uma conexão com o passado e com as antigas promessas. Uma vez que fazem parte da descendência de Jacó-Israel, as pessoas exiladas passam a ter parte nas antigas promessas. Javé não se esqueceu de seu povo, por isso falou através do oráculo de salvação. As palavras de Javé convencem aquele pequeno grupo de pessoas exiladas de que as antigas promessas ainda têm validade. O elemento “novo”, no qual a esperança é nutrida, é confiável, pois provém de Javé.

3.5 Quarto Oráculo de Salvação: Isaías 44.1-5

3.5.1 Texto hebraico

¹ ועתה שְׁמַע יַעֲקֹב עַבְדֵי וְיִשְׂרָאֵל בְּחַרְתִּי בּוֹ:
² כֹּה-אָמַר יְהוָה עֹשֶׂה וְיֹצֵר מִבֶּטֶן יַעֲזֹרֶךָ אֶל-תִּירָא עַבְדֵי יַעֲקֹב וְיִשְׁרוּן בְּחַרְתִּי בּוֹ:
³ כִּי אֶצְקֶם מַיִם עַל-צְמָאָה וְנִזְלִים עַל-יַבְשָׁה אֶצְקֶם רוּחִי עַל-זֶרְעֶךָ וּבִרְכֹתֵי עַל-צְאֻצְאֶיךָ:
⁴ וְצִמְחוּ בְּבִין^a חֲצִיר^b כַּעֲרָבִים עַל-יַבְלֵי-מַיִם:
⁵ זֶה יֹאמֶר לְיִתְנָה אֲנִי זֶה יִקְרָא^a בְּשֵׁם-יַעֲקֹב זֶה יִכְתֹּב יְרוּסָה לְיִתְנָה וּבְשֵׁם יִשְׂרָאֵל יִכְנֶה^c:

3.5.2 Tradução

1 Mas agora ouve Jacó, servo meu; e Israel que escolhi.

2 Assim disse Javé,
 que te fez e que te formou a partir do ventre, te ajudará;
 não temas, meu servo Jacó e Jeshurun, eu o escolhi.

3 Pois derramei águas sobre o sedento³⁷⁰

³⁷⁰ Segundo o editor do aparato crítico, D. Winton Thomas, na transmissão textual da síria Peshitta e Targum há o substantivo **צְמָא** “sede”, enquanto no texto massorético há o adjetivo **צְמָא** “sedento, árido”. O que se tem proposto, neste caso, é a mudança de um adjetivo para um substantivo. *Crítica externa*: O texto massorético tem boa atestação. Somente a versão síria Peshitta e o Targum apresentam a variante. Consultando o texto da Septuaginta, observa-se a ocorrência do substantivo dativo δίψαι “sede”. Segundo Würthwein, os targums “não são traduções literais, no sentido estrito do termo. [...] em nenhuma outra tradução o elemento interpretativo é tão marcante quanto nos targums: eles parafraseiam, explicam por meio de acréscimos, suavizam afirmações a respeito de Deus que poderiam ser mal-interpretadas, [...] inserem o texto no horizonte que os tradutores têm em vista” (WÜRTHWEIN, Ernst; FISCHER, Alexander Achilles. *O texto do Antigo Testamento*: edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernst Würthwein. Trad.: Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 128). E, segundo Tov, “todos os Targumim, assim, refletem

e arroios sobre terra seca;

derramei meu espírito sobre teus descendentes

e minha bênção sobre teus descendentes.

4 E brotarão como erva,³⁷¹ como capim; como salgueiros sobre correntes de águas.

a forma medieval do מ [Texto Massorético]” (TOV, 2017, p. 152). Observou-se que o Targum é uma tradução mais livre, tendo como intuito explicar ou simplificar. O mesmo ocorre com a versão síria Peshitta. Segundo Tov, “estudiosos acreditam que a S [Peshitta] dependeu muitas vezes da G [Septuaginta] como uma fonte de informação lexical e de exegese. [...] em todos os casos entre a S [Peshitta] e a G [Septuaginta] contra o M [texto Massorético], possivelmente, a S [Peshitta] não seja um testemunho independente” (TOV, 2017, p. 155). Portanto, o Targum e a síria Peshitta são traduções em linguagem “simples” para dialetos aramaicos, sendo que a Septuaginta foi consultada. O peso das evidências externas (manuscritos) não apoia a mudança. *Crítica interna*: A leitura da variante no aparato da Bíblia Hebraica Stuttgartensia apresenta somente a mudança de um sinal vocálico. O v. 3 está construído por dois “grandes” paralelismos a partir do verbo יצק “derramar”, os quais se desdobram em mais dois “menores”. Alterar o adjetivo para um substantivo seria algo complicado de se sustentar pelo conteúdo, pois Javé direciona os oráculos especificamente para aquela pessoa que fez o pedido, ou seja, o “sedento”. Além de que o “sedento” forma um paralelismo com “teus descendentes”. Assim, uma alteração não faria sentido em termos de conteúdo. *Decisão*: O texto massorético tem boa atestação. Como discutido, a versão síria Peshitta e Targum tem a tendência de simplificar e explicar, em outras palavras, o peso da variante recaí sobre o texto massorético. Opta-se, assim, por não mudar o texto massorético.

³⁷¹ O manuscrito do primeiro rolo de Isaías de Qumran e poucos manuscritos hebraicos, Septuaginta e Targum leem כבין em vez de כבין. Propõe-se ler כבין (בין é um tipo de árvore). Ocorre uma substituição da preposição ב por כ. *Crítica externa*: Muitos comentaristas demonstram insatisfação com o significado do texto massorético em questão. Segundo J. M. Allegro, o primeiro a sugerir uma leitura diferente foi Houbigant. Baseado na Septuaginta, Houbigant sugere que dever-se-ia formular da seguinte maneira: חציר מים כבין “como gramas entre as águas”. Já pesquisadores, como Lowth, Cheyne, Marti, Skinner e outros, não ficaram satisfeitos e baseados na Septuaginta fizeram outra sugestão: חציר נחל כבין “como juncos entre água”. Ehrlich observa que מים כבין seria bastante não-hebraico, não se convencendo de tal proposta. Sendo assim, ele propõe כבין (= כבין) em substituição a כבין, em que ין (cf. Sl 45.3; 69.3) deva ser traduzido por “lama”. Lambert, baseado em Ehrlich, propôs כבין. Outros pesquisadores buscaram linhas independentes da Septuaginta. Fischer propôs: כבין חציר. “como grama jovem”, cita-se para isso Gn 49.22 e Sl 114.6. Volz propôs: כבין חציר “seus filhos como grama”, mas não há simetria, não havendo vantagem em colocar “filhos” em paralelo com “salgueiros”. Robertson propôs: חציר כבין “como grama numa vertente”. Trata-se de uma conjectura, além disso não é algo utilizado no hebraico. Em árabe refere-se a uma espécie de “moringa” (trata-se de uma planta da família *Moringaceae*, ainda é designada como acácia-branca, árvore-rabanete-de-cavalo, cedro, moringueiro e quiabo-de-quitna), já em árabe moderno refere-se a espécies de “salgueiros”, segundo Lane, esses significados seriam errôneos. Em aramaico, encontra-se o termo בינא ocorrendo como o nome de uma árvore, traduzido por “salgueiro”. Lane afirma que se trata de uma árvore de modo alto e ereto de crescimento (é utilizado na poesia como metáfora para descrever uma linda mulher jovem). Nesta passagem כבין representa árvores, e segue com חציר que deve ser lido חצור como um adjetivo “verde”. Portanto, o versículo deveria ser traduzido com um paralelismo perfeito: “E brotarão como árvore verde; como salgueiros sobre correntes de águas” (ALLEGRO, J. M. *The Meaning of כבין in Isaiah XLIV, 4. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: Walter de Gruyter, Band 63, 1951, p. 154ss. a 154ss.). *Crítica interna*: As propostas externas encaminharam para uma tradução baseada em conjecturas, seguindo a Septuaginta e outros manuscritos que propõem a mudança da preposição, identificando o substantivo com um gênero de planta. A preocupação das conjecturas é formar um paralelismo perfeito. Contudo, em termos de conteúdo, parece ser mais coerente a ideia de um crescente em continuidade com o versículo anterior: erva/capim, salgueiros/águas. *Decisão*: Opta-se por manter a proposta do aparato crítico, porque ela está mais de acordo com o conteúdo, visto que as alterações propostas por exegetas se baseiam em conjecturas.

5 Este dirá: “Eu sou de Javé”, e este outro se chamará³⁷² pelo nome de Jacó; e outro escreverá na sua mão³⁷³: “Eu sou de Javé”; e em nome de Israel ele será denominado.³⁷⁴

3.5.3 Forma

Segundo Elliger, o que muda na perícopa de 44.1-5 em comparação com a anterior, 43.22-28, não é tanto a métrica, mas o gênero. Em 44.2-4 há cinco linhas, cada uma com dois hemistíquios de três acentos (3+3). Já no v. 5, há duas linhas com métrica mais longa (4+4 e 4+3). O v. 1 é composto por uma linha com sete acentos (4+3), estando a ênfase na expressão “mas agora”, que funciona como transição de 43.22-28 para 44.1-5. O v. 1 pode ser definido, de forma inequívoca, como um oráculo de salvação (*Heilsorakel*) ou um oráculo que expressa que Deus ouviu a súplica do orante (*Erhörungsorakel*). O v. 2 teria uma função de “introdução”,

³⁷² Recensão de Símaco apresenta a palavra κληθήσεται (verbo indicativo futuro passivo 3ª sg. de καλέω) “ele será chamado”, o qual deveria ser lido como אֲרִיבִי “ele será chamado” (verbo Nifal imperfeito 3ª m. sg.). *Crítica externa*: A revisão feita por Símaco data “do final do 2º século EC [Era Comum] ou do início do 3º século EC” (TOV, 2017, p. 147). A Septuaginta apresenta a palavra βοήσεται (verbo indicativo futuro médio 3ª sg. de βοάω), que tem como significado: “1) gritar de alegria, de dor etc.; 2) chorar, falar com uma voz alta e forte; 3) clamar por ajuda, implorar ajuda” (Verbete: βοάω. In: STRONG, James. *Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002. p. 1367). Segundo Elliger, a Septuaginta, βοήσεται, corresponde ao texto massorético. O Códice Vaticano (239.306) anota κληθήσεται = אֲרִיבִי. A versão siríaca corresponde ao massorético. Efrém anota אֲרִיבִי. O Targum e a Vulgata correspondem ao texto massorético. Pesquisadores como Muilenburg, Steinmann, Penna, North, Fohrer, Westermann leem como אֲרִיבִי (ELLIGER, 1978, p. 364). *Crítica interna*: A variante tem boa atestação nos diversos manuscritos, sendo proposta uma correção na vocalização. Segundo Elliger, a variante אֲרִיבִי deve ser traduzida e compreendida em uma forma reflexiva ou tolerativamente passiva, isso não significa simplesmente “ele se chama” ou “ele é chamado”, mas é um nome de honra que você adiciona ao seu nome normal: “se chamará pelo nome de Jacó” (ELLIGER, 1978, p. 392s.). *Decisão*: Há muitos manuscritos importantes que anotam a mudança de vocalização, o uso de uma forma reflexiva “se chamará” está mais de acordo com o versículo, pois “Jacó” tem a função de ser um sobrenome para o “novo” israelita, tornando-se uma designação honorífica.

³⁷³ Códice Vaticano da Septuaginta, Áquila, Teodociano (Vetus Latina e Vulgata) leem (τῆ) Χειρὶ αὐτοῦ, para ser lido בְּיָדוֹ “em mão dele”. *Crítica externa*: Segundo Elliger, as primeiras versões da Septuaginta adicionam τῆ χειρὶ αὐτοῦ a ἐπιγράψει. A versão Siríaca segue o texto massorético. É provável que a preposição caiu fora devido à haplografia (ELLIGER, 1978, p. 364). Baltzer afirma que se deve fazer a correção do texto massorético para בְּיָדוֹ (BALTZER, 1999, p. 184). *Crítica interna*: A variante não apresenta uma problemática maior, há a necessidade de uma preposição antes da palavra “mão”, pois a ação do verbo “escrever” recai sobre a “mão”. *Decisão*: Analisando as propostas anteriores, a variante será considerada e a modificação será feita.

³⁷⁴ Siríaca, Targum e Vulgata trazem a forma no passivo, para ser lido אֲרִיבִי. “ele será denominado”. *Crítica externa*: Segundo Baltzer, a forma ativa אֲרִיבִי deve ser corrigida para a forma passiva אֲרִיבִי “ele será denominado” (BALTZER, 1999, p. 184). Elliger afirma que se deve optar pelo passivo reflexivo Pual אֲרִיבִי ou, menos frequente, na forma do Nifal אֲרִיבִי (ELLIGER, 1978, p. 364). *Crítica interna*: Uma mudança para uma forma do passivo é necessária, pois forma-se um paralelismo com outro passivo/reflexivo “se chamará” e a função do nome “Israel” é completada com “ele será denominado”. *Decisão*: A variante será considerada e a alteração será feita, pois o sentido do versículo apresenta uma melhor compreensão com a variante.

os v. 3-5 seriam a “parte central”. A “introdução” é composta por três elementos essenciais. No v. 2a há uma fórmula de abertura (*Eröffnungsformel*) (כֹּה־אָמַר יְהוָה), aqui expandida em forma de hino pela adição de dois participios (עֲשֵׂה וַיִּצְרָךְ) relacionados com o sujeito Javé. No v. 2b, há o apelo típico do oráculo אַל־תִּירָא “não temas!” e isso envolve o resto da trama junto ao paralelismo com os nomes. O v. 3 é como a seção “a” da “parte central”, sendo que o כִּי aplicado não se encaixaria no esquema da perícope quando o assunto é deixado de lado, porém a “promessa da salvação” está formulada no imperfeito e não no perfeito. Sendo assim, o contraste dos v. 4s. formam a 2ª sessão, ou seja, “b” como “consequência”. Não há dúvidas que, para a forma dos v. 2-5, o profeta utilizou o gênero dos oráculos de salvação sacerdotais.³⁷⁵ Deste modo, Croatto afirma:

A crítica de Israel de 43,22-28 é seguida por um oráculo de salvação (a mesma seqüência que em 42,18-25 + 43,1-7). O oráculo de salvação é incompleto: ao imperativo, à fórmula de mensageiro e ao anúncio “não temas!” segue-se diretamente a promessa com verbos no imperfeito (v. 3-4) e suas conseqüências (v. 5). Falta a fundamentação (“porque” + verbos no perfeito, como em 41,10.14b-15a; 43,1b). Esta unidade se compreende em si mesma pela forma e pelo conteúdo. No presente estado redacional, contudo, mostra conexões de vocabulários com 43,22-28 e com 43,1-7. O começo (“e agora”) assinala também uma costura com o que antecede, mas na forma de uma oposição: a última coisa dita havia sido a aniquilação e o desprezo de Israel (43,28b). Agora promete-se a renovação da estirpe (44,3b) e a honra de pertencer a Javé (v. 5).³⁷⁶

Portanto, o quarto oráculo de salvação de Dêutero-Isaías é um texto coeso. Pode-se observar que: o texto é poético e os seus conteúdos apontam para a esperança. A seguir, serão analisados os conteúdos desse texto.

3.5.4 Análise de conteúdo

3.5.5 Versículo 1

A perícope está em contraposição com a anterior, o *vav* adversativo no v. 1 indica isso.³⁷⁷ Elliger afirma que Is 43.22-28 é uma palavra áspera, desdenhosa e, finalmente, quase

³⁷⁵ ELLIGER, 1978, p. 368.

³⁷⁶ CROATTO, 1998, p. 102.

³⁷⁷ Para aprofundamento, ver: HANSON, Paul D. *Isaiah 40-66*. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching. Louisville: John Knox Press, 1995. p. 80-5.

acusadora, da qual o profeta não poupou seus ouvintes. A proclamação está concentrada na salvação. Por conseguinte, é compreensível que o discurso de julgamento tenha sido complementado pelo oráculo de salvação 44.2-4 (5). Os editores podem ser reconhecidos pelo fato de que, depois do v. 28, Javé fala no v. 1 em primeira pessoa (*Ichstil*), sendo que apenas no v. 2 segue a fórmula introdutória do profeta e Javé está em terceira pessoa.³⁷⁸

O v. 1 é composto pela expressão introdutória וְעַתָּה! “mas agora”,³⁷⁹ que busca prender a atenção do ouvinte, contrapõe o que segue ao anterior (“mas” adversativo) e segue com dois paralelismos sinonímicos entre os nomes Jacó e Israel. Este versículo busca introduzir o oráculo que seguirá nos v. 2ss., o uso de uma conjunção e um advérbio busca demonstrar que se trata de uma nova situação. Sendo assim, cabe questionar: quais são os significados da expressão וְעַתָּה! “mas agora” em relação ao oráculo de salvação? Seria um ponto de ruptura com a situação passada?

A garantia da salvação está contida nas palavras “mas agora”, as quais estão em contraste com o que foi dito do passado de Israel na perícopie anterior, Is 43.22-28. Agora, Israel está sendo convocado para uma nova era, para ouvir uma nova palavra e, em consonância com a convocação, é abordado pelos termos paralelos do “servo” de Deus e do “escolhido”. As duas denominações se complementam, uma vez que aquela eleição está mais preocupada com a graciosa vontade de Deus, e o servo se refere ao fim que ele procura alcançar por meio da eleição de Israel.³⁸⁰ Brueggemann compreende o “mas agora” como uma disjunção para contradizer e anular a pesada acusação de 42.22-18.³⁸¹

O uso de “mas agora” tem a função de assinalar uma costura com a perícopie anterior, sendo expressa na forma de uma oposição. Visto que, nos últimos versículos, há afirmações da aniquilação e desprezo de Israel (43.28b), a promessa que segue fundamenta-se na renovação da descendência (44.3b) e na honra de ser povo de Javé (v. 5). No uso dos nomes de Jacó e Israel estão presentes as designações já conhecidas no Dêutero-Isaías de “servo” (41.8-9; 42.19; 43.10) e de “eleito” (41.8-9; 43.10.20). A repetição destes dois nomes seria um esforço retórico com a finalidade de internalizar ou fixar os conteúdos propostos, visto que carregam uma grande importância teológica.³⁸² A designação de “meu servo” (vv. 1-2) funciona como uma dica (*a hint*), permitindo uma dedução do que se pode esperar novamente do sócio-morfema

³⁷⁸ ELLIGER, 1978, p. 387s.

³⁷⁹ Fórmula utilizada nos seguintes textos de Dêutero-Isaías: 43.1; 44.1; 47.8.16; 49.5; 52.5.

³⁸⁰ WESTERMANN, 1969, p. 134s.

³⁸¹ BRUEGGEMANN, 1998, p. 64.

³⁸² CROATTO, 1998, p. 102s.

“mestre-servo”. O que acontece aqui é a implantação da redenção (הַלְבָּאָה).³⁸³ O imperativo do verbo “ouvir” está intimamente ligado à ideia de “prestar a atenção”.³⁸⁴ Segundo Köhler, 44.1-5 é semelhante a 43.1-7. A semelhança não está nos componentes da introdução, mas no destinatário direto: “ouve, Jacó, meu...”.³⁸⁵

3.5.6 Versículo 2

O v. 2a inicia com a fórmula do mensageiro: “assim disse Javé”. O primeiro a caracterizar o discurso, empregando a terminologia “fórmula do mensageiro” (*Botenspruch*), foi Köhler em seu estudo do Dêutero-Isaías. A tese da “ fórmula do mensageiro” consiste em: um remetente A envia a mensagem B para um destinatário C, com o objetivo de que o mensageiro comunique literalmente a mensagem original. No dito do mensageiro, quem fala é o remetente, o mensageiro tem somente a função de ser a voz.³⁸⁶ Assim, o profeta enfatiza a confiabilidade da promessa, lembrando o nome patriarcal (Jacó) no v. 2, pois Javé é o “que te fez e que te forma a partir do ventre, te ajudará”. Os verbos עָשָׂה “fazer” e יָצַר “formar” são usados com frequência pelo Dêutero-Isaías, quando se quer expressar o pensamento da teologia da criação. Com o uso do particípio com sufixo (2. m. sg.) עֹשֶׂיךָ “te faz”, busca-se apresentar a ideia de que o ato da criação de Javé não é único, mas acontece quando Javé entra na história de Israel.³⁸⁷

O texto desemboca na fórmula no jussivo “não temas!”, dirigida a Jacó e a Jeshurun. A fórmula “não temas!” é muito antiga e pode ser encontrada em diversos textos, inclusive extrabíblicos, principalmente em correspondências reais, nas quais a fórmula “não temas!” provoca “paz” ou “tranquilidade” no receptor da mensagem.³⁸⁸ Segundo a estrutura do oráculo de salvação proposta por Westermann, a fórmula “não temas!” representa o núcleo do oráculo de salvação, o qual contém a garantia da salvação.³⁸⁹

³⁸³ BALTZER, 1999, p. 184.

³⁸⁴ AUSTEL, Hermann J. עָשָׂה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1585-7 a 1586.

³⁸⁵ KÖHLER, 1923, p. 107.

³⁸⁶ KÖHLER, 1923, p. 102.

³⁸⁷ ELLIGER, 1978, p. 388.

³⁸⁸ NISSINEN, Martti. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003: Oráculos de Nínive: p. 102; 103; 105; 107; 109; 113; 115; 116; 117; 127; 128; outros documentos neoassírios: p. 134; 147; 168; decretos neobabilônicos: p. 195.

³⁸⁹ WESTERMANN, 1964, p. 355-73 a 357.

Para Conrad, a fórmula “não temas!” do oráculo de Is 44 é mais facilmente compreensível a partir de quatro “não temas!” nos oráculos patriarcais (Gn 15.1; 21.7; 26.24; 46.3), ao invés de tentar compreender a partir dos oráculos de guerra na história deuteronomista. Para demonstrar isso, Conrad propõe uma estrutura para cada texto do Gênesis citado anteriormente. A conclusão consistiria em que a estrutura dos oráculos patriarcais não seria consistente com a estrutura dos oráculos de guerra. Embora, há de se reconhecer que existem afinidades com os oráculos de guerra, eles têm características distintivas. A principal diferença é a promessa, a qual não consta nos oráculos de guerra. Os resultados dos oráculos de guerra estão formulados com verbos na segunda pessoa do singular, enquanto os oráculos patriarcais contêm uma promessa formulada com verbos na primeira pessoa do singular. Portanto, a análise de “não temas!” em Is 44 indica a manifestação muito similar com os oráculos patriarcais.³⁹⁰

Para Elliger, é a fórmula “não temas!” que leva à verdadeira salvação. Talvez, se tratasse, originalmente, de uma fórmula de entrada da teofania. Contudo, no contexto da teofania, ela tem o sentido de ter medo da aparência divina, já no oráculo de salvação, muitas vezes, aponta para a presença de Deus, para libertar o medo de todos os tipos de outros poderes. O fato de estar em forma estereotipada e sempre em um lugar privilegiado, muitas vezes na entrada da unidade, explica por que é através deles que o conteúdo de um oráculo de salvação pode ser reproduzido. Caso contrário, haveria somente medo de Deus no Antigo Testamento. Mas, é bastante clara a atual miséria das pessoas deportadas e a situação de todo o povo, quando, na palavra do profeta, Javé está dizendo: “não temas!”.³⁹¹

Segundo Westermann, as duas palavras (não temas!) são repetidas em aposição (*apposition*) ao longo do lamento. A fórmula “não temas!” é o único caminho pelo qual Israel pode aprender que são servos de Deus, escolhidos por Ele. Para o povo desolado no exílio, era necessária a tranquilização com a fórmula “não temas!”, assim concedendo um efeito prático ao seu status de autocompreensão e para aceitarem a garantia da salvação, a qual, agora, está sendo endereçada à nação. Este grito, “não temas!”, é a forma de dizer que uma nova situação se inicia. Na perícopie anterior, a relação de Deus e seu povo é descrita como um final (43.22-28), contudo, para Deus a culpa foi perdoada (43.25). É justamente isso que garante que Israel possa ter um futuro, sendo essa a principal proclamação dos v. 3ss.³⁹²

³⁹⁰ CONRAD, Edgar W. The “Fear not” Oracles in Second Isaiah. *Vetus Testamentum*, Leiden: Brill, v. 34, 1984, p. 129-52 a 143-5.

³⁹¹ ELLIGER, 1978, p. 139s.

³⁹² WESTERMANN, 1969, p. 135.

A perícopie vai progredindo em seus conteúdos. Leva a pessoa que lê a perceber que, após a fórmula do mensageiro, há o uso do “não temas!”, o que provoca “paz” e prende a atenção de quem recebe a mensagem, ainda mais quando se trata de algo importante a ser observado a nível escatológico. Sendo assim, a garantia da salvação, por meio do uso da fórmula “não temas!”, é posta de uma forma muito próxima para Jacó/Jeshurun. Deste modo, segundo Croatto:

Estes [Jacó-Israel] são repetidos logo após a fórmula de proteção “não temas!” do v. 2b, mas aqui em lugar de Israel aparece *Jesurun*, considerado um diminutivo daquele, com um matiz de carinho. Além desta passagem, ocorre somente no final do Deuteronômio em textos da última redação (32,15; 33,5.26), mas que podem estar preservando material tradicional muito antigo. O vocábulo vem da raiz *yashar* “ser reto”. E se é uma abreviação (agora com a desinência *-un*) de *yeshur’el* (fazendo assonância com *yisra’el*) está aludindo a Javé (=El) como “aquele que estabelece o que é reto / a verdade”. Em tal sentido, o termo em 44,2 não é somente uma variação estilística de “Israel” mas também um nome programático.³⁹³

Segundo Baltzer, legalmente a redenção de um escravo significa restauração de seu status anterior. É por isso que Javé declara no v. 1: “meu servo [é] Jacó”; ao mesmo tempo em que lhe deu um novo nome, “Jeshurun, eu o escolhi”. A declaração não é dirigida de forma direta ao próprio servo; é dirigida às testemunhas, para que elas saibam o que o mestre pretende. A dificuldade do texto é: há o conteúdo do discurso, mas não uma descrição do que está acontecendo. Pode-se supor, contudo, que “a redenção” (גאֹל) é acompanhada por alguma ação ou outra. Neste caso, uma comparação com os procedimentos de “redenção” descritos de outra forma no Antigo Testamento possibilita a aquisição de uma ideia do que está ocorrendo aqui, pelo menos em linhas gerais. Nos casos seguintes, é uma questão de propriedade no sentido mais amplo. 1) O profeta Jeremias “resgata” um campo durante o cerco de Jerusalém. O filho de seu tio resume a natureza do ato legal em uma única frase: “Compra agora meu campo que está em Anatote, na terra de Benjamin, pelo direito à posse por herança e a ‘resgate’ (הַגְּאֻלָּה) é sua” (Jr 32.8). 2) De acordo com o livro de Rute (Rt 4), Boaz emprega a prática de “resgate” (v. 4; cf. vv. 1, 3, 4, 6, 7; הַגְּאֻלָּה, 8) e adquire um campo. Para isso, Boaz entra na lei do levirato, que está ligada à herança. A conclusão do ato legal é descrita com precisão. Chega até a explicar o antigo costume de entregar um sapato, quando se tratava de “redimir e trocar, confirmar uma transação” (v. 7). Esta é realmente a narração de uma cena. Mas isso significa que, primeiro, deve-se reconstruir o que foi claro para as antigas pessoas que ouviam

³⁹³ CROATTO, 1998, p. 103.

e liam, mesmo que não fossem realmente espectadores. No que diz respeito ao texto, isso significa que Javé aproveitou a oportunidade para “comprar” ou “resgatar”. Isso explica o júbilo nos vv. 3-5. O v. 6 segue apropriadamente: “Assim diz o Senhor, rei de Israel e seu redentor”. Mas este texto também pode ser entendido em vários níveis diferentes. Tenta-se demonstrar que uma interpretação da história de Jacó está subjacente ao texto anterior, 43.22-28. É possível supor que esta interpretação vai além, e que pode também ajudar a explicar certos traços curiosos do presente texto. A nomeação do próprio Jacó, ao invés do nome de Deus, foi o elemento que desencadeou a acusação em 43.22. Em 44.1 e 5, o próprio Javé agora o nomeia de Jacó. O tema é explicitamente retomado no v. 5. Mas a característica marcante é o novo nome de Jacó: “Jeshurun” – novo na medida em que nunca foi usado, isso até agora no livro do Dêutero-Isaías. Contudo, essa interpretação pode ser contestada. Assim, L. Wächter segue alguns comentaristas e conclui que Jeshurun é “um nome honorífico e um nome de estimacão”. Então, quando Jacó é reinstalado em sua posição e os direitos como servo (porque ele foi redimido) são restaurados, ele torna-se “o justo, o direito”. Novamente, encontra-se um jogo de palavras, quase que imediatamente, quando os pronunciamentos sobre Jacó, como um indivíduo, estão relacionados à comunidade (v. 5). Aqui o “nome de Jacó” e o “nome de Israel” são designações paralelas. Jacó e Israel sendo identificados não é nada novo, mas isso pode significar que o ponto especial está perdido. No v. 5, dever-se-ia pronunciar יֵשׁוּרֻן e traduzir por “justo, reto é Deus”. Essa é a confissão de fé daqueles que se chamam de “novo” depois de Jacó-Israel. O paralelismo nas raízes “ser torto” e “ser direito” é encontrado no Dêutero-Isaías, logo no início, no prólogo em 40.4: “O torto se tornará direito”. É possível que isso já seja uma alusão a 44.1-5 – uma declaração preliminar no início do projeto ainda oculto do texto, por assim dizer. O que acontece com Jacó como servo – que ele é recém-declarado “justo” porque Deus é justo – aplica-se à comunidade do povo de Deus.³⁹⁴

3.5.7 Versículo 3

O v. 3 é composto por paralelismos que refletem a abundância de bênçãos. No v. 3a encontra-se o vocábulo מַיִם “água”, termo importante na vida de todos os seres vivos. O vocábulo, segundo Walter C. Kaiser, reflete a busca por água, visto que na Palestina há escassez. Observa-se o aspecto escatológico com o qual o vocábulo é empregado, a restauração

³⁹⁴ BALTZER, 1999, p. 185s.

do povo de Israel será uma ação miraculosa de Deus, o qual regará o velho deserto (43.20), onde a terra desértica será transformada em um jardim (41.17-20).³⁹⁵ O Dêutero-Isaías emprega diversas imagens maravilhosas para prender a atenção e despertar a esperança nos ouvintes.

As bênçãos são prometidas por meio de ricas imagens, que lembram um hino. Em primeiro lugar, a bênção consiste na fertilidade de todo o país. As chuvas ocorrem depois de uma temporada de seca. Verdes gramados e árvores são imagens muito ricas, visto que nos países do Oriente Médio há muita seca e, assim, não existe algo que desperte mais interesse do que o fim da seca. Há outros relatos paradisíacos, que lembram as condições de abundância e fertilidade. O “orvalho que cai do céu” é prometido como forma de bênção concedida a Jacó (cf. Gn 27.28). Aqui encontra-se a nova bênção após a anátema (מַרְרָה, 43.28).³⁹⁶

Os v. 3s. expõem a promessa. O profeta, ao apresentar a promessa, utiliza diversas imagens relacionadas com a fecundidade, representada pela “água” e pela força, representada pelo “espírito”.³⁹⁷ Água e espírito formam uma associação clássica com a passagem de Ez 36.25s. As imagens de água e espírito sugerem a vida, contudo, a segunda imagem sugere também a força, como pode ser representada pelo vento. A força do vento representa bem o significado do vocábulo רוּחַ “Espírito, sopro etc.” em hebraico. Nestes versículos, encontram-se elementos que podem ser observados a partir de um matiz: a destruição (cf. Is 43.28) é superada com o “brotar” de um novo povo. Há certa semelhança com o profeta Ezequiel quando anuncia a ressurreição dos ossos secos (Ez 37.1-14).³⁹⁸

O v. 3 inicia a verdadeira promessa, a justificação factual como uma forma de admoestação para que não se tenha medo da situação atual. Na expressão “derramei águas sobre o sedento e arrios sobre terra seca”, ocorre o vocábulo יִצַק “derramar”, dentro do bloco de 40-55, somente no 44.3a e 3b encontra-se esta palavra. Semelhante é com o vocábulo צָמָא “sedento”, que em 40-55 ocorre em 44.3 e, depois, somente em 55.1. נוֹל “arrios, escorrer” ocorrem em 44.3, 45.8 e, na forma do Hifil, em 48.21. יִבְשָׁה “terra seca” em 40-55 ocorre somente aqui. Algo que causa certa impressão é a mudança do masc. צָמָא para o fem. יִבְשָׁה. Tal mudança pode ser possível por uma questão ou condição métrica. Contudo, é conhecido em

³⁹⁵ KAISER, Walter C. מַרְרָה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 829-32 a 829; 832.

³⁹⁶ BALTZER, 1999, p. 186.

³⁹⁷ Para a temática do “espírito no Antigo Testamento”, ver: WESTERMANN, Claus. Geist im Alten Testament. *Evangelische Theologie*, n. 41, 3, 1981, p. 223-30.

³⁹⁸ CROATTO, 1998, p. 104.

Dt 29.18, **צְנִיף** depois de **רָוַה**. Em ambos os casos, portanto, é sem sentido e, pelo menos aqui em 3a, não há indícios de que a natureza pictórica da expressão se torne consciente do falante, apenas na segunda metade do versículo, mas como uma imagem, como uma comparação das pessoas sem esperança com solo ressequido, cf. 3a. Isso é demonstrado pelo fato de que o verbo “derramar” é imediatamente retomado em 3b e agora a imagem de “águas / arroios” é substituída por “meu espírito / minha bênção”, com uma ligeira mudança de acentuação: no lugar da imagem “sedento / seco”, aparece “sua semente / teus descendentes”. Há um destaque para estas mudanças, uma vez que estão em paralelismos. A geração atual dos pais, bem como anteriormente na terra seca, semeia sementes (descendência) nela. A “bênção”, representada pelo vocábulo **בְּרָכָה**, ocorre em 40-55 somente aqui, o verbo Piel em 51.2, com a raiz apresentando uma ideia de “vida, força de multiplicação, abundância”. Isso aplica-se a todas as gerações e está em relação com a sobrevivência biológica do povo. A palavra **בְּרָכָה** pode ser interpretada em paralelo com **רָוַה**, demonstrando como Javé presenteia maravilhosamente com força de vida. As promessas são postas ao povo, no v. 3a não há um milagre em particular, mas sim a maravilhosa ideia de algo crescendo no seco. Em suma, o v. 3 apresenta uma promessa para o povo aparentemente arruinado, que se encontrava no exílio e que, pela bênção de Javé, crescerá e florescerá.³⁹⁹

O futuro é possibilitado porque Deus intervém na situação, isso estaria descrito no v. 3. Diversas pessoas, que comentam esse texto, concordam que a intervenção contida no v. 3 não faz referência ao novo êxodo, à jornada para casa por meio do deserto, mas o significado da cena é mais amplo, sendo o sempre repetido milagre. A **רָוַה** é a expressão do poder divino, que cria a vida no ser humano e na natureza (cf. Gn 2.7; Is 32.15; Sl 104.30); ela se encontra em paralelo com **בְּרָכָה**, o qual era originalmente utilizado como senso de vitalidade ou poder que concede a fertilidade. O “sedento” e o “seco” Israel encontra-se na presente condição. O oráculo de salvação, como forma de um novo crescimento para o agora “seco Israel”, demanda uma especial atenção em qualquer das considerações na pregação do Dêutero-Isaías. O aumento não tem efeito no futuro imediato, mas somente nas gerações posteriores. A pregação de Isaías não é restritiva à proclamação de um novo ato de libertação de Deus, o qual iria inaugurar imediatamente uma nova era de salvação.⁴⁰⁰ Segundo Elliger, o v. 3a e 3b pertencem ao mesmo

³⁹⁹ ELLIGER, 1978, p. 389s.

⁴⁰⁰ WESTERMANN, 1969, p. 135s.

grupo, isso é atestado pelo fato de que a mesma imagem da água, que dá crescimento, ainda permeia a continuação imediata.⁴⁰¹

Portanto, até aqui foram observados muitos aspectos exegético-teológicos do v. 3. Este versículo possui dois grandes paralelismos: águas/terra seca e espírito/bênção. É apresentada, por meio destas imagens maravilhosas, a garantia da salvação de Jacó/Jeshurun. Todas as anotações anteriores encaminham para o v. 4.

3.5.8 Versículo 4

O v. 4, em seu sentido geral, não apresenta dificuldades. O resultado do perf. consec. do derramamento da bênção divina culmina em que Israel será como os “que brotarão”; o contexto babilônico torna-se visível. A palavra עֵרְבִים ocorre⁴⁰² e é um nome de árvore comum nas línguas semíticas, mas com significados variados. No hebraico bíblico, עֵרְבִים significa “álamo Populus”; um outro significado pode ser “pastagem”. Outras pessoas que pesquisam, traduzem como “álamo do Eufrates”, podendo também ser um “salgueiro”. Seja como for, ambos os tipos de árvore necessitam de solo úmido e a sua principal característica é o crescimento exuberante com ramos esbeltos. Problemático é o significado do paralelo, notoriamente corrompido no v. 4a. O plural “salgueiros, álamos” corresponderia ao coletivo “juncos, vegetação na beira da água”, e não “grama”. O fato de que a água é mencionada novamente, em particular, completa toda a comparação, que começa no v. 3a com o derramamento de água na terra sedenta e o efeito do espírito divino da vida na forma de fácil compreensão. Israel mais uma vez se tornará uma nação grande e forte.⁴⁰³

A promessa para Israel é expandida em dois aspectos, no v. 4 e, depois, no v. 5. No v. 4, encontra-se a metáfora das árvores crescendo ao lado do córrego (cf. Sl 1), que predizem o aumento, ou seja, a adição natural e a prosperidade para os descendentes da própria geração de pessoas exiladas.⁴⁰⁴ A primeira parte do v. 4 soa de forma estranha, sendo assunto muito discutido entre as pessoas que fazem exegese, com muitas propostas de correção, algumas delas chegando até a ser estranhas, contudo, nenhuma é convincente. Apesar dos problemas citados, o texto tem um bom sentido. Uma vez que a terra é regada, há a abundância de capim (em contraposição com 40.6-9). Em meio a esta imagem, também brotará o novo rebento de Israel.

⁴⁰¹ ELLIGER, 1978, p. 390.

⁴⁰² Ver: Lv 23.40; Jó 40.22; Sl 137.2.

⁴⁰³ ELLIGER, 1978, p. 390s.

⁴⁰⁴ WESTERMANN, 1969, p. 136.

Deve-se conceder especial atenção ao vocábulo “bênção” por haver uma ressonância nas tradições patriarcais (cf. Gn 12.1-3) e o paralelo com “espírito”. Neste paralelismo, é necessário observar que, em ambos, a prerrogativa pertence a Javé: “meu...”. Há um destaque para a quádrupla repetição da partícula “sobre”, da qual depende o “derramar”.⁴⁰⁵

Baltzer compreende que, como a chuva cai sobre a semente (עָרַע, v. 3), o espírito de Deus trabalha na “semente dos seres humanos”, deixando-os surgir (צָמַח, v.4). A comparação abrange as plantas em desenvolvimento, com o irreversível processo de crescimento depois da chuva. É o espírito, a רוּחַ divina que dá a vida. Contudo, qual o significado desta comparação? Existe uma relação desta passagem com o texto de Ez 37.1-4, com a visão da ressurreição de Israel. O espírito traz aqueles “ossos secos” novamente à vida. O assunto é a revivificação das pessoas e o retorno para a terra prometida. Acredita-se que este texto, dentro do Dêutero-Isaías, tem a função de restauração do povo de Deus. Este objetivo é representado no destino de Jacó e de seus descendentes, pois estes experimentaram a maldição (exílio) e terão parte na bênção. Jacó é “servo” e seus descendentes o são de igual forma, e o presente do espírito é dado, assim como para os profetas.⁴⁰⁶

3.5.9 Versículo 5

Segundo Elliger, a maioria dos intérpretes do v. 5 apontam para prosélitos e apenas alguns para Israel. Kittel corrigiu Dillmann ao compreender que, em Israel, a glória de Deus é tão grande que não haveria tesouro maior do que pertencer a ele e não haveria outro desejo maior do que esse. Isso se aplicava a Israel, melhor que aos gentios. Fischer se refere principalmente aos judeus da diáspora (cf. Is 43.5-7, 49.12.18.21). Apenas poucas pessoas pensam em israelitas: Ehrlich, König, Torrey, depois Rignell e, finalmente, Snaith. Ehrlich compreende que “estes são os israelitas”, entre os quais havia alguns que desistiram da religião paterna durante o cativeiro babilônico e muitos fracos, que não gostavam de se tornar públicos por causa da humilhação que teria acontecido com seu povo. De acordo com Rignell, “os filhos de Israel” “confessarão na alegria e bem-aventurança que eles pertencem ao Senhor”. Relacionar a interpretação desse texto com não-israelitas seria incompatível com o contexto; Torrey também se refere ao “contexto”. Para Snaith, não há base para supor que o Dêutero-

⁴⁰⁵ CROATTO, 1998, p. 104.

⁴⁰⁶ BALTZER, 1999, p. 186s.

Isaías seja um universalista. Para o autor, os personagens do v. 5 – já apontados no v. 3 – seriam descendentes e isso significa, como Dillmann já havia afirmado, “israelitas de nascimento”. Quais seriam as provocações postas pelo texto? “Este dirá: ‘Eu sou de Javé’” (5aα). A partícula demonstrativa זֶה “este” está próxima de outro זֶה (cf. aβ e em bα) tratando-se de um indivíduo. Já לִי־יִשְׂרָאֵל é enfatizado pela inversão. A ênfase expressa seria mais um sentimento, quando um não-israelita, que não pertencia anteriormente a Javé – ver fórmula subjacente de adoção em 43.1 –, agora tem o prazer de pertencer a Javé e ter uma vida conforme os v. 3s., diferentemente do que de um israelita que está feliz em pertencer a Javé. Certamente, expressar tal sentimento exigiria mais algumas palavras e, talvez, mais clareza. A segunda metade do versículo afirma claramente: “E ele se chamará pelo nome de Jacó”. O nome de Jacó é o nome do povo. Então, pertencer a Javé significa pertencer ao povo de Israel. Isso também é evidente a partir do v. 5b, que, como um todo, é construído paralelamente ao v. 5a, e na segunda metade do qual o “nome Israel” corresponde ao de “Javé”.⁴⁰⁷

Segundo Westermann, o v. 5 acrescenta algo diferente. O conteúdo do versículo seria uma forma de aumento – não a forma natural das gerações vindouras –, mas um aumento dos números dos adoradores de Javé devido à adesão de não-israelitas, ou seja, de prosélitos. Embora a transição abrupta do v. 4 para o v. 5 não o torna perfeitamente claro, é o que a maioria das pessoas que comentam afirma do significado desse versículo. Algumas pessoas consideraram o conteúdo do v. 5 como se referindo a conversões dentro do próprio Israel, mas isso, certamente, foi colocado de uma maneira diferente. No entanto, o que o v. 5 proclama é que, após o retorno (*after the return*), Israel deve aumentar em número, porque pessoas de outras nações e de diferentes religiões se voltarão para Israel e para o seu Deus. O significado disso é realmente grandioso. Primeiro, demonstra a expectativa do Dêutero-Isaías de que, depois do retorno, Israel deveria ter uma história no mundo presente. O que o profeta certamente não observou foi que as nações, entre as quais vivia, se voltam para Javé. Em vez disso, o profeta proclama que deve haver indivíduos que se voltam para o Deus de Israel e, assim, se juntam ao culto de Israel. Neste contexto, não é apenas importante que aqui o Dêutero-Isaías proclame algo que de fato aconteceu nas gerações que seguiram ao exílio (prosélitos são mencionados já em Trito-Isaías), mas isso representa o avanço para uma nova compreensão das pessoas escolhidas como a comunidade que confessa a Javé. Agora, com esta nova visão do povo de Deus, o profeta faz pessoas estrangeiras se juntarem à comunidade de Israel, assim o Dêutero-Isaías declara que a adesão é especial: “quem diz ...”, “que se chama...”, “que escreve

⁴⁰⁷ ELLIGER, 1978, p. 391s.

em sua mão”. Todos esses verbos denotam uma confissão do Deus de Israel, com base em uma decisão pessoal. À medida em que o convertido confessa sua fé, o Dêutero-Isaías sente a necessidade de acompanhar a profissão de fé com alguma forma de manifestação externa, adoção de um novo nome ou a escrita do nome de Deus em sua mão (no mundo antigo, o escravo talhava/gravava o nome de seu mestre na sua mão (em analogia à epígrafe, לְמֶלֶךְ “pertencente ao rei”, muitas vezes encontrada nas alças de jarros do período da monarquia). Uma outra característica, na descrição dada no v. 5, é importante: em ambas as partes do verso pertencente a (ou sendo chamado pelo nome de) Javé, havendo um paralelo com pertencer a Jacó-Israel. Isso claramente indica que a conversão para o Deus de Israel também envolveu converter-se para Israel. Uma pessoa só podia confessar o Deus de Israel como seu Senhor se tivesse lugar entre as pessoas que serviam a Deus. A religião israelita nunca se tornou algo puramente espiritual, que poderia ser professado sem referência à história do povo escolhido.⁴⁰⁸

Croatto compreende que a promessa da fecundidade e de recuperação teria o seu complemento no v. 5, uma vez que novas “credenciais” foram criadas para a nova estirpe que brotará. A estruturação do versículo foi feita de forma cuidadosa e articulada, há repetições e equivalência de termos. O v. 5a e b aludem a pertença a Javé (seja por palavra ou escrita na mão) e, ao final, há a alusão de pertença a Jacó-Israel, fato que corrobora na participação deste *nome*. O texto, por meio do paralelismo, destaca e reforça seu conteúdo (a Javé / a Jacó / a Israel). O emprego dos verbos procura afirmar a identidade do novo povo, o qual está em continuidade com o precedente. Desta forma, o futuro supera o passado.⁴⁰⁹

O v. 5 junta-se à declaração de que Jacó é “meu servo”. Um servo é propriedade de seu mestre. Dizer “para Javé” ou “pertencer a Javé” é comparável à fórmula que se encontra, por exemplo, nas inscrições das alças de jarros, que marcam o conteúdo como sendo propriedade real. Uma questão, que ainda se discute, é se as pessoas escravizadas tinham alguma marca especial em Israel. O ato de “nomear” também é uma declaração de propriedade (no mundo antigo o ato de nomear ou saber o nome de alguém está vinculado com certo poder sobre o objeto ou pessoa nomeada). Quando as pessoas se chamam de Jacó-Israel ou que “pertencem a Javé”, isso pode querer expressar diversas coisas. Pode vir a ser o sinal da adesão a uma comunidade étnica, ou a uma comunidade religiosa, ou a ambas. Quando Jonas é obrigado a se identificar, ele declara: “Eu sou hebreu e temo a Javé” (Jn 1.9). Esta é a “marca” que o distingue dos “estrangeiros”. Mas, tanto quanto se pode ver, Jacó-Israel não era uma

⁴⁰⁸ WESTERMANN, 1969, p. 136-8.

⁴⁰⁹ CROATTO, 1998, p. 104s.

entidade política no momento do exílio; era mais um projeto. A pessoa, que usava esse nome para si, estava fazendo uma confissão de fé. Os “estrangeiros” também poderiam ser “propriedade de Javé”, e Israel, como um título honorífico, não se limitou ao *ethnos*. Mas a reivindicação de propriedade de Javé também teve consequências práticas. Deve-se lembrar que, no mundo antigo, quando uma pessoa escrava era liberta (manumissão), o nome da pessoa escrava ficava/era registrado no santuário, sendo que o dono anterior desistira de todos os direitos e que a pessoa ex-escrava estava livre das suas obrigações. Jr 34 mostra como a manumissão poderia ser mal utilizada, por exemplo, com uma chantagem psicológica. O próprio Javé observa que o mandamento de libertar os escravos é mantido. A consequência da promessa quebrada é a destruição da cidade de Jerusalém e das cidades de Judá (Jr 34.22). O texto de Dêutero-Isaías, inicialmente, prevê apenas a restauração de “Jacó”, na esperança de um novo começo que traria bênção e o fim do exílio; mas o maravilhoso é que essa esperança deveria ser cumprida em uma medida que não passasse despercebida. O dom do Espírito é também o milagre de Pentecostes, no qual o povo de Deus cresceu além dos limites de Jacó-Israel. O grupo daquelas pessoas que confessam Javé é aberto, isso já está implícito neste texto. A interpretação de que as pessoas não-israelitas não podem pertencer, também não é mais consistente. Este texto pode ser lido em uma série de etapas. É um testemunho de um longo processo de percepção e interpretação.⁴¹⁰

3.5.10 Resumo

Muitos elementos importantes no oráculo de salvação de Is 44.1-5 auxiliam na restauração e na nutrição da esperança entre as pessoas exiladas. O início do oráculo, com a expressão “mas agora”, é enfático, pois uma nova situação estava se iniciando. Geralmente, o “novo” é visto com certo receio pelas pessoas, muitos estão “acostumados” com a vida que levam. Quando um elemento novo surge, há certas dificuldades de aceitação. O v. 1 apresenta que uma nova ação está em curso, contudo, não se trata de uma ação vazia, ela está firmada nas antigas e válidas promessas de Javé. Há, ao mesmo tempo, uma continuidade a partir de bases conhecidas e elementos novos: são oráculos de salvação que o próprio Javé envia para o povo exilado.

A expressão אַל־תִּירָה “não temas!” é importantíssima para a produção da esperança, principalmente para a recepção e aceitação do oráculo de salvação. Mas qual é a função que o

⁴¹⁰ BALTZER, 1999, p. 187.

Dêutero-Isaías dá a expressão “não temas!” no oráculo de salvação de 44.1-5? A expressão “não temas!” é relativamente frequente no Antigo Testamento. “Não temas!” se refere, tanto o medo diante de pessoas, como o medo diante de Deus. Na área do medo humano, a expressão é encontrada 15 vezes e quase exclusivamente na literatura narrativa. Em Gênesis, a palavra é dirigida aos irmãos de José, em Samuel, aos servos de Abraão e do rei, em Jeremias, aos israelitas submetidos pelos caldeus. Em todos os casos, a expressão é trazida por pessoas que podem confortar e consolar. Ainda, esta expressão tem um poder de libertar do próprio medo, porque as pessoas mesmas podem ser as autoras desse medo, ou elas têm a autoridade para dissipar o medo do medo, para se ter um melhor conhecimento da situação. Portanto, em uma frase subsequente, a palavra de conforto geralmente é justificada. A expressão “não temas!” em si é sempre necessária. Normalmente, deve-se deduzir do contexto o que realmente não precisa ser temido. Em termos de conteúdo, a fórmula geralmente exclui o medo da morte. Isso é claro a partir dos documentos relevantes. Jônatas fala disso a Davi durante o tempo de sua perseguição (1Sm 23.17), e Saul, à necromante de Endor, que se lembra da ameaça de morte do rei (1Sm 28.13) e a expressão “não temas!” é utilizada. Também em 2Sm 13.28, certamente o medo da morte é evitado primeiro e acima de tudo. Em termos de conteúdo, portanto, essa diferenciação pode ser observada no uso profano da expressão. Na área do medo diante de Deus, a fórmula aparece 59 vezes. É mais fortemente representada em Isaías (13 vezes, predominantemente em Dêutero-Isaías), Jeremias (7 vezes), Josué (4 vezes), em Deuteronômio (6 vezes) e em Gênesis (4 vezes). Os documentos restantes são distribuídos esporadicamente em todo o Antigo Testamento em uma ou duas ocorrências. Mas é notável que a fórmula esteja completamente ausente nos Salmos. Na literatura de sabedoria, ela se encontra apenas em Pv 3.25, e mesmo em Jó, em que há lágrimas dos amigos, não ocorre como fala humana. Ao se observar a expressão אֱלֹהֵי-תִירָא, ela se encontra de duas formas: como Palavra de Deus e como fala do ser humano. A primeira forma é amplamente representada. Nesta esfera de uso, é uma proclamação de Deus – em poucos casos de anjo (Gn 21.17; 1.15; Dn 10.12,19) – diretamente ou através da boca de um ser humano, direcionando esta expressão a uma pessoa que precisa de consolo ou que busca consolo, na maioria dos quais é um ser humano, como Abraão (Gn 15.1), Agar (Gn 21.17) Isaac (Gn 26.24), Jacó (Gn 46.3), Moisés (Nm 21.34). Há uma forma singular, que a distingue do estilo de fórmula de palavras humanas mais comumente usadas. Como uma palavra de Deus, a expressão אֱלֹהֵי-תִירָא é encontrada genericamente em ditos/oráculos de salvação e, na maioria dos casos, introduz as palavras de revelação (Gn 15.1; Js 10.8; Is 41.10) E, nos casos mais raros, os conclui (Zc 8.13,15; Dn 10.19). A fórmula é

utilizada em algumas das teofanias (Gn 15.1; 21.17; 26.24; Jz 6.23) e nos livros Dêutero-Isaías e Jeremias 30.10; 46.2,7.⁴¹¹

Rechberger parte de dois questionamentos: 1) Que tipo de encorajamento proibitivo é o “não temas!”, usado para (a conclusão de) saudações e para iniciar uma promessa de salvação ou mesmo um incentivo em si? 2) O profeta admoesta e encoraja o destemor em um chamado formulado, ou um enunciado profético resulta em um “ato de linguagem que faz algo acontecer e funciona como linguagem”? O jussivo não expressa compromissos declarativos, ou seja, ações diretas. No entanto, o profeta usa a fórmula “não temas!” com a função ilocutiva, ou seja, o profeta introduz a intenção de que um ato seja realizado (nesse caso, não temer), a qual pretende capacitar para fazer o que Javé diz: para definitivamente eliminar o medo. Em Is 44, o uso declarativo e a forma linguística dessa realização diferem assimetricamente. Em vez de um “compromisso”, o jussivo אִל־תִּירָא formula uma expressão indireta, com a função de um ato declarativo. A relação entre o falante e a pessoa abordada é responsável por isso. Nesse contexto sagrado, Javé é o interlocutor e autor da mensagem. Caso se observe um contexto profano, esse autor, geralmente, é o rei ou alguém com cargo mais alto do que a pessoa abordada. Essa posição diferente das pessoas envolvidas no ato de fala “sugere falar de unidades de fala de um diálogo simétrico”. O orador de alto escalão (Javé ou um rei) utiliza o jussivo como meio linguístico para a realização da sua palavra. Trata-se, pois, de uma concessão “de cima” para “baixo”. Isso classifica o ato de fala como um declarativo (indireto). A expressão אִל־תִּירָא também poder ser traduzida como “tu não precisas ter medo!”, assim confirma o declarativo (indireto). Isso significa que os dois jussivos devem ser descartados como advertência, mas compreendidos como encorajadores ou meios pelo qual se adere ao caráter da promessa que o próprio destemor quer trazer como seu ato em si.⁴¹²

A fórmula אִל־תִּירָא “não temas!” é, como já visto, responsável pela retirada do medo. Pessoas sem medo estão mais propícias a receber uma mensagem ou uma palavra de consolo. Deste modo, a expressão “não temas!” pode ser observada como uma formadora e condutora da esperança. Assim afirma Wolff: “a esperança é geralmente acompanhada de temor”.⁴¹³ Moltmann caracteriza a religião israelita da seguinte forma: “na promessa temos um conceito

⁴¹¹ PLATH, Siegfried. *Furcht Gottes: Der Begriff im AT*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1963. p. 113ss.

⁴¹² RECHBERGER, Uwe. „Fürchte dich nicht!“ Eine form-und religionsgeschichtliche Neubestimmung der Heilsworte in Jes 40ff. *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JeTh)*, Vol. 28. Witten: SCM R. Brockhaus, 2014. p. 47-76 a 53s.

⁴¹³ WOLFF, 2007, p. 234.

que resume o que seja a ‘religião da esperança’ de Israel”.⁴¹⁴ Já von Rad afirma que: “ao pregar a salvação, Dêutero-Isaías utiliza com predileção especial o gênero literário do oráculo de audição, que é uma forma de discurso cútico, através do qual o auxílio divino era assegurado ao consulente individual que vinha orar”.⁴¹⁵ Portanto, a expressão “não temas!” é destinada ao povo exilado. A expressão é seguida com uma promessa de salvação, a qual, por meio da descendência e com a “conversão” de outras pessoas, leva a Javé.

O nome Jacó-Israel é uma grandeza social-étnica, a qual dá identidade ao povo. Segundo Westermann, o oráculo de salvação desenvolvido pelo Dêutero-Isaías faz analogias a oráculos de salvação individual e, especialmente, a oráculos de reis,⁴¹⁶ os quais podem ser encontrados largamente na literatura assíria.⁴¹⁷ A essa grandeza Jacó-Israel, a qual abarca os descendentes e outras pessoas que se sentem chamadas (contidos na promessa), assim a palavra de eliminação do medo (não temas!) é anunciada. Em meio a dor e sofrimento do exílio babilônico, essa promessa elimina o medo e abre a possibilidade do novo.

O Dêutero-Isaías utilizou uma linguagem “familiar” para levar e fazer com que as pessoas compreendessem a sua mensagem. Em um contexto como o exílio babilônico, em que as esperanças foram extirpadas de diversas maneiras, foi necessário o uso de uma linguagem em que as pessoas se identificassem. A identidade é importante, seja para um grupo ou seja para o indivíduo, bem como o “sentimento de pertença”, ou seja, fazer parte de um grupo ajuda na construção da identidade. O Dêutero-Isaías relaciona todas as pessoas que creem em Javé e os coloca em uma relação familiar com o binômio Jacó-Israel, assim as pessoas se sentiam “parte da família”. Na profecia isaiana, as opressões e restrições do mundo externo são eliminadas, abrindo, assim, espaço para imaginar um futuro alternativo e nutrir a esperança para o fim do exílio.

Assim como os outros oráculos de salvação do Dêutero-Isaías, Is 44.1-5 é uma peça literária muito especial. A esperança israelita, nutrida durante o sofrimento no exílio babilônico, é um tema de suma importância para compreender a esperança atualmente. As situações e as pessoas podem ser diferentes, mas as dores e sofrimentos continuam a assolar a humanidade.

⁴¹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. 3. ed. revista e atualizada. Trad.: Helmuth A. Simon. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005. p. 138.

⁴¹⁵ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. totalmente revisada. Trad.: Carlos A. Dreher e Cláudio Molz. São Paulo: ASTE, Targumim, 2006. p. 663.

⁴¹⁶ Para aprofundamento, ver: WEIPPERT, Manfred. *Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals*. In: FALES, F. M. (Ed.). *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Historical, and Ideological Analysis*. Rome: Instituto per L’Oriente, 1981. p. 71ss.; GRAYSON, A. Kirk. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC: I (1114-859 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1991. p. 131ss.

⁴¹⁷ WESTERMANN, 1991, p. 42.

A esperança, nutrida e desenvolvida pelos israelitas no exílio, pode se tornar um paradigma para nutrir a fé das pessoas atualmente. Por isso, no capítulo seguinte, seguirá uma abordagem teológica da esperança.

4 UM PROJETO DE ESPERANÇA

Viver bem é a melhor vingança.

(Provérbio basco)

A pesquisa dos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías aponta para o projeto de esperança proposto por Javé. No presente capítulo, o tema da esperança é desenvolvido, busca-se sistematizar as principais concepções que produziram e nutriram a esperança nas pessoas exiladas. Também busca-se aprofundar as funções da esperança e a relação com o futuro. Aprofunda-se as questões relacionadas com a crise de fé enfrentada pelas pessoas exiladas e como essa crise foi contornada. Observa-se as funções dos oráculos de salvação no resgate/produção/fixação da esperança como um projeto de salvífico de Javé. Assim, a reflexão se encaminha para o núcleo da esperança salvífica nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías.

4.1 Introdução

Nos tempos atuais, o ato de esperar parece ser ultrapassado. O domínio da técnica, o aumento dos meios de comunicação e a rapidez com que as informações circulam o planeta, tem tornado o ato de esperar ultrapassado. Com o advento da indústria e o crescimento da população, cada vez mais as pessoas buscam soluções rápidas para os seus problemas. A paciência se esgota facilmente e os problemas também aumentam com rapidez. A humanidade evoluiu tanto em questões tecnológicas, mas, por exemplo, ainda não resolveu o problema da fome que assola milhões de pessoas diariamente. A rapidez busca o lucro e se esquece de Deus. Vale a frase popular: “Os fins justificam os meios”. A impaciência tomou o lugar da paciência e a ansiedade tomou o lugar da calma.⁴¹⁸

Para Zimmerli, em nossos dias a humanidade deu um grande “salto”. Existe a perspectiva do domínio técnico da matéria, dos processos da vida e do espaço à frente, diante dos quais as cabeças ficam tontas. Em meio ao domínio de tantas técnicas, o ser humano não

⁴¹⁸ PAGOLO, José Antônio. *É bom ter fé: Uma teologia da esperança*. Trad.: Yvone M. C. T. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 83ss.

dominou a si próprio, nem desvendou o seu próprio segredo. No meio de tantas habilidades técnicas, parece que o ser humano está se procurando mais do que nunca. O assustado despertar do período pós-guerra fez com que a compreensão existencialista do ser humano, com suas experiências de medo e inquietação, fosse ouvida em toda parte.⁴¹⁹ Rubem Alves, ao abordar a busca pela liberdade, afirma:

O aparecimento de uma nova linguagem anuncia, por conseguinte, o nascimento de uma nova experiência, de uma nova auto-compreensão, uma nova vocação e, conseqüentemente, de um homem [ser humano] e de uma comunidade diferentes. Por meio de sua linguagem, expressiva de uma auto-consciência singular, a nova comunidade separa-se da antiga. São criadas novas palavras e novos significados são dados às velhas. Através da linguagem este novo sujeito faz-se presente na história. Dialogar com este homem [ser humano], responder à nova realidade que ele representa mostrar-se, desta forma, ocasião para modificações em seu interlocutor. Não se pode responder sem tornar-se diferente. Se o interlocutor não se modifica é porque se tornou cristalizado e congelado: deixou de ser histórico.⁴²⁰

Aparentemente, o *instantâneo* tomou o lugar da *esperança*. E o conceito de esperança foi transmutado em um poder mágico que, por vezes, é usado em frases ou conselhos motivacionais.⁴²¹ Outros usam a esperança como algo que se tem pertença e afirmam: “é preciso *ter* esperança” – o ouvinte não recebe conteúdo que se converte em esperança e se frustra por não alcançar o idealizado pelo interlocutor. Ainda há esperança autêntica? A esperança é algo volátil, não se pode prendê-la ou domesticá-la, porém ela não ocorre ao acaso. Falar de esperança autêntica tornou-se necessário nos atuais dias tão conturbados. Os conceitos escatológicos foram mudados para conquistas pessoais e o ser humano passou a viver uma desenfreada busca. O que o ser humano busca? A religião teria ainda respostas? Ainda há esperança?

A esperança autêntica diferencia-se da falsa esperança.⁴²² Uma falsa esperança também pode ser utilizada como instrumento de opressão. Em outras palavras, os opressores podem utilizar a esperança como instrumento para manobrar as massas oprimidas e, assim, extrair o que desejam. Martim Lutero utilizou, em um hino com o tema do Pai-Nosso, a

⁴¹⁹ ZIMMERLI, Walther. *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. p. 7.

⁴²⁰ ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Trad.: João-Francisco Duarte Jr. Campinas: Papirus, 1987. p. 47.

⁴²¹ Para um conceito de “esperança” na Bíblia, ver: BIETENHARD, Hans. *Hoffnung*. In: FAHLBUSCH, Erwin. *Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie*. 3. Aufl., Neufassung ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. p. 543-5.

⁴²² Para um panorama do significado da esperança para a existência humana: BRUNNER, Emil. *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. München; Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1965. p. 7-14.

expressão o “pobre povo seduzido”,⁴²³ assim, é possível aplicar tal conceito às pessoas⁴²⁴ que foram manipuladas ou àquelas em que a situação as levou a um estado de opressão.⁴²⁵ Certamente, muitas pessoas exiladas foram “seduzidas” pela forma de vida na Babilônia, pela religiosidade e também pela cultura.

Mesmo com tantas mudanças, a religiosidade ainda faz parte do cotidiano das pessoas. O fenômeno religioso tem assumido diversas variações, às vezes, até descontrolado e se distanciando dos testemunhos bíblicos. Algumas formas de teologia também tendem a deixar dor e sofrimento de lado e transformar a esperança em algo manipulável. Transformam “deus” em um objeto e ditam as “regras” para o seu suposto agir. Alguns exigem “bênçãos instantâneas” e respostas divinas rápidas. Outros confiam cegamente em líderes que se autocompreendem como “messias” – só que agem pelo avesso.

É muito comum que o tema da esperança ocupe a parte final dos manuais de teologia. De certo modo, isso faz sentido, pois a esperança está ligada com as “últimas coisas”, ou seja, trata-se de um assunto ligado com a escatologia. Schwienhorst-Schönberger define esperança como algo anagógico.⁴²⁶ Ou seja, sugere que a esperança seja uma “subida” para a contemplação dos mistérios divinos. A esperança está ligada com a escatologia e, por isso, é um tema pertinente para a humanidade, além de ser atemporal. Abordar o tema da esperança tende a ir contra algumas concepções totalitárias de mundo. Nesses tempos, é pertinente perguntar pela relevância da esperança em Javé. Esperança para quê? Esperança para quem? A esperança exige pensar; e pensar é transpor. A transposição está intrinsecamente conectada com o curso da história. A esperança é uma característica humana e por isso é tão variável.

Portanto, a esperança é um tema importante para toda a humanidade. A esperança não está restrita a um povo ou a um período temporal. O povo de Israel, com toda a sua história e sua peculiar relação com Javé, desenvolveu uma forma particular de articular a esperança. É

⁴²³ LUTERO, Martinho. *Obras Selecionadas*. v. 7. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2000. p. 558.

⁴²⁴ Para compreender o conceito de “pessoa” no Antigo Testamento, ver: JANOWSKI, Bernd. Anerkennung und Gegenseitigkeit: Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments. In: JANOWSKI, Bernd; LIESS, Kathrin (Hrg.). *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*. (Herders Biblische Studien 59). Freiburg im Breisgau: Herder, 2009. p. 181-211.

⁴²⁵ Para uma análise contemporânea da relação entre opressor e oprimido, ver: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. ed. 69. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019. p. 32ss.; FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. p. 20ss.

⁴²⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. „Damit die Bibel nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt“: Historische Kritik und geistige Schriftauslegung. In: LEHMANN, Karl Kardinal; ROTHENBUSCH, Ralf (Hrg.). *Gottes Wort in Menschenwort: Die eine Bibel als Fundament der Theologie*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2014. p. 177-201 a 182.

necessário aprofundar os benefícios que a esperança tem e como ela se articula. A seguir, verificar-se-á quais são os caminhos que a esperança tende a fazer em meio à humanidade.

4.1.1 Esperança para quê?

Ska afirma “que a pesquisa exegética não pertence ao mundo do útil e, menos ainda, ao mundo inútil. Faz parte de uma terceira categoria, talvez mais importante, a das coisas que têm valor em si mesmas”.⁴²⁷ A esperança é semelhante à exegese: ela tem valor em si mesma.⁴²⁸ A esperança é um dos bens imateriais mais importantes da humanidade. A esperança tem função e conteúdos experimentáveis. Abordagens esperançosas da realidade são necessárias, principalmente em momentos em que a humanidade, seja em nível global ou local, passa por situações de sofrimento.⁴²⁹ Em situações que o mundo está em decadência, em que as estruturas perderam a solidez, o medo toma conta e parece deixar o futuro nebuloso. O medo se contrapõe à esperança. O medo subjuga, mas a esperança liberta para uma possibilidade além, que transpõe a situação de medo e a supera. Quando se imagina a situação de exílio do séc. VI a.C., vivenciado pelo povo de Israel, logo se percebe que o medo (guerra, mortes etc.) foi utilizado para subjugar o povo. A profecia surgiu como um contraponto a essa terrível realidade.

A falta da esperança, seja em termos temporais ou em relação aos conteúdos, é a mais intolerável e absolutamente insuportável para as necessidades do ser humano. Enquanto o ser humano estiver em uma situação ruim, os sonhos de uma vida melhor perfazem tanto a sua vida pública quanto a vida privada. A esperança fraudulenta torna-se a maior malfeitora e um dos maiores tormentos da existência humana. Já a esperança autêntica e concreta torna-se a maior benfeitora do ser humano.⁴³⁰

A manifestação da esperança ocorre a partir de diversos aspectos no Antigo Testamento. O foco central desta pesquisa está na profecia. Observa-se que, na proclamação profética, as referências ao futuro se tornam mais claras. Posteriormente, as expectativas

⁴²⁷ SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação*. Trad.: J. A. Clasen; P. F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 11.

⁴²⁸ Para perceber a importância da exegese bíblica, ver: HALLER, Eduard. Ad virtutes exegendi. *Evangelische Theologie*, n. 25, 7, 1965, p. 388-95.

⁴²⁹ Ver: KUZMA, Cesar. Da esperança à teologia da esperança: Uma reflexão sobre o caminhar da esperança cristã em Jürgen Moltmann. *Caminhando*. v. 13. n. 2. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008. p. 14-20 a 14ss.

⁴³⁰ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. v. 1. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005. p. 15.

proféticas são continuadas por meio da esperança. Em uma primeira impressão, o Antigo Testamento parece ser mais um livro de memórias do passado do que um livro que contém expectativas do futuro. Por mais que os textos apresentem os tempos passados, o conteúdo aponta para a frente, em direção ao futuro.⁴³¹

O principal lugar do discurso teológico acerca da esperança em Javé pode ser visto no lamento individual. De forma particular, o lamento torna-se um sinal de confiança da pessoa que ora para Javé. A confiança torna-se uma forma de justificar o grito de socorro que inicia as orações (Sl 25.2s.; 26.1). Em função semelhante, a confiança aparece junto ao indivíduo como forma de confissão individual (Sl 28.7) e ao final de salmos de agradecimento coletivo (Sl 33.20), também nos lamentos sábios (Sl 73.28). Além disso, uma oração paradigmática pode ser feita a si mesmo (Sl 42.6,12; Lm 3.21,24) e a liturgia (Sl 130.7; 131.3), assim como o profeta exorta a congregação presente (Os 12.7), ou que faz leituras, a ter esperança no Senhor.⁴³²

Esperança e sofrimento fazem parte da existência humana. Sofrimento não é um tema atraente, não só para escrever sobre, mas porque se trata de uma temática difícil. A esperança surge como um antídoto para o sofrimento, porém não é algo definitivo. A esperança tem funções e conteúdo. Uma esperança vazia ou fraudulenta não soluciona o problema do sofrimento. Esperança está intimamente ligada com confiança. Israel confiou em Javé, o qual sempre foi fiel. A realidade, nua e crua, é cruel; a esperança a faz suportável. Por isso, a esperança transpõe a situação *in loco* e a transforma, dessa forma, Bloch afirma:

A esperança, este afeto expectante contrário à angústia e ao medo, é *a mais humana de todas as emoções e acessível apenas a seres humanos. Ela tem como referência, ao mesmo tempo, o horizonte mais amplo e mais claro.* Ela representa aquele *appetitus* no ânimo que não só o sujeito tem, mas no qual ele ainda consiste essencialmente, como sujeito não plenificado.⁴³³

O anseio, a expectativa e a esperança são experiências profundamente humanas, e como tais, no caso das pessoas exiladas, foram vivenciadas diante de Javé. O trauma é um sofrimento que permanece. O maior desafio, depois da experiência traumática, é novamente

⁴³¹ SCHMIDT, Werner; BECKER, Jürgen. *Zukunft und Hoffnung*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1981. p. 11.

⁴³² KAISER, Otto. *Hoffnung*. In: BETZ, Hans Dieter (Hrg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. völlig neu bearbeitete Aufl. Band 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. p. 1822s. a 1822.

⁴³³ BLOCH, 2005, p. 77.

reorientar a vida, fazer as pazes com o mundo, restaurar a confiança e as conexões.⁴³⁴ O exílio babilônico configurou-se como um trauma ao mesmo tempo coletivo e individual.⁴³⁵ A primeira reação ao exílio foi o lamento. O sonho (idealizado) de uma vida segura e com a governança de Javé tinha acabado. O povo de Israel, aparentemente, foi reduzido e esmagado. Os babilônios zombavam da situação das pessoas exiladas. As reelaborações da situação do exílio foram posteriores.

A abertura da história para o futuro somente é possível por meio da esperança. A suspensão ou retenção da esperança coloca as pessoas em um estado de alienação: os dias se tornam iguais e a vida simplesmente passa. Os opressores babilônios tentam retirar as expectativas de esperança com a finalidade de extrair tudo das pessoas exiladas, inclusive a fé. Contudo, por mais que os opressores babilônios tenham tomado as mais diversas decisões para aniquilar com a esperança, ela subsistiu nas memórias e na fé em Javé.

O Deus de Israel não é apático à situação do povo. O clamor dos sofridos chega até Javé e ele prontamente responde. Ao longo da história, as diversas experiências que o povo de Israel teve com Javé demonstram que ele sempre esteve fiel às suas promessas e nunca abandonou o seu povo. Por isso, o grito das pessoas sofridas faz parte da compreensão e relação teológica com Javé. O Dêutero-Isaías estava convicto que Javé ouve o grito e vem socorrer o seu povo.

4.1.2 A fé como grito de superação

A história do povo de Deus é marcada por dor, sofrimento e martírio. A tradição chega a afirmar que todos os profetas sofreram martírio. Caso se observe os demais relatos bíblicos, o sofrimento está explícito e implícito em vários lugares. Uma das características de Javé é “se colocar ao lado” das pessoas que sofrem. É o Deus dos sofridos. Uma das características do sofrimento é o “grito”. O ato de gritar não é vazio, mas tem por objetivo retirar o sofrimento que o ser humano carrega em determinada situação. Gritar também é chamar a atenção de outro,

⁴³⁴ GROENEWALD, Alphonso. “Trauma is suffering that remains”: The contribution of trauma studies to prophetic studies. *Acta Theologica*. Supp. 26. Bloemfontein: Faculty of Theology of the University of the Free State, 2018. p. 88-102 a 89.

⁴³⁵ Para aprofundamento da temática do trauma, ver: ALMEIDA, Maria Emília Sousa. Herança transgeracional: a circularidade e a concentração do trauma. *Mudanças – Psicologia da Saúde*, n. 16 (1), Jan-Jun, 2008, p. 51-61; ALMEIDA, Maria Emília Sousa. A força do legado transgeracional numa família. *Psicologia: Teoria e Prática*, n. 10 (2), 2008, p. 215-30.

como uma forma de pedir ajuda. O povo de Deus, por várias vezes gritou, clamando a Deus por ajuda. Segundo Moltmann, a ação de Deus no mundo é caracterizada da seguinte maneira:

O Deus, de que aí se fala, não é o Deus intramundano ou extramundano, mas o ‘Deus da esperança’ (Rm 15.13); o Deus que tem o ‘futuro como propriedade do ser’ (E. Bloch), tal como se apresenta no êxodo e nos profetas de Israel; o Deus que não podemos ter em nós, nem está acima de nós, mas sempre diante de nós, que vêm ao nosso encontro em suas promessas do futuro, a quem, por isto mesmo, não podemos ‘possuir’, mas só ativamente aguardar em esperança. Por conseguinte, a teologia correta deve ser pensada a partir de sua meta futura. A escatologia não deve ser seu fim, mas seu princípio.⁴³⁶

Nesse sentido, é importante observar como a profecia do Dêutero-Isaías articulou, ao seu jeito, as visões acerca de Deus e como estas desenvolveram as esperanças nas pessoas exiladas. Todos os atos, que os babilônios coordenaram, tinham como objetivo aniquilar a identidade das pessoas exiladas e exercer o domínio. Em termos gerais, os exílios perduram em muitos lugares e perpassam os séculos, é necessário compreender quais as funções e como a religião se posiciona frente aos gritos de dor e desespero. Grenzer afirma que “é preciso investigar criticamente o posicionamento das religiões diante da atual catástrofe humana de tantas pessoas migrarem em meio a precariedades abrangentes, expondo-se a maus-tratos e hostilizações violentas”.⁴³⁷

Um elemento característico das pessoas exiladas era a fé, a qual ultrapassou barreiras e manteve sonhos e esperanças vivos. A esperança não se desenvolveu de maneira antropocêntrica, como é comum atualmente, mas tinha como centro o Deus de Israel e as suas promessas.⁴³⁸ A fé é algo para além do ser humano. Frente a desafios atuais, a fé é necessária, assim Fritsch afirma que:

a fé não é uma intensificada autoconfiança ou confiança inata, mas sim a confiança de que nem tudo pode ser conseguido com nossas estratégias mentais de superação.

⁴³⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3. ed. revista e atualizada. Trad.: Helmuth A. Simon; revisão: Nélio Schneider. São Paulo: Editora Teológica; Edições Loyola, 2005. p. 31.

⁴³⁷ GRENZER, Matthias. A proposta ímpar do amor ao imigrante (Lv 19,33-34). In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2017. p. 13-30 a 13.

⁴³⁸ É importante frisar: Israel viva uma teocracia. O conceito de teocracia é de difícil compreensão na atualidade: há pessoas que buscam aplicar o conceito de teocracia em governos autoritários, pensando que se trata da verdadeira “vontade de Deus”. Ou, pessoas ditas religiosas que pervertem a vontade de Deus e transformam a mensagem de libertação em instrumento de opressão. Para aprofundamento, ver: PLÖGER, O. *Theokratie und Eschatologie*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Band 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1959. p. 41-68.

Não somos nós que temos de superar a contingência. Pelo contrário, é somente Deus que pode superá-la (tradução: Dankwart Bernsmuller).⁴³⁹

A fé, como dádiva de Deus, é um dos principais elementos presentes nas pessoas que têm esperança. A fé das pessoas exiladas israelitas não era algo puramente simples, deve-se questionar como essa fé reagiu em contato com a religião babilônica. Moltmann é direito, ao afirmar que: “os contornos daquilo que se chama promessa e esperança aparecerão sob luz mais clara, quando confrontados com outras religiões e formas de fé, com as quais estão em luta e, oposição, sendo assim melhor iluminados por meio de comparações e confrontações”.⁴⁴⁰ Portanto, a fé das pessoas exiladas foi “forjada” no choque com a cultura e religiosidade babilônica.

O “grito” das pessoas exiladas assume um caráter de confissão da fé em Javé. As liturgias de lamentação, os encontros comunitários, a resistência e a manutenção das tradições religiosas, ajudaram os israelitas a permanecer na fé em Javé. Mesmo em sofrimento, as pessoas exiladas, a partir da fé, gritaram ao seu Deus; Javé ouve, se coloca junto das pessoas e faz com que toda a história e política se movimentem para a libertação do cativo babilônico; o pobre povo tem as suas esperanças nutridas ao ouvirem as palavras do próprio Javé nos oráculos de salvação e, ao mesmo tempo, percebem as mudanças que estão surgindo no horizonte futuro. Por isso, utopia e futuro estão ligados, eles se tornam concretos quando Javé se apresenta como o verdadeiro Deus.

4.1.3 Utopia e futuro

O ser humano, por mais simples e humilde que seja, sempre tem a utopia e o desejo de um futuro melhor que irrompe no horizonte. A utopia é uma capacidade de trazer, por meio da imaginação, o futuro idealizado para auxiliar a suportar a realidade presente.⁴⁴¹ Isso não

⁴³⁹ FRISCH, Ralf. Gott, das Virus und wir: Warum die Corona-Epidemie auch eine theologische Herausforderung ist. *Zeitzeichen: Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik gGmbH, 2020. Disponível em: <<https://zeitzeichen.net/node/8151>>. Acesso em 04 mar. 2020: “Glaube ist kein gesteigertes Selbstvertrauen, sondern das Vertrauen darauf, dass mit unseren psychologischen Kontingenzbewältigungsmöglichkeiten und mentalen Bewältigungsstrategien nicht alles getan ist. Nicht wir allein sind es, die mit der Kontingenz fertigwerden müssen. Vielmehr ist es Gott, der allein mit ihr fertigwerden kann!”.

⁴⁴⁰ MOLTSMANN, 2005, p. 129.

⁴⁴¹ Para aprofundamento, ver: CROATTO, José Severino. O Dêutero-Isaías, profeta da utopia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Vol. 24, 1996, p. 38-43.

significa uma negação do presente em que se vive e nem um futuro bom que não poderá existir. O futuro é uma realidade em aberto; o ser humano, inevitavelmente, está indo em direção ao futuro utópico, mas também desconhecido.

Existem visões humanas que não podem ser destruídas, não pulam uma geração e, no entanto, elas não querem ser cumpridas.⁴⁴² É fatídico que todos os anseios e desejos, sejam eles individuais ou coletivos, não podem e não precisam, necessariamente, ser alcançados: permanecem no plano utópico. Segundo Moltmann, “as afirmações da esperança estão necessariamente em contradição com a realidade presente e experimentável”.⁴⁴³

A utopia é a linguagem das imagens. Por muito tempo, a teologia também atuou em imagens, ideias e visões primitivas de Deus e de sua salvação, contra uma maneira supostamente mais rigorosa de pensar a linguagem dos conceitos e suas capacidades mais abstratas; são mais espirituais e menos sensoriais, são capazes de transcender o mundanismo e, portanto, correspondem mais estreitamente ao Deus sobrenatural e ao seu futuro. Em vez de ser mais pictórico, pensar em um futuro absoluto é mentalmente mais apropriado e teológico. Isso porque Deus, o objetivo final, é essencialmente transcendente, ou seja, separado de tudo aquilo que é dado, do qual se pode fotografar. Na melhor das hipóteses, representações pictóricas poderiam ser os primeiros passos para os mentalmente pobres, mas isso seria suficiente para um de seus pensamentos autoconscientes; de uma Bíblia ilustrada a uma Bíblia com texto, da Bíblia com texto a uma introdução sem texto e à própria verdade. Por esse motivo, o teologicamente necessário também corresponde ao futuro absoluto.⁴⁴⁴

A promessa é o resumo das esperanças de Israel. O horizonte novo e utópico não se abre frente a Israel de forma simples, ele ocorre em meio aos conflitos diários, os quais estão inseridos na história universal. Todos esses fatos são assimilados pela fé e desenvolvidos na promessa que transcende o presente, as quais abrem a possibilidade para um futuro melhor, assim, a esperança foi sendo nutrida e compreendida. Deus está no horizonte utópico como o alvo (*Ziel*) da fé enraizada no presente. Para Moltmann, a “religião da esperança” de Israel é baseada na promessa, assim afirma:

Uma promessa é a palavra dada que anuncia uma realidade ainda não existente. Assim, a promessa manifesta uma abertura do ser humano para a história futura, em

⁴⁴² MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm. *Eia, wärn wir da: eine theologische Utopie*. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 1997. p. 26.

⁴⁴³ MOLTSMANN, 2005, p. 32.

⁴⁴⁴ MARQUARDT, 1997, p. 56.

que se deve esperar o cumprimento da promessa. Quando se trata de uma promessa divina, isto significa que o futuro esperado não se desenvolverá a partir do círculo das possibilidades que existem no presente, mas se realizará a partir daquilo que é possível ao Deus da promessa. Pode tratar-se, portanto, de coisas que segundo o padrão da experiência presente aparecem como impossíveis.⁴⁴⁵

O ser humano, por meio da promessa, é “conectado” com o futuro. A esperança é despertada quando as possibilidades para um futuro são abertas e faz com que as pessoas voltem a acreditar no conteúdo das promessas de Javé. “A promessa atrai o ser humano para dentro de sua própria história pela esperança e pela obediência e, assim fazendo, modela sua existência segundo uma concepção determinada pela história”.⁴⁴⁶

As direções futuras, fundamentadas e orientadas pelas promessas de Javé, encaminham o ser humano para o cumprimento do que foi prometido. Debord afirma que “o espetáculo não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo”,⁴⁴⁷ ou seja, cria-se uma ilusão para envolver todas as dimensões da vida. A esperança, nascida e nutrida nas promessas de Javé, não tem um fim em si, mas aponta para um futuro melhor. Assim, tal “direção irreversível não é determinada por forças que cegamente impulsionam, ou por uma evolução com suas próprias leis, mas pela palavra que a proferiu e que mostra o livre poder e a fidelidade de Deus”.⁴⁴⁸

O futuro é uma dimensão em aberto e utópica, contudo, ele é mediado pela palavra e a livre ação de Deus. “É na palavra da promessa que se torna inteligível o que seja passado e o que seja futuro”.⁴⁴⁹ Mas como essa palavra encontra correspondência na realidade concreta? Enquanto “palavra de promessa”, ela ainda não encontrou correspondência na realidade, mas exerce uma força contrária, a qual “empurra” a realidade para o futuro, assim a altera. De modo que “a palavra da promessa sempre cria um tempo intermediário, carregado de tensão, que se estende entre o evento e a realização da promessa”.⁴⁵⁰

Portanto, observou-se que a utopia e o futuro estão relacionados e são mediados pela promessa. As promessas de Javé se contrapõem às situações de sofrimento, assim elas fazem com que a realidade possa ser imaginada de uma maneira alternativa. O sofrimento não é o fim em si mesmo, o grito de socorro do povo exilado faz com que Javé contraponha a realidade

⁴⁴⁵ MOLTSMANN, 2005, p. 138s.

⁴⁴⁶ MOLTSMANN, 2005, p. 139.

⁴⁴⁷ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad.: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013. p. 17.

⁴⁴⁸ MOLTSMANN, 2005, p. 139.

⁴⁴⁹ MOLTSMANN, 2005, p. 139.

⁴⁵⁰ MOLTSMANN, 2005, p. 140.

sofrida com as suas promessas. Assim, a esperança inunda a realidade de sofrimento e faz com que ela mude drasticamente. O Dêutero-Isaías apresentou todas essas mudanças de forma poética e com imagem que “saltam aos olhos” de quem ouve, lê e imagina.

4.1.4 Resumo

Até aqui, observou-se como a esperança é uma das características partilhadas por toda a humanidade. Por vezes, a humanidade vivenciou tempos em que, aparentemente, a esperança tinha acabado ou sumido. Em outros tempos, povos viveram muitos momentos em que puderam acreditar em dias melhores. Muitos fatores podem determinar ou condicionar o futuro, porém ele sempre permanece como uma realidade em aberto, visto que um elemento “novo” pode surgir e alterar as situações condicionantes ou determinantes.

O povo de Israel, o qual passou pela traumática experiência do exílio babilônico, percebeu, na relação com Javé, muitas peculiaridades. Javé não se apresentou como um Deus apático e distante, antes como o Deus que entra na história e é a história. As promessas de Javé criam um tempo único, no qual as pessoas podem viver na perspectiva da esperança. Esse tempo é guiado pela promessa e está alicerçado em Deus. A seguir, os oráculos de salvação foram importantes para a “nutrição” das esperanças das pessoas exiladas, verificar-se-á como eles impactaram as pessoas exiladas.

4.2 Os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías e escatologia

4.2.1 A crise de fé durante o exílio

Na atualidade, há uma certa separação entre a vida cotidiana e a vida religiosa. Para muitos, não há problemas em abandonar uma determinada religião ou forma de religiosidade, ou, ainda, compreender que a religião não tem nenhuma influência nas ações do dia a dia, representando um âmbito privado de uma relação unilateral da pessoa para com a divindade. Analisar e estudar o período do exílio babilônico requer compreender que: a moderna separação

das esferas da vida (cotidiana e religiosa), dificilmente pode ser aplicada às pessoas exiladas. Vida e religião estavam, portanto, intrinsecamente ligadas no mundo antigo.

A fé se estrutura sobre alguns alicerces comuns: culto, orações, ofertas (sacrifícios, plantas etc.), audição/leitura de textos sagrados (cf. Rm 10.17), entre outras práticas. Esses aspectos formam uma espécie de “moldura” para o nascimento, nutrição, crescimento e vivência da fé. O povo de Israel também tinha esses aspectos estruturantes da vida de fé. Por mais institucionalizado que fosse, tais estruturas proporcionavam os “contornos” para a vida e um espaço seguro. O exílio significou uma traumática ruptura na vida desse povo, a qual foi sentida e interpretada a partir de diversos prismas.⁴⁵¹

A vida das pessoas diante de Deus, conforme o Antigo Testamento, de certa forma obscureceu a realidade do Deus de Israel. A última dimensão de profundidade de Deus ainda não se tornou visível. O ser humano vive uma profunda crise. A partir dessa crise, da maneira pela qual a crença no julgamento e salvação de Deus dessa crise do ser humano, bem como o futuro do povo de Deus e do mundo, tornam-se importantes assuntos para discussão. Uma reflexão fundamental para a crise do ser humano está ligada com a crença religiosa e a história do povo. Desde a pré-história de Israel, encontram-se elementos que demonstram crises que conectam os eventos. A questão importante consiste em saber o que está acontecendo entre Deus e a humanidade, bem como em qual lugar da história essa “abertura” é feita por Javé, visto que ele é o mestre dessa história.⁴⁵² Javé e o povo de Israel apresentam uma história ímpar.⁴⁵³ Como o Dêutero-Isaías, em especial os oráculos de salvação, pode contribuir para compreender a restauração da esperança entre as pessoas exiladas?

A proclamação anônima do Dêutero-Isaías é um grandioso fenômeno no Antigo Testamento. Werner H. Schmidt, a partir de uma visão geral do livro, afirma que os caps. 40ss.

⁴⁵¹ Para um panorama do uso tipológico do exílio babilônico como um segundo êxodo, ver: SILVA, Valmor da. Releituras do segundo êxodo, a volta do exílio babilônico. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (Orgs.). *Pentateuco: da formação à recepção*. Contribuições ao VII Congresso ABIB – UESP. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 261-95; ANDERSON, Bernard W. Exodus Typology in Second Isaiah. In: ANDERSON, B.; Harrelson, W. (eds.). *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*. New York: Harper & Brothers, 1962. p. 177-95; PAO, David W. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. p. 37ss.; SOTELO, Daniel. *Um Novo Êxodo em Dêutero-Isaías*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011. p. 115ss.

⁴⁵² ZIMMERLI, Walther. *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. 7. Auf. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1999. p. 147.

⁴⁵³ Para um aprofundamento da relevância histórica da fé em Javé, ver: BETZ, Otto. Die Geschichtsbezogenheit des Glaubens im Alten und Neuen Testament. In: STADELMANN, Helge (Hrg.). *Glaube und Geschichte: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Gießen, Basel: Brunnen Verlag; Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1986. p. 1-31.

prometem o perdão após acusação e anúncio de juízo.⁴⁵⁴ Os fatores histórico-políticos decisivos são a perda do Estado e a mudança associada no equilíbrio de poder entre os grupos. A destruição do Templo e a perda do Estado cortam profundamente a crença e a autoimagem de Israel e, portanto, deixam as suas marcas nas tradições. Não se consegue imaginar a totalidade da catástrofe da queda de Jerusalém e nem as sérias consequências posteriores. Mas, para a avaliação da história de Israel, é uma questão extremamente importante até que ponto essa catástrofe realmente intervém na consciência de Israel. Tal questionamento está ligado à compreensão de como a catástrofe do exílio afetou o entendimento das tradições pré-exílicas (Êxodo, terra prometida, Davi, Sião). As tradições foram atingidas em seu núcleo pela catástrofe, mas foram utilizadas como base para as grandes obras posteriores. Como resultado, as tradições não foram “apenas” preservadas, mas esse achado também permite que seja medida a importância que elas ganharam na superação da crise de fé. A tarefa da geração de pessoas exiladas pode ser descrita como uma transmissão das tradições da salvação e os anúncios proféticos, a partir da triste realidade em que se encontravam.⁴⁵⁵

Por mais que se tente descrever, é impossível reconstruir por completo todos os aspectos de dor e sofrimento ocasionados pelo exílio babilônico. Contudo, é perceptível que toda a história de Israel tenha assumido o exílio babilônico como o mais profundo e significativo evento. Se, por um lado, o exílio foi o epicentro da maior crise de fé dos israelitas, por outro lado, foi um potencializador para produção de escritos religiosos e do desenvolvimento da fé javista. O que significou essa crise de fé?

Quando se recebe uma notícia muito ruim, que abala o mais profundo do ser, as reações podem ser as mais diversas. Alguns podem ficar em silêncio, outros em estado de choque, já outros podem gritar e lamentar desenfreadamente. Aparentemente, uma desesperança se instaura, a dor não pode ser contida e, de alguma forma, é extravasada. Pode-se imaginar que gritos de dor e lamento permeariam as primeiras impressões que as pessoas exiladas tiveram do exílio. É de suma importância compreender o cenário e a experiência do exílio. Sem dúvidas, para Israel foi uma grande crise de fé que necessitava ser superada.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 5. ed. Trad.: Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2013. p. 245.

⁴⁵⁵ BOECKER, Hans Jochen; HERMISSON, Hans-Jürgen; SCHMIDT, Johann Michael; SCHMIDT, Ludwig. *Altes Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983. p. 58; 61.

⁴⁵⁶ Para um aprofundamento na temática da apocalíptica, ver: JANSSEN, Enno. *Das Gottesvolk und seine Geschichte: Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971. p. 49-100; LUBAHN, Erich. *Apokalyptik als Thema der biblischen Theologie*. In: LUBAHN, Erich; RODENBERG, Otto (Hrg.). *Lebendige Hoffnung: Apokalyptik als zentrales Thema der Theologie*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus GMBH, 1989. p. 17-63.

Na história recente, pode-se citar, como exemplo, as diversas formas com que os opressores tentavam (e ainda, infelizmente, tentam) “apagar” as memórias das pessoas. Por volta de 1500 d.C., várias pessoas foram “arrancadas” do continente africano, para servirem como escravos e escravas no “novo mundo”. Na África, o baobá é considerado uma árvore sagrada. Há relatos de que os raptos obrigavam as pessoas africanas escravizadas a dar voltas em torno de um baobá, antes de serem colocados nos navios negreiros. O baobá passou a ser conhecido como a “árvore do esquecimento”: o objetivo era forçar as pessoas africanas a *esquecer* a cultura, a religião e a vida livre que possuíam. A vida dessas pessoas escravizadas foi reduzida ao trabalho forçado e/ou a morte. Essas pessoas nunca retornariam para a terra natal, contudo, as tradições resistiram aos algozes malfeitores.

No contexto da Segunda Guerra Mundial, os judeus eram enviados para os campos de concentração e passavam por um “processo” que tentava apagar as suas memórias e perspectivas de esperança e futuro. Os cabelos eram raspados, as roupas e pertences pessoais eram retirados, as famílias eram separadas, tinham acesso a pouca água e comida, não tinham saneamento básico, eram assassinados, torturados de diversas formas etc. – tudo para aniquilar a identidade, a memória individual e coletiva.⁴⁵⁷ O papel dos opressores está vinculado com o extermínio das memórias. As memórias são poderosas e são propulsoras da esperança. Por isso, para os opressores, é imprescindível exterminá-las.

Como demonstrado, um processo forçado de “esquecimento” faz parte das táticas que os dominadores utilizam para subjugar os povos. Para Israel, esquecer não era um processo simples, certamente muitas pessoas exiladas não estavam dispostas a esquecer a sua terra natal e, muito menos, os atos salvíficos de Javé. A fé israelita está fundamentada em atos salvíficos passados de Javé; com uma identificação pessoal com os patriarcas, as pessoas exiladas passavam a fazer parte das antigas promessas. Atualmente, quando pessoas se mudam voluntariamente ou de força involuntária para outro país, as autoridades locais exigem que elas aprendam o idioma e sigam as leis vigentes. Com as pessoas exiladas não foi diferente. O processo de adaptação ao novo local em que foram obrigados a viver os expôs à cultura, à língua e à religiosidade babilônica. Mas como se mantiveram fiéis à fé em Javé?

Com a passagem do tempo, é muito provável que a fé em Javé foi diminuindo e um processo de assimilação da cultura e da religiosidade babilônica se pôs em curso. A partir da história, pode-se dizer que Israel é um povo sobrevivente ou que foi “forjado” de algo muito

⁴⁵⁷ Para a temática, ver: RAUSCHNING, Hermann. *Gespräche mit Hitler*. Zürich: Europa Verlag AG, 2005.

resistente. A resistência e a resiliência das pessoas exiladas foram fatores determinantes para a restauração da fé e esperança em Javé. Frente à crise de fé, foi necessário trazer as memórias passadas de geração em geração, e reascender a fé e a esperança. Enio R. Mueller utiliza como subtítulo “O fundo do poço” para descrever o cenário do exílio, assim afirma:

Faz bem deixar a imaginação voar e, nela, estar como um daqueles ou uma daquelas que ficaram na Jerusalém arrasada, e agora só podem lamentar amargamente, não entendendo o que se passa. Ou colocar-se naquelas filas de pessoas esfarrapadas e arruinadas que, a pé, são levadas para longe de sua terra. Sem terra, sem casa, sem bens, sem nada. Provavelmente não sabendo nem onde estão os familiares, ou o que aconteceu com eles. O mundo veio abaixo como um edifício numa implosão. Talvez tivesse sido melhor ter morrido junto com os milhares que morreram. Talvez não. A dor que chega ao ponto de se recusar a se transformar em palavras, marca os exilados por muito tempo.⁴⁵⁸

Assim, entra-se no centro da problemática: o impacto com que o exílio babilônico atingiu as pessoas. Uma mudança drástica, forçosa, com muitas mortes e, aparentemente, sem volta estava em curso. Uma transitoriedade para a situação do exílio, em um primeiro momento, não pareceu possível. Aparentemente, tratou-se de uma situação que teria fim em si mesma, provavelmente com a morte. Possivelmente, as pessoas se sentiram abandonadas por Javé e todo o “mundo conhecido” havia desabado. Foi um tempo de profundo lamento.

O Sl 137 marca uma memória exílica muito forte, a qual retrata a ação dos opressores e os sentimentos que o povo de Israel tinha.⁴⁵⁹ A zombaria da cultura religiosa também era uma forma de levá-los à amnésia. O esquecimento de suas origens era o necessário para que os babilônios os dominassem completamente. Uma vez dominados, estariam abandonando a fé em Javé e tornando-se submissos ao Império Babilônico. Como as pessoas exiladas resistiram a essa crise de fé?

Para Martim Lutero, a pessoa “sofre a fé” (cf. Jr 20.7), ou seja, a ação e a decisão partem totalmente de Javé. É importante ressaltar que, tanto a fé quanto a esperança, são *extra nos*. Por isso, fé e esperança necessitam ser “nutridas” e passam por crises. De um ponto de vista cristão, fé e esperança passam por *tentações*. Com as pessoas exiladas, não foi diferente,

⁴⁵⁸ MUELLER, Enio R. *Caminhos de Reconciliação: A mensagem da Bíblia*. Joinville: Grafar, 2010. p. 73.

⁴⁵⁹ FREEDMAN, David Noel. *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. p. 303ss.; AHN, John. Psalm 137: Complex Communal Laments. *Journal of Biblical Literature*. Vol. 127. No. 2. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. p. 267-89; PLANK, Karl A. *By the Waters of a Death Camp: An Intertextual Reading of Psalm 137*. *Literature & Theology*. Vol. 22. No. 2. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 180-94; STOWE, David W. *Song of Exile: The Enduring Mystery of Psalm 137*. New York: Oxford University Press, 2016. p. 63ss.

havia a tentação de sucumbir e assumir a religiosidade babilônica. A questão que a presente pesquisa busca responder está baseada nessa crise de fé que Israel enfrentou e a função que os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías desempenharam para a restauração da fé em Javé. Busca-se entender como esses oráculos de salvação “soaram” para as pessoas exiladas e em qual ponto de suas vidas eles “tocaram”, bem como provocaram um retorno da esperança em um nível individual e coletivo.

4.2.2 Os oráculos de salvação no culto alternativo

No primeiro capítulo, os oráculos de salvação e o culto alternativo do período do exílio foram abordados, observou-se as características e particularidades. Os oráculos de salvação consistem em uma *mensagem direta* de Javé destinada ao suplicante. A função do profeta é “dar voz” às palavras de Javé. Nesta parte da pesquisa, será abordada a função que os oráculos de salvação tiveram no culto alternativo. Como os oráculos de salvação nutriram a esperança das pessoas exiladas?

Nas religiões, o culto desempenha um papel fundamental. O culto é o espaço que as noções do sagrado se desenvolvem e são explicadas para as pessoas reunidas. Os cultos são momentos em que as pessoas param as suas atividades cotidianas e se concentram no sagrado. O culto não deixa que as pessoas esqueçam de acontecimentos fundamentais para a fé. Por exemplo, para as pessoas cristãs é necessário pregar/ensinar acerca do Sacramento do Altar, a fim de que tenham consciência e entendam o significado da Ceia do Senhor.⁴⁶⁰ Essa pregação/ensino deve ser contínua. No tempo do exílio babilônico, as coisas não eram diferentes. O culto alternativo tinha um importante papel de reelaborar e de relembrar as bases fundantes da religião, visto que o contexto babilônico era propício para o esquecimento, por vezes forçado, da fé em Javé. Por certo, para algumas pessoas foi até conveniente deixar a fé em Javé e assumir a religião babilônica. A pregação de Dêutero-Isaías foi insistente e contínua, era necessário ensinar para as pessoas exiladas quem Javé era/é e como funcionava o seu projeto de libertação.

O anúncio profético do Dêutero-Isaías, no final do exílio, surgiu quando as pessoas exiladas estavam mergulhadas na mais profunda noite de sua história, mostrando-se como o

⁴⁶⁰ Para aprofundamento, ver: SCHMITT, Gustavo; KEHL, Mara C. W. *Lutero para nossos dias: Um tributo a Albérico Baeske*. São Leopoldo: CCCS, 2018. p. 75-89.

evangelista do Antigo Testamento, ou como o embaixador da boa-nova. Em sua proclamação, tempestuosa e alegre, o Dêutero-Isaías parece estar separado de Ezequiel por mundos. E, no entanto, não se pode ignorar que os elementos da pregação em Ezequiel, embora vestidos com uma aparência completamente diferente, experimentam seu pleno desenvolvimento. As diversas imagens, que o profeta Dêutero-Isaías utiliza, demonstram que a palavra de Javé é realmente a história – em todos os sentidos. As imagens apontam para a partida alegre de Israel do exílio, sendo reverenciada pela natureza. Uma das formas de interpretar, consiste em compreender a superação do exílio no sentido de que Israel está sendo “empurrado” para fora de sua antiga história de salvação e apresentado a algo completamente novo. Antes, semelhantemente ao Êxodo, a conexão entre a nova história e a história antiga, tanto quanto agora, é ultrapassada em glória. Assim, a lealdade de Javé permanece fiel à sua causa.⁴⁶¹ Pode-se fazer uma analogia com as dores do parto: uma nova fase iniciará e as dores cessarão.

Enquanto se vive em uma situação agradável de bem-estar, as reações e as relações são controladas. Pessoas colocadas sob situações de opressão, por vezes, perdem “a razão” e apresentam reações descontroladas para aliviar ou suportar o sofrimento. Os testemunhos bíblicos enfatizam que “a experiência do sofrimento deve ser vivida perante Deus”.⁴⁶² O culto alternativo tornou-se um espaço para o encontro das pessoas exiladas, e o lamento assumiu uma das formas de relação com Javé.

Grosso modo, teologicamente compreendido, o exílio babilônico seria a punição pelos pecados que as pessoas israelitas tinham cometido. “O que o caracteriza [Javé] é, antes, que ele sofre junto, mesmo que seja o causador do sofrimento”.⁴⁶³ Certamente, muitas das pessoas exiladas devem ter pensado que Javé os estava castigando, que os havia abandonado ou que fosse um Deus fraco.

Os espaços para os encontros familiares e comunitários assumiram importância teológica no exílio. No espaço familiar, as “verdades” sobre o mundo são construídas. É bem provável que as pessoas, que receberam os oráculos de salvação, pertenciam a uma geração já nascida no exílio. Assim, tais pessoas necessitavam das memórias passadas pela geração

⁴⁶¹ ZIMMERLI, 1999, p. 191s.

⁴⁶² FELDMEIERS, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. *O Deus dos vivos: uma doutrina bíblica de Deus*. Trad.: Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2015. p. 375.

⁴⁶³ FELDMEIERS; SPIECKERMANN, 2015, p. 375.

anterior. O espaço da casa e dos encontros proporcionava essa troca. Uma “voz familiar” convence muito mais facilmente dos que vozes estranhas.⁴⁶⁴

Sem a possibilidade do culto no Templo em Jerusalém, o culto alternativo passa a ser um local em que a comunidade pode expor as suas lamentações. “No sofrimento é possível invocar Yhwh diretamente e sem regulamentação para o acesso”.⁴⁶⁵ Em um espaço familiar, a liturgia tem uma função primordial. A liturgia assume o papel de reconstruir a história teológica do povo escolhido por Javé e incluí-lo a partir dessa intersecção entre passado-futuro. Mas qual a importância da profecia para a construção da esperança?

4.2.3 O papel da palavra profética

Durante séculos a palavra profética tem ecoado, penetrado em novos contextos e passou por incontáveis interpretações. A palavra profética não é algo vazio, caso contrário, teria se perdido e ninguém daria importância. A palavra de Javé transpassa toda e qualquer perspectiva que se possa ter. A palavra de Javé tem a ver com a criação de novas pessoas, de relações baseadas na justiça e na construção de uma sociedade melhor. A palavra profética compromete pessoas com o projeto de Javé de um mundo melhor, portanto, torna-se uma responsabilidade perpétua.

A voz da pergunta atormentada pode ser ouvida no Sl 89, em um momento de necessidade, suplicam ao Senhor que cumpra as promessas feitas a Davi. Aqui não se trata da voz do vencedor, mas da voz do humilde arrependido, a qual ganha força na história deuteronomista, que, na escuridão do exílio, descreve o fracasso da história dos reis da casa de Davi, que foram mantidas por tantas promessas divinas. Com a interpretação geral do texto, não se pode excluir a possibilidade de conclusão do relatório de anistia do prisioneiro davidida, que durou 37 anos na Babilônia (2Rs 25.27-30), assim pergunta-se: a promessa de Javé para o davidida poderia inesperadamente se tornar uma nova história? Na proclamação de Ageu e Zacarias, imediatamente após o exílio, essa expectativa se acende e se acredita poder ver o ungido de Javé, assim garante o início iminente da salvação de Jerusalém no davidida Zorobabel, que foi enviado a Jerusalém pelo rei persa, sem precedentes. Vestígios subsequentes

⁴⁶⁴ DEARMAN, J. Andrew. The Family in the Old Testament. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. Vol. 52. No. 2. California: SAGE Publications, 1998. p. 117-29; JANOWSKI, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. p. 115ss.

⁴⁶⁵ FELDMEIERS; SPIECKERMANN, 2015, p. 377.

de edição no material de Zc 6.9-15, em que foi originalmente contado como Zacarias fez uma coroa para Zorobabel, são evidências da súbita extinção dessa esperança. Além dessas declarações de esperança, que são anexadas aos davididas no poder ou aos davididas presentes como o governador persa, pode-se ver outra série de declarações, nas quais a esperança para os davididas, que personificam o reino de Javé, é expressa em clara tensão com o poder. Essa separação entre o reinado e o verdadeiro davidida, que deve ser esperado como o rei vindouro, pode ser encontrada em algumas declarações nas profecias da Escritura.⁴⁶⁶

Observa-se que a esperança, para as pessoas israelitas exiladas, assume um caráter político-teológico. No exílio babilônico, as vozes das antigas promessas voltam a ecoar em meio às pessoas, seja com os lamentos e/ou com as súplicas. Toda dor e sofrimento é “canalizado” para a esperança de um fim para o exílio, e as esperanças transpõem a barreira do tempo. Os israelitas vivem com e de esperança.⁴⁶⁷ A esperança nutre-se das antigas promessas de Javé, as quais a profecia rememora e reafirma como verdades fundamentais para a comunidade exilada.

No contexto do exílio, a palavra profética assumia um papel fundamental, para que as pessoas tomassem consciência da realidade em que estavam inseridas. Javé utilizou a profecia para comunicar a sua palavra. A palavra profética tornou-se um contraponto ao sofrimento do exílio. O profeta Dêutero-Isaías trouxe uma mensagem de consolo (Is 40.1ss.). Os babilônios utilizavam técnicas para manipular a realidade e colocar em prática a opressão. Neste sentido, Moltmann afirma:

Somente a esperança pode ser chamada de “realista”, porque somente ela toma a sério as possibilidades que impregnam tudo o que é real. Ela não toma as coisas na sua estática ou inércia, mas considera a forma como caminham, se movem e são mutáveis em suas possibilidades. Somente quando o mundo e os seres humanos são vistos em um estado inacabado de fragmentação e experimentação, as esperanças terrenas têm algum sentido. Elas antecipam as possibilidades da realidade histórica, móvel, e decidem os processos históricos por meio de sua ação. Por isso, esperanças e antecipações do futuro não são a luz que ilumina uma realidade já decrépita, mas percepções realistas do horizonte do real-possível, as quais põem tudo em movimento e o conservam em estado de mutabilidade.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ ZIMMERLI, Walther. *Die Weltlichkeit des Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. p. 127s.

⁴⁶⁷ As raízes da esperança no Antigo Testamento são muito antigas, para aprofundamento, ver: MOWINCKEL, Sigmund. *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*. Translated by G. W. Anderson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 2005. p. 125-54.

⁴⁶⁸ MOLTSMANN, 2005, p. 40s.

Em conexão com o pensamento acerca do futuro e da esperança, de acordo com as declarações do Antigo Testamento, um fenômeno importante dentro da profecia se torna muito claro. Assim como quando se examina as obras narrativas, torna-se evidente que as escrituras sacerdotais estendiam as promessas aos pais, dos quais os javistas haviam relatado, para uma nova dimensão, então, aqui dentro da profecia, um profeta reabre a ação futura de seu Deus. Pode ser, particularmente claro aqui, que o profeta não está vinculado a um determinado programa de suas expectativas futuras e insiste em aparências e cartas para com Deus, como um profeta entende Deus em Jonas 4, mas que pode ser levado a novos contextos, e Deus, em tudo isso, sem vacilar, acredita que ele permanecerá com sua causa.⁴⁶⁹

A palavra profética desenvolve a fé, a qual não deixa as pessoas estagnadas nas situações, mas as coloca em ação de resistência. Para Moltmann, “a fé, sempre que se desenvolve em esperança, não traz quietude, mas inquietude; não traz paciência, mas impaciência”.⁴⁷⁰ As pessoas que recebem fé e desenvolvem a esperança não podem mais suportar a realidade sem contestá-la, principalmente se a realidade for opressora. O papel da palavra profética consiste em estimular a memória das pessoas – mas não se restringe somente a isso. O elemento “novo”, que vem junto com a palavra de Javé, associado com as memórias das antigas promessas, torna-se o “canteiro” ideal para o nascimento da esperança.

Os profetas aguardam pela promessa e tem consciência de que a salvação vem no futuro. Contudo, os profetas contradizem os desejos dos ouvintes. A profecia representa uma ruptura no pensamento de Israel, em sua visão de Deus, do povo, da história ou, até mesmo, do país. Os profetas não “olham” tanto para trás, mas “olham” para o futuro; eles suspeitam que um julgamento iminente está surgindo.⁴⁷¹ O exílio foi sentido como o duro julgamento de Javé pelos pecados e pelo distanciamento. “O juízo é, ele próprio, parte da salvação”.⁴⁷²

A ação da palavra profética provoca a esperança. A profecia torna-se um tempo de parada em meio ao caos do exílio, contudo, não se trata de uma parada ociosa, antes é um momento para pensar. O culto alternativo do exílio foi um espaço para essa “parada” e um momento para ouvir a palavra de Javé e pensar. A palavra profética ajudou as pessoas exiladas a ampliar as expectativas pela esperança.

⁴⁶⁹ ZIMMERLI, 1968, p. 142.

⁴⁷⁰ MOLTSMANN, 2005, p. 36.

⁴⁷¹ SCHMIDT; BECKER, 1981, p. 18.

⁴⁷² MUELLER, 2010, p. 72.

4.2.4 Liturgias de lamentações no exílio

Na atualidade, muitas pessoas repetem diariamente frases de autoafirmação e autoajuda. Aparentemente, pessoas que sofrem não são “atraentes”, prefere-se contato com pessoas que são autossuficientes. Aprende-se a sofrer sem reclamar, a consequência é o aumento de pessoas com depressão e outros transtornos psicológicos. Isso também é aplicado no relacionamento com Deus, supostamente a reclamação não tem um “lugar teológico”, antes dever-se-ia agradecer ou pedir – comum nas orações cristãs. O sofrimento é algo intrínseco ao ser humano, faz parte de muitos momentos da vida. A Bíblia aborda a questão do sofrimento de uma forma distinta, atribuindo função e significado.

No contexto latino-americano, há muita dor, sofrimento e desigualdade. Contudo, paira um pensamento individualista, e isso está cada vez mais disseminado. Pouco se lamenta. Algumas denominações religiosas domesticam e criam o seu próprio “deus”. Ou seja, um deus que obedece às ordens – totalmente diferente de Javé. Noções de pecado ou culpa são terceirizadas e identificadas em “entidades”, as quais devem ser exorcizadas. Em muitos sentidos, vive-se um exílio na América Latina. Em vários aspectos, analisar o testemunho bíblico do exílio babilônico ajuda significativamente a compreender a atual realidade.

Lamentação e esperança possuem um aspecto em comum: a espera. O lamento foi a primeira reação das pessoas exiladas frente à terrível realidade do exílio. A esperança é o ato de esperar, mas não é um ato vazio. Segundo Reimer, “experiência e cotidiano passam a ser elementos-chave para o acesso ao núcleo de sentido dos textos”.⁴⁷³ O exílio colocou as pessoas em uma situação de dificuldade, suas experiências anteriores e contemporâneas foram fundamentais para a compreensão da nova situação em que se encontravam.

Para Westermann, o lamento é a linguagem do sofrimento. Quando uma criança nasce, sua primeira expressão é um grito. O grito de dor continua sendo a expressão imediata – ainda que de forma não linguística – da dor pela vida. O clamor de Jesus na cruz - “... e ele gritou alto” [Mt 27.46] – é profundamente humano. O choro, ainda pré-linguístico, também é um fator comum entre as criaturas que podem expressar a dor por meio de sons, assim muitos seres compartilham o sofrimento como característica comum. Quando a dor fala, o choro se torna um

⁴⁷³ REIMER, Haroldo. Textos referenciais da tradição judaica. In: REIMER, Ivoni Richter (Org.). *Por amor à vida!:* crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015. p. 9-29 a 13.

lamento, uma queixa toma a forma de uma palavra ou de uma frase ampliada. O lamento ocorre na forma de uma frase: “Se é assim, por que vivo eu?” (Gn 25.22).⁴⁷⁴

O Dêutero-Isaías, em especial os oráculos de salvação, reflete a reação das pessoas exiladas e o caminho necessário para a superação do exílio. Schwantes definiu a atuação do profeta anônimo: “para Dêutero-Isaías chegara a grande virada para os exilados. O exílio deu conta da culpa do passado [...]; o fim do exílio e o retorno são iminentes. Diante desta nova ação de Deus, a criação já pode ser conclamada ao júbilo”.⁴⁷⁵

Vários textos bíblicos lidam com o sofrimento e a dor, a queixa é uma parte integrante: a queixa de Caim (Gn 4.13s); Abrão (15.2); Rebeca (25.22; 27.46) e muitas outras passagens bíblicas. Nesses textos, o lamento tem o seu lugar original, como realmente ocorre e pertence à vida humana, conforme o choro da criança: “... mas o menino começou a chorar alto. Então Deus ouviu o choro da criança” (Gn 21.10ss.). A queixa pode ser liberada dessa situação original e transformada/moldada em uma estrutura linguística independente, seja um lamento ou um poema. As estruturas da queixa, correspondentes às características típicas do sofrimento, são formadas. A ação descrita na queixa, a fim de formar uma estrutura linguística, pode estar próxima ou distante da ação que se está efetivamente trazendo. Esta é uma peculiaridade dos textos de lamentação do Antigo Testamento, que os poemas, salmos ou outras formulações de lamento não revelam a conexão com a situação original. Assim, a queixa nunca se torna algo que só poderia ter sido criado a partir da imaginação de um poeta, ou seja, uma “elegia”,⁴⁷⁶ mas continua sendo uma queixa real, que reage à dor real. Isso é evidente nas queixas do livro de Jó, no Dêutero-Isaías, nos salmos de lamento, nas Lamentações. Nesses textos, foram preservadas as estruturas dos processos de transformação dos lamentos.⁴⁷⁷

Os lamentos refletem as situações que o povo passava. Muitos dos textos de lamentação são formados por temas que quase qualquer pessoa pode se identificar e assumir como sendo também o seu lamento (cf. Sl 56). Externar os sofrimentos está no início dos processos que desencadeiam a nutrição da esperança. Os lamentos evocam as antigas promessas. A esperança aumentava, na medida que as pessoas eram conscientizadas pelos atos de Javé em favor de seu povo.

⁴⁷⁴ WESTERMANN, Claus. *Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990. p. 84s.

⁴⁷⁵ SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. Trad.: Renatus Porath. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013. p. 199.

⁴⁷⁶ *Elegia* é uma poesia triste, melancólica ou complacente, especialmente composta como música para funeral, ou um lamento de morte.

⁴⁷⁷ WESTERMANN, 1990, p. 85.

4.2.5 As promessas de Javé

Uma promessa está intrinsicamente ligada com uma ideia de juramento. Prometer algo é, antes de tudo, passar segurança, pois acredita-se que a promessa será cumprida. Geralmente, a promessa envolve dois interlocutores: um que promete algo e outro que aceita a promessa. Às promessas são adicionadas garantias, assim a parte que promete se vê obrigada a cumprir o que havia prometido. Caso contrário, uma promessa não deve ser feita (cf. Ec 5.5). Pode-se observar que a “promessa” sempre envolve certa tensão entre o prometido e o seu cumprimento. A promessa pode se converter em uma esperança, seja próxima ou remota. Quando a promessa se torna vazia, significa que ela não será cumprida.

Na atualidade, as promessas são utilizadas notoriamente entre as pessoas que fazem política. Muitas candidatas e muitos candidatos prometem quase tudo, com o objetivo da obtenção do apoio das pessoas eleitoras, a fim de garantir uma eleição. Normalmente, após assumirem o cargo que almejavam, as promessas passam a se esvaziar, ou seja, passa-se para a fase das “desculpas” e das dificuldades do cumprimento das promessas. As esperanças do povo se transformam em frustração e as pessoas acabam voltando ao comodismo da vida cotidiana. Tais promessas se transformam em uma esperança vazia. Parece que, atualmente, falar de promessas e esperança é “tempo perdido”, as pessoas estão saturadas de falsas promessas. Contudo, ao longo da história, pode-se verificar que as esperanças foram colocadas em determinadas pessoas, ou seja, a esperança foi personificada. Por isso, é importante observar as esperanças que apontam para Javé.

Um dos elementos essenciais que a profecia no período exílico trouxe é o questionamento da validade das antigas promessas. Percebe-se no Dêutero-Isaías uma certa ênfase nas antigas promessas que Javé fez ao povo escolhido. Segundo Homburg, “o elemento novo da pregação profética [do Dêutero-Isaías] é o questionamento da vigência e da validade das antigas tradições de salvação e a anunciação de um agir totalmente novo de Javé”.⁴⁷⁸ Em diversas passagens bíblicas, a relação entre os seres humanos e Javé é mediada pelas promessas, as quais têm seus fundamentos na teologia da aliança. Nesse sentido, Feldmeier e Spieckermann afirmam que:

⁴⁷⁸ HOMBURG, Klaus. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4. ed. corrigida. Trad.: Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1981. p. 140.

No Antigo Testamento, aliança é referência para uma teologia da fidelidade de Yhwh ao seu povo e, simultaneamente, da esperança por fidelidade de Yhwh ao seu povo, teologia essa nascida na crise. A teologia da fidelidade está aberta para o desenvolvimento da teologia da aliança na direção de uma teologia da promessa, que dá prioridade à fidelidade de Yhwh à sua promessa em reação à fidelidade aguardada por parte dos destinatários. Onde o próprio Yhwh se compromete – contra e além de toda a experiência que faz com seu povo –, as promessas se tornam grandes. Isso se encontra documentado em passagens decisivas dos grandes livros proféticos em desenvolvimento.⁴⁷⁹

Uma vida, a partir da promessa de Javé, requer esperança ativa. As pessoas exiladas estavam submersas nas mais diversas dimensões do exílio e, por isso, estavam na tênue linha de afastamento. A lembrança das antigas promessas de fidelidade de Javé – expressa por meio da *aliança* com o seu povo – faz com que as pessoas possam compreender o novo projeto de esperança. As palavras dos oráculos de salvação apresentam elementos novos, *porém* em continuidade com as antigas promessas. “A força salvadora das antigas ordens se extinguiu. Israel só poderá encontrar a salvação em novas disposições salvíficas que Javé ainda terá que estabelecer no futuro”.⁴⁸⁰

“Deus se revela sob a forma de promessas e pela história da promessa”.⁴⁸¹ As antigas promessas são retomadas, a desastrosa história do povo não é ocultada, antes ela é interpretada teologicamente e Javé anuncia coisas novas. A novidade, proposta por Javé, só pode ser conhecida, em sua total abrangência, por aquelas pessoas que conhecem as coisas antigas. No Dêutero-Isaías, a história do fracasso e de um reinício apontam para uma gradual retomada das ideias em torno das promessas. Todos os aspectos das promessas e aliança têm uma complexa história de formação literária. Seja como for, todas as promessas foram formuladas por diversas mãos e com diversas expectativas. Após muitas rupturas, Javé promete a Sião o seu amor de juventude, ou seja, aquele amor do tempo da aliança com Noé. Javé estabelece a paz como a perspectiva do futuro.⁴⁸²

Na revelação de Deus, a linguagem da promessa é determinante. Por isso, toda e qualquer compreensão teológica assume um caráter escatológico. A teologia deve ser vista no horizonte escatológico, ou seja, deve ser feita a partir da promessa e da espera pelo futuro. A fé

⁴⁷⁹ FELDMEIERS; SPIECKERMANN, 2015, p. 458.

⁴⁸⁰ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. totalmente revisada. Trad.: Carlos A. Dreher e Cláudio Molz. São Paulo, SP: ASTE, Targumim, 2006. p. 690.

⁴⁸¹ MOLTSMANN, 2005, p. 62.

⁴⁸² FELDMEIERS; SPIECKERMANN, 2015, p. 466.

é gerada a partir da promessa, assim, em sua essência, ela é esperança. A confiança é posta no Deus que não mente, não falha e se mantém fiel as suas promessas.⁴⁸³

A profecia deu “voz” às palavras de Javé, sendo que a linguagem característica é a promessa. A rememoração das antigas promessas, à luz do novo projeto de esperança, despertou a possibilidade de aceitação da nova realidade, da volta do povo israelita para Jerusalém. Uma utopia que, através das promessas de Javé, tornou-se concreta. Os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías reforçam as promessas, e isso ocorre justamente quando o povo de Israel está em uma situação de sofrimento terrível. O povo exilado pôde experimentar a ação salvífica de Javé, o qual se opôs à história dos opressores e abriu perspectivas para o futuro.

4.2.6 Escatologia nos oráculos de salvação

Quando pessoas passam por situações de sofrimento ou mesmo de desconforto, elas tendem a desejar sair daquela situação e ir para um estado em que há bem-estar. A esperança está ligada com a escatologia, não é possível desvinculá-las, antes elas se complementam. O pensamento do Antigo Testamento é muito concreto, assim a escatologia era experimentada em atos salvíficos muito concretos.⁴⁸⁴ A seguir, será examinado como a escatologia se relaciona com os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías.

Primeiramente, ao se analisar o termo “escatologia”, pelo menos no que diz respeito ao Antigo Testamento, reconhece-se que um consenso se desenvolveu na pesquisa. É certo que, para o pensamento do Antigo Testamento, o termo “escatologia” não deve ser usado no sentido da teologia cristã, isto é, como um “ensino sobre as últimas coisas”. Por um lado, a escatologia do Antigo Testamento não se resume a um dogma e, por outro lado, não tem ou pelo menos não teve a ver com algo ligado com as “últimas coisas” até o final de seu desenvolvimento, quando mesclado ao movimento apocalíptico. Existe no final do Antigo Testamento uma escatologia que tem a ver com o fim da história e uma era futura. No entanto, o que antes havia merecido a designação de “escatologia” na avaliação de estudiosos, agora é visto claramente e em particular como algo interno à história e a este mundo. Além disso, certamente se deve perguntar se o Antigo Testamento apocalíptico, com sua escatologia que incluía um mundo futuro e o

⁴⁸³ MOLTSMANN, 2005, p. 62s.

⁴⁸⁴ Para um aprofundamento na temática da escatologia no Antigo Testamento, ver: GOWAN, Donald E. *Eschatology in the Old Testament*. 2nd. ed. New York: T&T Clark International, 2006. p. 121-9.

dualismo, tinha precursores que levaram ao seu desenvolvimento. Ou seja, pode ou não deve ser assumido um desenvolvimento na escatologia? Existe um segundo consenso nos estudos contemporâneos no fato de que, apesar de todos os problemas que o termo “escatologia” causa quando usado para se referir aos fenômenos do Antigo Testamento, não se pode simplesmente dispensar a palavra. Entre outras coisas, isso se baseia no fato de que grande parte do conteúdo do Novo Testamento e da escatologia cristã, como, por exemplo, o “Dia do Senhor” ou a “soberania de Deus” como conteúdo da esperança, se originou no Antigo Testamento, embora não apenas no Antigo Testamento apocalíptico.⁴⁸⁵

A conexão entre a escatologia individual e a universal é óbvia de ambos os lados: a esperança individual, além da morte, faz com que se pergunte acerca do futuro, não apenas das pessoas individualmente, mas de toda a humanidade, de fato de toda a criação; por outro lado, a esperança universal inclui a questão do destino futuro dos indivíduos. No entanto, não há um consenso uniforme que englobe a esperança individual e a universal. Formalmente, isso é demonstrado pelo fato de que nenhuma sequência plausível dos eventos escatológicos pode ser pensada e que o conceito de sua apresentação levanta a questão de onde o tribunal deve ser tratado – no contexto da reflexão individual ou universalmente orientada.⁴⁸⁶

Os oráculos de salvação de Dêutero-Isaiás assumem funções escatológicas. Além do anseio, entre as próprias pessoas exiladas, por um fim àquela traumática experiência, estava em curso eventos internacionais. Assim, a escatologia para os israelitas está intrinsecamente ligada com a história, portanto, não se trata de um evento supra-histórico.⁴⁸⁷ A esperança está localizada no horizonte do futuro, o qual se irrompe na medida em que os eventos históricos estão relacionados com as ações de Javé. Israel pôde perceber por diversos meios as articulações escatológicas na história.

A esperança escatológica universal só se desenvolveu em Israel ao longo de sua história. A princípio, o foco estava no futuro terreno do povo. Desapontados com o curso da história, esperavam que, pelo menos, um remanescente garantisse a existência de Israel. Após o exílio, as esperanças do fim do tempos combinaram a ideia do retorno das pessoas exiladas e das pessoas espalhadas pelo mundo, da reconstrução do Templo e do país e, finalmente, da

⁴⁸⁵ PREUSS, Horst Dietrich. *Old Testament Theology*. Vol. II. Translated by Leo G. Perdue. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996. p. 253s.

⁴⁸⁶ BARTH, Hans-Martin. *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligion*. Ein Lehrbuch. 2. korrigiert Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus GmbH, 2001. p. 779.

⁴⁸⁷ Friedrich Nietzsche utiliza o termo “supra-histórico” para investigar a questão do valor da história. Ver: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Nachlass 1869-1874*. v. 7. COLLI, V. G.; MONTINARI, M. (Hrg.) München: Walter de Gruyter, 1988. p. 611.

reabilitação de Israel diante de outros povos. No período do Antigo Testamento, é claro, a esperança do fim dos tempos começara a transcender o reino terreno e, com ele, as fronteiras do nacional.⁴⁸⁸

Nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías, há diversos termos que apontam para atos escatológicos: “a quem escolhi” (Is 41.8); “te chamei”, “eu te escolhi” (41.9); “não temas!” (41.10,13,14; 43.1,5; 44.2b), etc. Todas as expressões citadas anteriormente têm em comum o cuidado, a proteção e, conseqüentemente, a salvação provinda de Javé. As garantias de salvação, as quais as pessoas exiladas receberam por meio dos oráculos de salvação, utilizam uma linguagem que os “convenceu” da ação de Javé. A escatologia no Antigo Testamento, em especial nos oráculos de salvação, levanta a questão: como a esperança assume o tema central nos oráculos de salvação? A seguir, verificar-se-á como a esperança se articula nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías.

4.2.7 A esperança como tema central nos oráculos de salvação

Os oráculos de salvação presentes no livro de Dêutero-Isaías são “diamantes preciosos” para o estudo da temática da esperança no Antigo Testamento. São somente quatro perícopes, elas são ricas em conteúdo teológico relevante para a temática em discussão. A esperança é o “fio condutor” e o objetivo desses oráculos. A produção da esperança verdadeira entre as pessoas exiladas não os retirou automaticamente do sofrimento. Há, pois, uma tênue linha entre o sofrimento e a esperança. Não se deve justificar a esperança com sofrimento e nem o sofrimento com a esperança. Assim, esperança e sofrimento são manifestações das relações humanas, ambas vivenciadas diante de Javé. “Ter esperança é humano”.⁴⁸⁹

Segundo Hermission, a esperança tem muitas faces. A esperança pode elevar o ser humano acima do presente nebuloso. A esperança pode anunciar rotas de fuga a partir do presente e, depois, avaliar se essas rotas serão seguidas ou apenas sonhadas. A esperança, caso manipulada em falsa-espereança, pode ser utilizada como instrumento de opressão. Mas, também pode ser utilizada como um instrumento de coragem para viver, pode encaminhar as

⁴⁸⁸ BARTH, 2001, p. 786.

⁴⁸⁹ FELDMEIERS; SPIECKERMANN, 2015, p. 504.

peessoas para uma meta que esperavam e, assim, projetar e criar um futuro. A esperança é puramente humana e ninguém vive sem ela.⁴⁹⁰ Feldmeier e Spieckermann afirmam que:

Faz parte da essência do ser humano que ele não se encontra só atrelado às relações de estímulo e resposta do aqui e agora, mas que ele possui a capacidade de confrontar-se com elas e perguntar para além delas, antecipando seu futuro (com preocupação e esperança). Devem-se o desenvolvimento e a cultura humanos, não por último, a essa capacidade de transcender o presente e de projetar-se para dentro de um futuro imaginado. O fato de a esperança acompanhar permanentemente a vida evidencia a experiência de carência, singular na existência que libera o anelo por algo mais ou diferente, que muitas vezes fica sem cumprimento. [...] Esperança é, portanto, algo que tem dois gumes: ela pode ser consolo e fomento, mas também promessa vazia e, em última consequência, engano.⁴⁹¹

Diferentemente de promessas humanas, os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías têm o seu fundamento nas promessas de Javé: é o próprio Deus de Israel que fala ao seu povo. Quando Javé fala, trata-se de palavra direta e pontual para a situação das pessoas exiladas. Em outras palavras, os oráculos não são baseados em promessas vazias, mas em promessas que nutrem as esperanças e promovem o consolo. A linguagem, o conteúdo, as referências ao passado e as promessas, são os elementos que “reascendem a chama” da esperança estruturada.

4.2.8 *Resumo*

Todas as menções expostas até aqui apontam para a importância escatológica da esperança e como ela é o tema central dos oráculos de salvação. A esperança é, talvez, o bem imaterial mais importante da humanidade. A esperança é a “ponte” de saída para uma situação melhor. A esperança antecipa o futuro e torna a atual situação suportável – não em termos apáticos, mas em forma de resistência. O povo de Israel experimentou a esperança vinda de Javé de forma muito particular. A seguir, será averiguado como o ambiente familiar foi imprescindível para que a esperança das pessoas exiladas fosse nutrida.

⁴⁹⁰ HERMISSON, Hans-Jürgen. Zukunftserwartung und Gegenwartskritik in der Verkündigung Jesajas. *Evangelische Theologie, Zur alttestamentlichen Prophetie*, 33. Jahrgang, v. 1, München: Chr. Kaiser Verlag, 1973. p. 54.

⁴⁹¹ FELDMEIERS; SPIECKERMANN, 2015, p. 504.

4.3 Confiar no passado para olhar para frente: um ambiente familiar

É amplamente aceito na pesquisa a hipótese de que a atuação de Dêutero-Isaías se concentrou na última década do exílio babilônico. Os israelitas já estavam imersos no estranho ambiente babilônico, alguns até aderiram ao “estilo” de vida daquele império; já outros viviam com profundas tristezas. Os seres humanos desenvolvem diversos padrões de comportamento. Por vezes, tais padrões se repetem, independentemente do período histórico em que se encontram. As pessoas são complexas, carentes de atenção, nascem e vivem dentro de redes sociofamiliares. A “familiaridade” com determinado assunto ou com determinada prática facilita as interações, transforma as realidades e os pensamentos de uma forma rápida e com fluidez. O “familiar” é muito mais rapidamente assimilado e colocado em prática, enquanto tudo aquilo que é estranho demora mais e exige mais compreensão.⁴⁹²

O livro de Dêutero-Isaías é repleto de imagens, sejam elas relacionadas com utópicas paisagens ou reflexos das estruturas sociais e afetivas. Javé é descrito com traços paternos e maternos.⁴⁹³ É notória a ênfase que o Antigo Testamento dá às famílias e, conseqüentemente, às genealogias – isso se estende até o Novo Testamento (cf. Mt 1). Logo no começo do cânon bíblico, a relação entre mulher e homem é um “protótipo” para as demais relações.⁴⁹⁴ A palavra hebraica מִשְׁפָּחָה “clã”, “família”⁴⁹⁵ é o pano de fundo teológico pelo qual o projeto de esperança de Dêutero-Isaías se articula. Por isso, é necessário verificar como a “família” está vinculada com os oráculos de salvação.

Segundo Procksch, o círculo da história está dentro do círculo da criação, que no Antigo Testamento é determinado pelo relacionamento entre Deus e as pessoas. As pessoas que participam na comunidade, na qual multiplicam as suas forças para que haja um desenvolvimento, passam a ter história. A história é a história dos povos do mundo, onde estão contidas pessoas de toda a parte, e se ramificam por gênero, idioma, país, povo (Gn 10.[5,]20,31). A pré-história bíblica, tanto a versão javista (Gn 10.4b,8-19,21,25-29) quanto a versão sacerdotal (Gn 10.1-4a,5-7,20,22ss.,30-32), olha para o mundo das nações como uma

⁴⁹² Para a temática da “família” no Antigo Testamento, é interessante uma pregação de Gerhard von Rad sobre Rute 1, ver: RAD, Gerhard von. Predigt über Ruth 1. *Evangelische Theologie*. v. 12. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1952. p. 1-6.

⁴⁹³ LOW, Maggie. *Mother Zion in Deutero-Isaiah: A Metaphor for Zion Theology*. Studies in Biblical Literature. v. 155. Berlin: Peter Lang Publishing, 2013. p. 119ss.

⁴⁹⁴ MUELLER, 2010, p. 163.

⁴⁹⁵ GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. Aufl. Berlin: Springer, 2013. p. 472.

família numerosa, que segue nas árvores genealógicas até Noé. A ideia de que a humanidade é descendente de duas pessoas, que nos contos javistas são utilizadas e que são repetidas em Noé, tem um grande peso teológico. Já um conceito de barbárie, tão comum entre os povos, é sumariamente excluído. Um ponto de origem comum, mas também um objetivo comum, conecta toda a história, que está contida na origem e no objetivo do próprio ser humano. O Deus da história também é o mesmo; como Deus da revelação, o Senhor tem um relacionamento diferente com os grupos de pessoas.⁴⁹⁶

Há uma identificação dos conceitos familiares para a formação da identidade do povo. O conceito de “família” concedeu uma certa coesão para as pessoas exiladas, fato que corroborou na preservação dos costumes e tradições, assim puderam se identificar com as antigas narrativas das promessas salvíficas de Javé em favor dos patriarcas e compreender que tais promessas estavam em vigor durante o exílio e que também eram “beneficiados”. A criatividade literária ganha importância nesse período justamente por preservar as antigas tradições e, ao mesmo tempo, dar continuidade com a profecia. Estabeleceu-se uma identidade étnica, baseada na grande família descendente dos patriarcas, na preservação dos antigos textos, na rememoração das promessas de Javé, na preservação de costumes e tradições, e o sonho do retorno para Sião. Na estrutura familiar, como preservação da identidade, a esperança pode se desenvolver de maneira mais fluída, pois o ambiente familiar facilita a compreensão e aceitação de determinados conteúdos da fé.

Toda a função que o conceito de “família” desempenhou na prática, e no campo teológico, leva aos questionamentos: como funcionava a identidade de um grupo familiar no Antigo Testamento e como isso se articula entre as pessoas que estavam no exílio babilônico? Haveria algum uso da “familiaridade” para fins teológicos? A seguir, verificar-se-á como a identidade pessoal e comunitária auxiliou na recepção do projeto de esperança proposto por Javé às pessoas exiladas.

4.3.1 As funções da identidade pessoal e comunitária

Como já visto anteriormente, o contexto do exílio babilônico foi “arquitetado” para se apropriar das vidas das pessoas e utilizá-las em favor dos interesses do império. Para isso,

⁴⁹⁶ PROCKSCH, Otto. *Theologie des Alten Testaments*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1950. p. 303s.

retiravam a identidade⁴⁹⁷ enquanto indivíduos e enquanto nação. As pessoas exiladas estavam submersas na religião e na cultura babilônica. Muitos aderiram a essas práticas religiosas e culturais, outros resistiram e conservaram a identidade e a fé em Javé. Para compreender o projeto de esperança proposto por Javé, via oráculos de salvação às pessoas exiladas, é necessário observar o pano de fundo identitário. Quando a pregação de Dêutero-Isaías surgiu, as pessoas exiladas estavam na última década do exílio, após tanto tempo, as esperanças de uma volta para Jerusalém haviam diminuído substancialmente.

Para Michael Kleine, existe uma dependência do indivíduo da sua família em relação à construção de sua identidade. No Antigo Testamento, a identidade coletiva do povo está ligada com a identidade familiar. Dessa forma, a dependência também está intimamente conectada com a estrutura da sociedade. A sociedade industrial moderna, com as suas diversas divisões do trabalho e, correspondentemente, diversas áreas sociais (economia, política, ciência), fomenta a ideia de que cada pessoa é diferente da outra. Assim, o indivíduo adquire a sua própria identidade pessoal. Um sistema social oposto a esse complexo seria uma sociedade simples e diferenciada por segmentos. Não haveria áreas funcionalmente especializadas, mas vários segmentos semelhantes. A estrutura estaria baseada no parentesco: famílias, clãs, tribos e afins. O elemento aglutinador dessas sociedades tribais não seriam os diversos agentes, mas a complementaridade e similaridade experimentadas pelos agentes em estruturas simples. Os trabalhos e ações pertencem ao ambiente institucionalizado e as pessoas passam a pertencer a tarefas fixas dentro do grupo. Assim, não há espaço para variações da identidade pessoal. A sociedade, da qual o Antigo Testamento se origina, pertence a um grupo intermediário: uma sociedade diferenciada por estratificação. Em contraste com outros modelos, já existe uma clara divisão do trabalho ou esferas de trabalho diferenciadas. As áreas de poder e política formam uma “exceção”. A divisão do trabalho está distribuída pelos vários grupos e não é institucionalizada em esferas, que podem ser preenchidas por, basicamente, qualquer pessoa. Os laços de parentesco e a política eram instituições que desempenhavam importantes funções econômicas e religiosas, assim incluíam a economia e a religião dentro delas.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Para o tema da reconstrução identitária de Israel a partir do Dêutero-Isaías, ver: HAHN, Noli Bernardo. Vozes proféticas em Dêutero-Isaías: A recriação da identidade de um povo. *Estudos Bíblicos*, n. 103, Petrópolis, 2009, p. 30-43.

⁴⁹⁸ KLEINE, Michael. *Hilfe für Schwache im Alten Testament: Motivation und Formen der Hilfe im Kontext von Familie und Staat*. (Inauguraldissertation). Marburg: Phillips-Universität Marburg, 2004. p. 44s.; para aprofundamento da temática da solidariedade no Antigo Testamento, ver: KLEINE, Michael. Solidariedade no Antigo Testamento: Três Modelos e sua Relevância para a Ética Cristã. *Vox Scripturae*, Volume 17, Número 1, 2009, p. 27-40.

É notória a concepção de que os vínculos familiares, presentes no Antigo Testamento,⁴⁹⁹ produzem um efeito diferente dos vínculos familiares da atualidade. As pessoas formavam a sua identidade a partir da identidade de seu grupo. Uma linguagem com elementos estranhos seria facilmente ignorada ou haveria dificuldades para compreensão/aceitação; já uma linguagem, na qual as pessoas identificam elementos de familiaridade, teria mais facilidade de ser aceita. Assim, dentro desse grande “molde” os oráculos de salvação foram tomando forma.

No mundo do Antigo Testamento, o parentesco é um dos princípios preferidos da pertença social. Apesar de já haver sinais de uma divisão nos trabalhos, a sociedade do Oriente Próximo é estruturada na família: as pessoas vivem em comunidades familiares estruturadas de maneira semelhante, ou seja, elas se organizam principalmente em grupos sociais baseados em princípios de parentesco. Teoricamente, tal sociedade familiar poderia ser descrita a partir de círculos concêntricos. O círculo interno é a família nuclear. Os círculos adjacentes são formados por famílias nucleares, conectados pelo sangue e que vivem próximas.⁵⁰⁰

No espaço do mundo do Antigo Testamento, há pouco lugar para o desenvolvimento de uma identidade pessoal individual. A coletividade se sobressai ante a individualidade, ou seja, o indivíduo se identifica com o coletivo e nele se integra. Uma vez que o indivíduo está integrado ao grupo familiar maior, ele assume os valores e as formas de pensamento daquele grupo. No núcleo familiar, identifica-se uma figura central, geralmente trata-se do *pater familias*. Verifica-se isso na identificação familiar das pessoas com os patriarcas (Abraão, Isaque, Jacó etc.). Mesmo que as genealogias sejam, em sua maioria, artificiais, elas têm a capacidade de integrar pessoas e conceder-lhes uma história. Portanto, há um sentimento de pertença e a identidade circula nesse meio familiar. Por quais motivos a identidade pessoal e comunitária é importante para os oráculos de salvação do Dêutero-Isaías?

A atuação de Dêutero-Isaías deu-se em um contexto de dor e sofrimento, no qual as esperanças pessoais e comunitárias estavam baixas. Foi necessário despertar um sentimento de pertença familiar altruísta, com a finalidade de que as pessoas se identificassem e dessem credibilidade ao conteúdo dos oráculos de salvação. Pessoas que estão em situações de sofrimento, ou passaram por traumas, têm a tendência de serem desconfiadas. Uma vez que

⁴⁹⁹ Ver: GARIN, Norberto da Cunha. A família no Antigo Testamento. *Caminhando*. v. 5. n. 2. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1994. p. 8-16.

⁵⁰⁰ KLEINE, 2004, p. 45.

estão integradas ao grupo familiar, as desconfianças tendem a diminuir, visto que as pessoas passam a assumir o pensamento da família.

A comunidade familiar, da qual se está abordando, não é a soma das pessoas biologicamente relacionadas, com suas próprias preocupações, com seus círculos de amigos, com necessidades e interesses pessoais em primeiro lugar – isso é típico das sociedades industrializadas –, mas uma comunidade em que as pessoas são interdependentes. A comunidade familiar busca interesses e metas conjuntas, o bem-estar individual é inseparável do bem-estar da comunidade.⁵⁰¹

Portanto, o ambiente e a linguagem familiar formam o pano de fundo, no qual os conteúdos dos oráculos de salvação foram construídos. A compreensão familiar facilitou para que os conteúdos fossem absorvidos pelas pessoas ouvintes, assim a esperança pôde ser nutrida. A seguir, os conteúdos importantes para o desenvolvimento da esperança, a partir dos oráculos de salvação, são analisados.

4.3.2 Jacó-Israel: o binômio da esperança

Na antropologia⁵⁰² do Antigo Testamento, nomes têm um papel importante. “Como entre os povos primitivos, o nome em todo o Oriente define a essência de uma coisa: nomeá-la é conhecê-la e, portanto, ter poder sobre ela”.⁵⁰³ No começo do livro do Êxodo, a expressão marcante “estes são os nomes dos filhos de Israel” (Êx 3.1) demonstra a importância dos nomes. Schwantes afirma que “conquistar é tirar os nomes, desfazê-los”.⁵⁰⁴ Teologicamente, retirar a identidade das pessoas cativas era o principal foco dos dominadores.

O Dêutero-Isaías tem um “jeito” característico e poético de comunicar os seus conteúdos. Jacó, após a luta contra Deus, recebeu o nome Israel. Nos oráculos de salvação do Dêutero-Isaías, os nomes de Jacó e Israel são utilizados. O que o uso desses nomes produziu

⁵⁰¹ KLEINE, 2004, p. 48.

⁵⁰² Para aprofundamento, ver: BESTER, Dörte; JANOWSKI, Bernd. Anthropologie des Alten Testaments: Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. In: JANOWSKI, Bernd; LIESS, Kathrin (Hrg.). *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*. (Herders Biblische Studien 59). Freiburg im Breisgau: Herder, 2009. p. 3-40.

⁵⁰³ VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad.: Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010. p. 66.

⁵⁰⁴ SCHWANTES, Milton. *Chamados à liberdade: Comentário bíblico a Êxodo 1-6*. São Leopoldo: Oikos, 2016. p. 11.

nas pessoas exiladas? Qual a função e os conteúdos desse binômio? Qual o significado da identificação das pessoas exiladas com esse binômio?

Os nomes dos destinatários nos capítulos 40-48 são regularmente Jacó-Israel, mas isso não ocorre em 49-55. É muito provável que esse binômio tenha sido adicionado na redação final do material.⁵⁰⁵ A antropologia religiosa revela muitas facetas das pessoas que estiveram no exílio babilônico. É necessário verificar o impacto que a identificação das pessoas com o passado provocou. A identificação provocou uma “resistência esperançosa” e um desenvolvimento de uma teologia bíblica da esperança. Os nomes carregam muito mais do que uma identidade pessoal de determinado indivíduo, podem carregar toda a identidade de um povo. O binômio Jacó-Israel ocorre nos quatro oráculos de salvação, deste modo, não se trata de um tema secundário, antes aponta diretamente para os endereçados, ou seja, diretamente para quem o oráculo foi proclamado. Ressalta-se os complementos ao binômio: “servo”, “a quem eu escolhi” etc.

O nome Jacó, como referência à nação ou grupo étnico em geral, ocorre frequentemente em textos proféticos e em salmos, contudo, ele ocorre com perceptível frequência no Dêutero-Isaías. Em Gênesis (25.1-35.15), a história de Jacó foi habilmente composta como uma história de vida psicologicamente credível e com uma projeção do futuro destino das pessoas que reivindicariam Jacó como seu patriarca. A articulação central da trama concentra-se no exílio de Jacó por vinte anos na Mesopotâmia (Gn 31.38,41). No Dêutero-Isaías, Jacó, assim como as pessoas exiladas na Babilônia, deve ser retirado e convocado dos confins da terra (Is 41.9). Como todos os filhos de Jacó, exceto Benjamim, nasceram na Mesopotâmia (Gn 29.31-30.24), é durante esse período exílico que as sementes de um novo povo foram semeadas. Jacó tem certeza antes, durante e depois do exílio que herdará as promessas abraâmicas (Gn 28.3-4, 13-14; 30.27-30), mas é somente após o retorno à terra canaanita ou Palestina que ele passou a ser chamado de Israel (Gn 32.27-28; 35.10). Seria amplamente aceito que a história de Jacó em Gênesis reflète, em linhas gerais, a experiência das pessoas deportadas após a queda de Jerusalém. Mas, seria possível ir além, ao se alegar que certas características da narrativa sugerem a possibilidade de que, em sua forma final, foram combinadas, com a intenção de tornar essa experiência menos otimista e mais teologicamente inteligente/relevante. Um de seus principais temas é a hostilidade extrema entre Jacó e Esaú

⁵⁰⁵ WILLIAMSON, H. G. M. The Setting of Deutero-Isaiah: Some Linguistic Considerations. In: STÖKL, Jonathan; WAERZEGGERS, Caroline. *Exile and Return: The Babylonian Context*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2015. p. 253-67 a 257.

(Gn 25.21-26; 27.41-45), que pode ser compreendida como um reflexo da hostilidade dos edomitas a Judá, um tema proeminente na polêmica profecia antes da destruição de Jerusalém e das deportações. Na mesma linha, o voto que Jacó fez em Betel antes da partida (Gn 28.20-22), o anúncio dado a ele durante e após o exílio, antes que retornasse a Betel (Gn 31.13; 35.1-4), a rejeição a cultos estrangeiros antes de retornar ao santuário (35.2-4), a repetição da mudança do nome (35.9-15), refletem o papel do santuário de Betel. O próprio Jacó afirma que Betel será a “casa de Deus” depois de seu retorno do exílio (Gn 28.22).⁵⁰⁶

A “saudação” dos oráculos de salvação utiliza recursos retóricos, a fim de demonstrar que Javé é o único capaz de redimir Jacó-Israel. Há uma afirmação direta: Israel é o servo de Javé e Javé continuará sendo o Deus de Israel. Tal afirmação não é vazia de conteúdo, antes ela apresenta-se dentro da tradição da aliança. O profeta anônimo faz apelos às tradições e se apoia nelas para transmitir as palavras de Javé. Segundo Sweeney, o uso da figura de Jacó-Israel enfatiza a interação da representação do papel de Javé como criador e rei de Israel. Jacó-Israel devem reconhecer o papel de Javé como criador e redentor desde o início.⁵⁰⁷

A jornada de Jacó é utilizada de modo tipológico, para apresentar a jornada de retorno na perspectiva das pessoas exiladas como um fato histórico estabelecido, o Dêutero-Isaías faz amplo uso de paralelismos conhecidos entre a história de Jacó e os israelitas na terra estranha (Babilônia) e, às vezes, confundindo deliberadamente os dois, como em Is 43.1-7. O Dêutero-Isaías aprofunda o motivo da jornada recorrendo ao universal, literário e mitológico simbolismo dessa jornada, a qual é marcada por um processo de mudança ou transformação, que ocorreram no tempo e no espaço, na vida individual e no grupo. O símbolo da “jornada” (representada pela palavra דֶּרֶךְ “caminho, viagem, passar através”)⁵⁰⁸ está subjacente à primeira passagem de Jacó encontrada em Is 40.27-31, na qual ele faz uma queixa: “O meu caminho está encoberto”. Embora essa queixa seja apresentada no estilo do lamento individual (cf. Jó 3.23; Sl 13.2; 22.25), e a palavra דֶּרֶךְ ocorre somente uma vez, a passagem como um todo desenvolve o tema de quem se cansou na jornada e para quem a crença em Deus fornece poder e força extraordinária: “correm e não se cansam, caminham e não se fatigam” (Is 40.31). O

⁵⁰⁶ BLENKINSOPP, Joseph. Continuity-Discontinuity in Isaiah 40-66: The Issue of Location. In: TIEMEYER, Lena-Sofia; BARSTAD, Hans M. (ed.). *Continuity and Discontinuity: Chronological and Thematic Development in Isaiah 40-66*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. p. 77-88 a 86s.; para mais informações: NA'AMAN, Nadav. The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel. *Journal of the Institute of Archaeology*. Volume 41, Issue 1. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2014. p. 95-125.

⁵⁰⁷ SWEENEY, Marvin A. *Reading Prophetic Books: Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature*. (Forschungen zum Alten Testament 89). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. p. 117.

⁵⁰⁸ Para um aprofundamento da temática do “caminho de Javé” no Dêutero-Isaías, ver: LIM, Bo H. *The “Way of the Lord” in the Book of Isaiah*. London; New York: T&T Clark, 2010. p. 43-94.

motivo da jornada, com a menção de Jacó, se repete em outras passagens (41.9; 43.2; 48.17). Em 43.2, יָרַדְתָּ denota “passagem” através das águas, contudo, é utilizada de maneira que deliberadamente se confunde entre a jornada de Jacó de volta para Canaã e a dos israelitas.⁵⁰⁹

Pessoas que sofrem traumas e que vivem em situação de sofrimento não conseguem confiar facilmente. Elas se agarram a coisas ou pessoas que lhes dão base de sustentação, caso contrário, elas tendem a se esquivar. A profecia do Dêutero-Isaías, que lê as antigas tradições de Jacó-Israel na perspectiva de que as pessoas aceitem a fé em Javé e, assim, possam nutrir a esperança, tem um desafio muito grande. O ato de deixar Javé transformar a realidade, aceitar que aquelas antigas promessas estão em pleno vigor durante o exílio, e se engajar na fé em Javé, converte-se em um ato de esperança.

Diferentemente de Oseias, o Dêutero-Isaías não “castiga” Jacó por confiar em sua própria força ou pelo excesso de confiança. Em vez disso, o Dêutero-Isaías utiliza esse paradoxo (como em outros contextos) para enfatizar que a força é encontrada na falta de força. A importante alusão biográfica enfoca o acompanhamento de Deus a Jacó no tempo de sua maior fraqueza, lembrando ao público ouvinte da constante esperança em Deus do antepassado.⁵¹⁰ A produção da esperança está intimamente ligada com a história do povo. As pessoas ouvintes deveriam compreender e se sentirem integrados na história de Jacó-Israel.

O binômio Jacó-Israel representava a “grande família da fé”, à qual as pessoas podiam se integrar e passar a viver conforme fiéis de Javé, o Deus de Israel. O projeto de esperança proposto por Javé integrou pessoas esquecidas e sofridas, dando-lhes uma chance de acreditar em uma vida alternativa.

4.3.3 “Não temas” e tenha esperança

Uma das principais características dos oráculos de salvação é a expressão “não temas!”. O ser humano manifesta os seus sentimentos de diversas formas. Uma situação que, potencialmente, possa gerar uma ameaça física, moral ou de qualquer forma, é vivenciada com “medo” ou “temor”. O “medo” é um dos mecanismos de defesa que o ser humano tem, ele é

⁵⁰⁹ POLLIACK, Meira. Deutero-Isaiah’s Typological Use of Jacob in the Portrayal of Israel’s National Renewal. In: REVENTLOW, Henning Graf; HOFFMAN, Yair (eds.). *Creation in Jewish and Christian Tradition*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 319. London: Sheffield Academic Press, 2002. p. 72-110 a 81s.

⁵¹⁰ POLLIACK, 2002, p. 72-110 a 83s.

essencial para a sobrevivência, pois impede que uma determinada ação seja executada, com a finalidade de que haja uma preservação da integridade do ser. Em relações de convívio mais elaboradas, o “medo” torna-se um mediador (não significando, necessariamente, que seja algo positivo) de relações: há quem tem o medo e há quem provoca o medo. Pessoas com medo são impedidas de viver em liberdade. Quando o ser humano passa por longos períodos de temor, a construção e a percepção da realidade são alteradas profundamente.

Os oráculos, que contêm a expressão “não temas!”, são imitações da resposta ao salmo individual de lamento. A falta de concretude na garantia da salvação e sua fundamentação sugere que ela foi derivada pelos meios técnicos do sacerdócio, e não nos círculos proféticos em que o anúncio da salvação era habitualmente produzido. Quando Deutero-Isaías imitou a garantia sacerdotal da salvação, argumenta Westermann, ele acrescentou ao final o anúncio mais específico da salvação. O profeta modificou a garantia da salvação ainda de outra maneira, ele falou ao povo de Israel por meio de um gênero usado, normalmente, para se dirigir a indivíduos. O profeta, às vezes, empregava o anúncio da salvação por si só – um oráculo de anúncio da salvação. Embora os oráculos de salvação de Deutero-Isaías estejam relacionados ao salmo comunitário de lamento, sua estrutura bastante livre sugere a Westermann que esse gênero é familiar nos círculos proféticos, e não entre os sacerdotes.⁵¹¹

A dor e o sofrimento durante o período do exílio babilônico provocaram medo e desesperança. Entre as pessoas exiladas, o medo tornou-se uma barreira para a vivência da fé em Javé. Uma vez identificado que, nos oráculos de salvação do Dêutero-Isaías, utilizou-se da forma de apresentação sacerdotal, mas complementado pelo profeta com conteúdo que garantia a salvação, é necessário perguntar: Quais são as funções da expressão “não temas!” para a nutrição da esperança entre as pessoas exiladas?

Em Is 41.8-16, o clamor “não temas!” e sua fundamentação “pois eu estou contigo” funcionam como um refrão. A exortação aparece na íntegra no v. 10, enquanto o grito “não temas!” é repetido nos vv. 13-14. Variações para essa exortação se repetem em outras passagens de Jacó, incluindo 43.1,5 e 44.2. Algumas pessoas que pesquisam tendem a interpretar tal passagem à luz de sua função paralela nos hinos e éditos reais acadianos, particularmente no édito de Ciro. Outras pessoas interpretam sua função à luz das formas bíblicas de lamentação individual (Sl 23.4; 49.6,17), teofania (Dn 10.8) ou, ainda, guerra santa (Êx 14.14; Dt 1.21; Js 8.1). Raramente sugere-se, no entanto, que a exortação em 41.10, simplesmente, funcione como

⁵¹¹ MELUGIN, Roy F. *The Formation of Isaiah 40-55*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1976. p. 19.

uma alusão às promessas feitas por Deus aos três patriarcas, especialmente quando se considera a menção específica de Jacó e Abraão no v. 8. Comentaristas tendem a não considerar a similaridade entre o v. 10 e as palavras de Deus para Isaque depois do confronto com os pastores de Gerar (Gn 26.24).⁵¹²

O “não temas!”, quando proclamado em um ambiente e linguagem familiar, adquire uma força de convencimento. Em Is 41.10, além do “não temas!”, há a garantia de que o próprio Javé está com o suplicante. A compreensão da presença de Javé, junto às pessoas exiladas e a exclusão do temor, provoca um despertar da esperança. O Dêutero-Isaías utiliza uma linguagem familiar e, por vezes, modifica os significados: o “não temas!” tem suas origens na relação do imperador com o vassalo; agora, tem a ver com a relação de Javé com o seu servo Jacó-Israel. Novamente, a familiaridade nas expressões compõe a poética do Dêutero-Isaías. Essa relação provoca na pessoa ouvinte/leitora uma identificação.

Em períodos de guerra, ou em que há outras situações de dor e sofrimento, o uso da expressão “não temas!” é muito adequada. Quando se trata dos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías, observa-se que há uma referência a várias “provocações” (Is 43.2) e à entrega do Egito, Cuxé e Sebá (Is 43.3) como “troca” pela libertação de Israel e o retorno para a Palestina.⁵¹³ De certo modo, era necessário “acalmar” o povo, retirar-lhes o medo que provocava a apatia, para que a mensagem de salvação fosse anunciada.

Jacó-Israel são caracterizados por meio da imagem do “servo”; as pessoas ouvintes estavam integradas e o “não temas!” foi anunciado às pessoas exiladas. Os efeitos dessa palavra, anunciada pelo próprio Javé, foram grandiosos. A esperança bíblica não é um “objeto” que o ser humano pode produzir ou possuir, antes ela é um elemento que orienta para um futuro determinado. A retirada do medo, e de todos os transtornos causados pela situação de exílio, preparou e proporcionou a aceitação do novo ato salvífico de Javé. Nesse entorno, Javé passa a tomar os rumos da história e integrar aquelas pessoas que ouvem e se colocam à disposição para participar desse projeto alternativo de esperança. O culto alternativo do exílio foi o local adequado, visto que não havia a possibilidade do culto em Jerusalém, para que o anúncio dos oráculos de salvação tivesse um impacto real nas consciências daquelas pessoas atribuladas e com a esperança em níveis baixos.

⁵¹² POLLIACK, 2002, p. 72-110 a 84.

⁵¹³ SMITH, Gary V. *Isaiah 40-66*. The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. Vol. 15B. Nashville: B & H Publishing Group, 2009. p. 191.

Uma vez que o “terreno” para o cultivo da esperança estava preparado e o temor foi retirado, as pessoas exiladas estavam prontas para ouvir e assimilar os conteúdos. Esperança e consolo estão ligados: uma vez que as pessoas se sentem consoladas, elas podem nutrir as suas esperanças em um futuro, ainda mais quando esse futuro está fundamentado nas promessas salvíficas de Javé. O Deus de Israel, ao longo de toda a história de seu povo, tem se revelado com uma fidelidade incomparável. Por isso, é importante compreender como essa fidelidade de Javé produz e garante a esperança para as pessoas exiladas.

4.3.4 Javé, o Deus fiel

Nos dias atuais, a fidelidade é um tema que não é levado a sério por muitas pessoas. Zygmunt Bauman descreve a modernidade como um derretimento daquilo que era sólido, ou seja, a fidelidade nas pessoas e instituições está, cada vez mais, perdendo o seu valor intrínseco.⁵¹⁴ O ser humano tem muitas preocupações diárias, seja onde irá morar, seja aquilo que lhe servirá de alimento. O que diferencia os seres humanos dos outros animais é uma preocupação e percepção da espiritualidade.⁵¹⁵ O ser humano é, portanto, um ser religioso.

Em termos comparativos, a fé em Javé tem um caráter peculiar. Por um lado, há a exigência da fidelidade e exclusividade, por outro lado, Javé não se apresenta como uma divindade estática e apática. Teologicamente compreendido, Javé sofre junto com o povo, partilha da situação vivencial de seu povo e os conduz para a liberdade. A condução para a liberdade reflete-se em uma nova consciência, a qual advém da fé e da esperança que transpõe a situação de exílio.

Segundo Paul Tillich, a “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”.⁵¹⁶ Os israelitas exilados e as israelitas exiladas passaram por uma grande provação de fé. A problemática e a crise das pessoas exiladas estava ligada à fé: “A destruição de 587/586 [a.C.], que definitivamente obrigou os judaítas a uma existência como judaísmo de diáspora, transformou-se em modelo de todas as experiências coletivas de ameaça, de lamento

⁵¹⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad.: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 55; BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Trad.: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 99ss.

⁵¹⁵ Para um panorama da espiritualidade nos Salmos, ver: KILPP, Nelson. Os Salmos Como Expressão de Espiritualidade. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 2, 1983, p. 141-53.

⁵¹⁶ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Trad.: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1974. p. 5.

e acusação, de percepção da culpa e de esperança novamente ousada”.⁵¹⁷ Assim, deve-se “entender o pensamento teológico como uma autoexplicação da fé”.⁵¹⁸

A perda da fé e da esperança em Javé, advinda com a destruição do Templo, da cidade de Jerusalém e com as deportações, aparentemente seria uma consequência “normal”. O questionamento central é: em que medida a fidelidade de Javé tocou e preparou as pessoas exiladas para crerem em um futuro esperançoso? Os oráculos de salvação em Dêutero-Isaías respondem satisfatoriamente a tal questionamento, por isso é necessário observar como isso se articula. Dessa maneira, é necessário compreender a fé das pessoas exiladas e a fidelidade de Javé. Moltmann descreve a fé da seguinte forma:

Crer significa, na realidade, transpor fronteiras, transcender, estar em êxodo. Mas, de tal forma, que a realidade opressiva não é subestimada nem superestimada. A morte é morte verdadeira e a corrupção é podridão malcheirosa. O pecado permanece pecado e sofrimento, mesmo para a fé, continua sendo um clamor sem resposta imediata. A fé transcende essas realidades, pois não se refugia no céu nem na utopia e, tampouco, sonha estar em uma outra realidade. Ela apenas pode transpor os limites da vida humana, cercada por muros de sofrimento, pecado e morte, onde estes foram realmente derrubados.⁵¹⁹

Assim, a esperança pode ser reconhecida na fé livre, a qual abre-se para um futuro utópico e reconhece nas palavras e ações de Javé o amplo cumprimento de suas promessas, as quais abrem o horizonte para um futuro melhor. Uma vez que a esperança e a fé estejam relacionadas e nutridas mutuamente, a perspectiva de uma alternativa para a situação de exílio, ou seja, um retorno majestoso para Sião, apresenta-se como um ato antecipatório de fé. A fé das pessoas exiladas passou por muitas provações, visto que o contexto os expusera a uma multiforme religiosidade, além do sentimento de castigo e abandono por parte de Javé.

A fé durante o exílio foi descrita de diversas formas ao longo dos séculos.⁵²⁰ Segundo Tillich, “onde houver fé, ela viverá na tensão entre a participação no incondicional e o estar separado dele. [...] Sem a revelação de Deus no homem [ser humano] não é possível a pergunta por Deus e pela fé em Deus. Não existe fé sem participação do objeto da fé”.⁵²¹ Assim como as

⁵¹⁷ FELDMEIERS; SPIECKERMANN, 2015, p. 379.

⁵¹⁸ OTT, Heinrich. *Die Antwort des Glaubens: Systematische Theologie in 50 Artikeln*. 2 Aufl. Stuttgart; Berlin: Kreuz Verlag, 1973. p. 35: „das theologische Denken als Selbstexplikation des Glaubens verstehen“.

⁵¹⁹ MOLTSMANN, 2005, p. 34.

⁵²⁰ SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2009. p. 95: Schwantes, de certo modo, verifica que a crença das pessoas exiladas está relacionada com o perdão como premissa para o cumprimento das promessas.

⁵²¹ TILLICH, 1974, p. 65.

peças da América Latina, as pessoas exiladas gostavam de histórias. Israel construiu a sua história com histórias de fé. São testemunhos que são genéricos e, ao mesmo tempo, são específicos, com a capacidade de integrar pessoas. Assim, “a esperança é a ‘companheira inseparável’ da fé”.⁵²²

Ao longo da história de Israel, Javé apresentou-se como “Deus fiel”. Por diversas vezes, e até mesmo hoje, as ações de Javé não são compreendidas. O seu “zelo” com o povo de Israel é um diferencial marcante. A prática da justiça⁵²³ demonstra o quanto Javé estava junto com o povo exilado. Bloch faz uma referência certa, ao afirmar: “O Deus de Moisés é a promessa de Canaã, ou ele não é Deus”.⁵²⁴

Por mais que as pessoas exiladas tivessem diversos motivos para desconfiar da fidelidade de Javé, a profecia comunicou a realidade *in loco*. As percepções da realidade eram moldadas pelos babilônios: acabar com a fé, diminuir o valor próprio, destruir a identidade e “desconectá-los” da família de fé. A profecia faz um contraponto à “realidade maquiada” pelos babilônios, demonstrando às pessoas exiladas que Javé sempre foi fiel às suas promessas. A fidelidade de Javé demonstra-se quando ele se apresenta como aquele que resgata Israel do cativo.

4.3.5 Javé, o go'el de Israel

Sentir-se apoiado é importante para qualquer ser humano. Apesar do ser humano ser dotado de inteligência, a qual o distingue significativamente dos outros animais, ele também apresenta diversas fragilidades em vários âmbitos da vida. O principal e primário apoio, certamente, provém da família.⁵²⁵ A família é o núcleo inicial, que fornece alimento, cuidado e proteção. A família caracteriza-se pelo vínculo sanguíneo, afetivo ou por adesão. O que marca uma família é que “um ajuda o outro”. Normalmente, essa ajuda é livre e desprovida de recompensa. Esse vínculo familiar é importante para a compreensão de Javé como o Redentor de povo de Israel.

⁵²² MOLTSMANN, 2005, p. 35.

⁵²³ Para a temática, é interessante o artigo: ROSSI, Luiz Alexandre Solano. “Conhecer a Javé” a partir da prática do direito e da justiça. *Caminhos*. v. 9. n. 2. Goiânia: PUC-Goiás, 2011. p. 219-32 a 219s.

⁵²⁴ BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. v. 3. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006. p. 318.

⁵²⁵ Aqui utiliza-se o termo “família” de modo genérico, sem nenhuma alusão às modernas formas de família. Ao citar “família”, dentro do âmbito israelita e na antiguidade, refere-se a uma compreensão patriarcal de família.

A tarefa de ser pai ou mãe é, por definição, uma ação solidária. A paternidade ou a maternidade envolve um grande altruísmo. Criar os filhos e filhas requer investimento de energia, tempo, além de assumir riscos. Os pais e as mães investem em seus filhos ou em suas filhas, de modo que a capacidade de sobrevivência aumente. No caso das mulheres, há um esforço que começa na gravidez, período em que elas empenham parte de sua energia vital no ser que está se desenvolvendo. Vale lembrar que o nascimento de uma criança é perigoso para a mãe. Antes dos modernos métodos obstétricos, muitas mulheres perderam a vida durante o parto. Também deve-se lembrar do período da amamentação, no qual a criança continua a “consumir” energias da mãe.⁵²⁶ A imagem de uma família e da relação altruísta é expandida para as demais relações.

As releituras profético-teológicas trouxeram os paradigmas familiares para formar a base do anúncio de uma mudança para aquela situação de exílio. Se o profeta anunciasse, simplesmente, o fim do exílio e a volta para a Palestina, certamente, esse anúncio não surtiria nenhum efeito. Foi necessário apresentar a utopia de uma realidade alternativa, utilizar linguagem familiar, vincular as pessoas exiladas com as promessas salvíficas de Javé do passado e convencê-las de que elas ainda eram válidas. Ao longo de todos os textos do Dêutero-Isaías, muitas imagens e uma ímpar poética são utilizadas. Javé é apresentado como o resgatador de Israel, e Israel é apresentado como o servo de Javé. A esperança se articula e se nutre por meio dessa relação. A seguir, verificar-se-á como a solidariedade familiar dos antepassados das pessoas exiladas se aplica à situação das pessoas no exílio.

A solidariedade familiar é um tema análogo entre os povos da antiguidade. Contudo, o conteúdo dessa solidariedade entre os israelitas tem um caráter diferente e um vocábulo especial. No direito veterotestamentário, o **גֹּאֵל** “redentor” é aquela pessoa que assume, inicialmente, a função de defensor. Segundo De Vaux, a raiz de *go'el* significa “resgatar, reivindicar”, mais precisamente “proteger”.⁵²⁷ O conteúdo do vocábulo *go'el* é aplicado a Javé e, assim, ele se torna o redentor de Israel.

A lei da redenção de propriedade se encontra em Lv 25 e ocupa um papel importante para o significado da instituição do *go'el* no Antigo Testamento. Certamente, essa lei rapidamente é associada com o livro de Rute e os problemas interpretativos que ele apresenta. O livro de Rute torna-se um exemplo da aplicação da lei de Lv 25. O tema do resgate da terra

⁵²⁶ KLEINE, 2004, p. 53.

⁵²⁷ VAUX, 2010, p. 43.

é abordado com certa ênfase. Contudo, é mantida a ideia básica de que, mesmo possuindo a terra, o Senhor é o verdadeiro dono. Quando Javé é dono, a troca ou a venda fica restrita, assim envolve-se questões morais e religiosas nesse contexto.⁵²⁸ Observa-se que o termo *go'el* é provindo da lei familiar.⁵²⁹

Certamente, para as pessoas exiladas – em meio à baixa esperança –, ter a certeza de que seriam resgatados, foi algo salvífico. O preço que Javé estava disposto a pagar era grande (cf. Is 43.3b), contudo, esse “pagamento” assume um caráter de confissão e revela a importância que os israelitas têm para o seu Deus. Javé não se apresentou como um Deus apático, mas sim como um Deus que está engajado na história e abre o horizonte para um futuro melhor. E, ao mesmo tempo, convida outras pessoas a se integrarem e obterem os benefícios da fé. “O axioma da apatia, amplamente válido para a divindade da antiga metafísica, não se aplica ao Deus da tradição judaico-cristã”.⁵³⁰ Qual seria a identidade de Javé e como essa relação se desenvolve com o povo de Israel?

A ação do *go'el* era realizada no âmbito familiar. Geralmente, se resgatava um parente próximo, que perdera os direitos de cidadão livre e se encontrava em uma situação de escravidão. O parente mais próximo era o *go'el*, ele pagava um grande preço pela liberdade de seu parente, devolvia-lhe a liberdade e este voltava a integrar a família. A ação do *go'el* transformava a realidade do indivíduo que se encontrava em uma situação de escravidão – que, por si só, é ruim. No exílio, trata-se de uma situação bem maior: não é mais um indivíduo, mas o povo de Israel.

Nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías, Javé apresenta todas as suas credenciais de *go'el* e diz: “tu és meu servo, eu te escolhi e não te rejeitei” (Is 41.9b), “o teu Redentor é o Santo de Israel” (41.14b), “dei por resgate” (43.3) etc. Toda essa linguagem encaminha a pessoa ouvinte dos oráculos de salvação a desenvolver uma postura diferente/alternativa diante da realidade, deixa de jogar o “jogo do opressor” e passa a ser servo de Javé.

⁵²⁸ LEGGETT, Donald A. *Levirate and Goel Institutions in the Old Testament: with Special Attention to the Book of Ruth*. Cherry Hill: Mack Publishing Company, 1974. p. 83-5; HUBBARD, Robert L. The Go'el in Ancient Israel: Theological Reflections on an Israelite Institution. *Bulletin for Biblical Research*. Issue 1. State College, Pennsylvania: Eisenbrauns, 1991. p. 3-19 a 4ss.

⁵²⁹ RINGGREN, Helmer. גֹּאֵל. In: RINGGREN, Helmer; BOTTERWECK, G. Johannes. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. 350-55 a 351s.

⁵³⁰ FELDMIEIER; SPIECKERMANN, 2015, p. 375.

4.3.6 Os oráculos de salvação como núcleo da esperança

Ernst Bloch, ao explorar a esperança no mito da caixa de pandora, afirma que ela é “o bem remanescente”.⁵³¹ Por mais que a esperança possa ser retirada do ser humano ou apresentada uma esperança fraudulenta, ela é sempre uma porta entreaberta para um futuro alternativo.⁵³² Os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías são como uma “porta entreaberta”, uma saída teológica e, conseqüentemente, uma saída física do cativeiro babilônico. Ao mesmo tempo que Javé é o autor, ele também é o alvo dessa esperança.

Segundo Vriezen, a esperança no Antigo Testamento é multifacetada e, para avaliá-la corretamente, é preciso conhecê-la em sua diversidade. A esperança no Antigo Testamento é a *summa*, o epítome da profecia veterotestamentária. E a profecia do Antigo Testamento pode ser vista como o resumo de toda a mensagem bíblica. Vriezen resume as ideias que Walther Eichrodt⁵³³ proferiu em uma palestra: A profecia do Antigo Testamento não pode ser destacada (no sentido de “separada”) de toda a mensagem bíblica. Não se trata das palavras individuais de previsão, mas a profecia é sempre a ação divina em relação com o povo, sua revelação em juízo e graça. Aquelas pessoas que não conhecem a revelação de Deus na lei, na história e nos profetas, não conseguem entender a profecia bíblica. A profecia verdadeira, que se refere expressamente ao futuro, não é algo completamente diferente do restante dos escritos, mas apenas fornece uma expressão particularmente clara e inconfundível do que é inerente a toda a Escritura.⁵³⁴

O culto alternativo no exílio foi o lugar em que os lamentos individuais e comunitários tiveram o espaço ideal para a partilha e chegaram até Javé. Os oráculos de salvação formam a resposta de Javé aos lamentos e assumem o papel de núcleo aglutinador da esperança. Em conexão com o passado de Israel, com todos os atos salvíficos e a fidelidade de Javé, os oráculos de salvação “soam familiar”, possuem a capacidade de consolar e nutrir a esperança verdadeira.

Em contraste com a adivinhação pagã, para a qual a previsão antecipada é importante, a profecia bíblica não trata de fornecer informações do futuro. Em vez disso, a profecia bíblica

⁵³¹ BLOCH, 2005, p. 326.

⁵³² Para mais informações, ver: THOMPSON, Peter; ŽIŽEK, Slavoj (eds.). *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*. Durham; London: Duke University Press, 2013.

⁵³³ Vriezen referiu-se à palestra: EICHRODT, Walther. *Israel in der Weissagung des Alten Testaments: Ein Vortrag*. Zürich: Gotthelf Verlag, 1951.

⁵³⁴ VRIEZEN, Theodoor C. Die Hoffnung im Alten Testament. *Theologische Literaturzeitung*. Nr. 10. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1953. p. 577-86 a 578.

mostra ao povo todas as intenções e os atos de Deus. Por isso, a profecia bíblica vive da vontade de Deus revelada e, ela não quer mostrar nada, a não ser aquilo que Deus quer, no futuro, levar as pessoas à paz e à salvação. Assim, essa ideia deve ser trazida à tona. Porque, caso contrário, a pessoa está levemente inclinada a isolar as palavras da profecia – não apenas no Antigo, mas também no Novo Testamento – e a considerá-las por si mesmo. Desde o início, deveria ficar claro que não se deve partir de palavras bíblicas individuais ou fundamentalistas e tomá-las para si mesmo, a fim de interpretar o futuro, mas fazê-lo apenas em conexão com toda a história da revelação (mesmo com a história de Israel tecida na história da revelação). Então, isso significa que o conhecimento de Deus, que foi dado a Israel de certa maneira na história, é de importância crucial para todo o seu conhecimento religioso e, portanto, também para a esperança nele incluída.⁵³⁵

As ações de Javé, nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías, são afirmações diretas e específicas quanto ao projeto que é posto ao povo escolhido.⁵³⁶ O oráculo é a confirmação de que Javé ouviu o clamor, isso, por si só, já é esperançoso. A esperança aumenta ainda mais quando Javé reage ao clamor de seu povo e coloca a história em movimento, a fim de que o seu projeto de libertação e retorno das pessoas exiladas para a Jerusalém torne-se realidade.

Javé é o Deus da comunidade.⁵³⁷ Javé também é o Deus da história, porque decide sobre a vida e a morte. Deus tem um objetivo com seu povo, como ele tinha com Abraão, a quem ele chamou. Este objetivo inclui a salvação das pessoas e do mundo. Procksch diz corretamente: “a crença de Israel em Deus é a prova do futuro”; “para a fé, porém, este futuro não é um destino desconhecido e cheio de incerteza, mas a vitória de Javé no mundo das nações e, portanto, também a vitória do seu povo escolhido”.⁵³⁸ O pré-requisito interno para isso está oculto no nome de Deus, pelo menos é expresso na profunda explicação do nome “Javé” em Êx 3, em que ele diz de si mesmo a Moisés: “EU SOU O QUE SOU”, e com o qual ele proclama a Moisés a sua ação atual e o seu estar lá, ou seja, também estar com o povo. A crença israelita em Deus e no nome de Deus incluem poder e providência, comunidade e o presente. A razão

⁵³⁵ VRIEZEN, 1953, p. 577-86 a 579.

⁵³⁶ Para compreender a ação de Javé na história, ver: WESTERMANN, Claus. *Dios en el Antiguo Testamento: Esbozo de una teología bíblica*. Traducción: Víctor Morla. Bilbao: Ediciones EGA, 1993. p. 29-46.

⁵³⁷ Para um aprofundamento da compreensão sacerdotal da relação da comunidade e a proximidade de Javé, ver: BLUM, Erhard. *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990. p. 287-332.

⁵³⁸ PROCKSCH, 1950, p. 582.

da esperança, a razão de toda a certeza em relação à história das pessoas e da vida individual, está na crença inabalável neste Deus de Israel, no Senhor.⁵³⁹

Portanto, os oráculos de salvação são formas pelas quais Javé agiu em favor de seu povo. Os oráculos tinham e têm um poder muito grande de convencer pessoas que estão em situação de lamento. As estruturas, as palavras familiares e a vinculação do indivíduo com a família de fé, fizeram com que as pessoas exiladas olhassem pela “porta entreaberta” da esperança. Uma vez que as pessoas exiladas viram e compreenderam que Javé estava conduzindo a história, o lamento se converteu em esperança. Assim, as pessoas exiladas esperançosas passaram a integrar o projeto de esperança proposto por Javé.

Javé não abandona o seu povo. O projeto de esperança é duradouro e está à serviço para conscientizar os pobres e marginalizados que as sociedades injustas produzem. A esperança se articula, mas não em uma espera passiva, antes engaja as pessoas na construção de um futuro alternativo. Como Wolff afirma: “*Javé é a esperança do ser humano*” (grifo do autor).⁵⁴⁰ A confiabilidade, a qual fundamenta a esperança, consiste na fidelidade de Javé às suas promessas. O ser humano, por si só, não consegue irromper um futuro alternativo com justiça, ele precisa ter em Javé o condutor da história.

O ser humano vive com a expectativa do futuro iminente. Ao mesmo tempo que o ser humano espera pelo futuro, ele também realiza ações que desencadeiam o futuro e o moldam. Se assim o faz, há um caráter de responsabilidade iminente: tomar o futuro nas “próprias mãos” pode ser desastroso. Ao longo da história, especialmente na história do povo de Deus, muitos tentaram se tornar donos do futuro, assim surgiram sistemas em que algumas pessoas têm muito e a maioria não tem nada, nem uma vida minimamente digna. Durante o exílio babilônico, os israelitas experimentaram uma dura realidade e, com ajuda da profecia, a interpretaram teologicamente. A utopia de um projeto de esperança, no qual Javé é o “Santo de Israel” (Is 41.14b) e o povo é o “servo” “escolhido” (cf. 41.9), destrói qualquer ficção da realidade.

A profecia trouxe algo novo: relacionaram expectativas futuras aos eventos de seu próprio tempo. Mas a profecia não renovou significativamente a ideia de Deus do Antigo Testamento, antes a transformou eticamente. No máximo, enfatizaram o conteúdo ético que compunha o conteúdo da ideia de Deus em seu significado decisivo para a vida concreta. A missão real era algo muito simples: na época simplesmente sabiam que o reino iminente de

⁵³⁹ VRIEZEN, 1953, p. 577-86 a 579s.

⁵⁴⁰ WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad.: Antônio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2007. p. 237.

Deus era de Deus, e não de Israel. Se entenderam algo de Deus, melhor do que seus contemporâneos e seus antepassados, foi uma coisa: realmente descobriram a santidade de Deus, isto é, realmente sabiam que Deus é Deus e que somente a sua vontade deveria acontecer na vida das pessoas, e que isso realmente teria impacto no mundo. Tanto o Antigo quanto o Novo Testamento, ao pregar acerca do futuro, estão de completo acordo no chamado ao arrependimento. É precisamente esse elemento do arrependimento que deve vir à tona muito mais na atual proclamação da Igreja: o sermão penitencial da Igreja para o mundo e para si mesma.⁵⁴¹

O passado é excluído pelas referências intensivas e repetidas às ações salvíficas de Javé na história de seu povo, isso é visto nas proclamações e garantias de salvação. O povo de Israel é lembrado da sua culpa, que provocou o afastamento de Deus, e a necessidade do julgamento de Deus sobre o seu povo por toda a apostasia. O futuro traz libertação, a qual o Dêutero-Isaías reivindica, mas não é como os atos salvíficos anteriores de Javé. O Dêutero-Isaías distingue entre o “novo” e o “antigo”. É algo novo, porque a libertação do cativo babilônico foi realidade de maneira diferente – através de Ciro, o qual foi compreendido como enviado por Javé, e não pela própria força militar de Israel. Javé “criou” o povo de Israel para si mesmo, os “escolheu”, mostrou-lhes fidelidade ao longo do caminho que percorriam, ele os “esculpiu”. Contudo, essas pessoas se afastaram de Javé. Assim, Deus teve que trazer o julgamento sobre o seu povo, abandoná-los. Isso poderia ter significado o fim da história de Israel, ela só continuou por causa da misericórdia de Javé.⁵⁴²

A esperança é um tema que perpassa toda a Bíblia, ela faz com que as pessoas acreditem em um amanhã melhor, faz com que diariamente se enfrente as situações e faz acreditar na justiça. O Dêutero-Isaías, com as suas palavras poéticas, demonstra que o próprio Javé participa da história do mundo, que ele se empenha em atrair pessoas para o seu projeto de esperança, de que uma vida melhor possa se tornar concreta. Viver com esperança não descarta o sofrimento, a diferença fundamental, quando se participa do projeto de esperança de Javé, consiste em enfrentar as situações com a segurança de que Javé está ao lado, guiando e orientando.

⁵⁴¹ VRIEZEN, 1953, p. 577-86 a 584.

⁵⁴² WESTERMANN, Claus. *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. Translation: Keith Crim. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991. p. 40.

4.3.8 Resumo

O caminho percorrido demonstrou que os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías foram construídos, articulados e difundidos em ambiente e linguagem familiar. A crise de fé e de identidade assolou profundamente as pessoas exiladas. Todas as articulações devolveram a identidade para aquelas pessoas exiladas, reativando as memórias com a finalidade de demonstrar que Javé é o verdadeiro Deus. Todo o temor foi retirado, para que o conteúdo dos oráculos de salvação adentrasse o mais profundo do ser, isso possibilitou que a esperança fosse nutrida.

Os antigos atos salvíficos de Javé foram rememorados e o próprio Javé se comprometeu a ser o *go'el* do povo de Israel. A certeza e a segurança da redenção fizeram com que as pessoas exiladas enxergassem os movimentos históricos, que estavam em pleno curso, com esperança. O núcleo teológico dos oráculos de salvação consiste em despertar e nutrir a esperança daquelas sofridas pessoas que passaram pelo exílio babilônico. A esperança proposta por Javé transcende toda e qualquer compreensão humana, é a radicalidade de uma nova criação.⁵⁴³

4.4 O poder da esperança e a fé em Javé

Até aqui, enfatizou-se como os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías despertaram e nutriram a esperança nas pessoas exiladas. Na última parte da presente pesquisa, verificar-se-á quais foram os benefícios da esperança para a vida das pessoas exiladas e como essa perspectiva pode auxiliar a vida de todos os seres humanos. Como já visto, a esperança é um bem da humanidade; o povo de Israel experimentou e aprendeu a esperança com Javé. A mudança nas consciências, a fé e a salvação tornaram-se reais para as pessoas exiladas. Além da libertação física do exílio, foi necessário libertar as mentes das pessoas exiladas para viverem na liberdade de filhos e filhas de Deus. Quais são os benefícios que a esperança traz? Martim Lutero, ao se

⁵⁴³ Para um aprofundamento da temática da criação, ver: LAPSLEY, Jacqueline E. A Theology of Creation – Critical and Christian. In: SWEENEY, Marvin A. (Ed.). *Theology of the Hebrew bible*. Atlanta: SBL Press, 2019. p. 141-52.

referir ao Sacramento do Altar, sempre aponta para as “razões e benefícios”.⁵⁴⁴ Com a profecia exílica ocorreu algo semelhante: para as pessoas exiladas, foi necessário compreender as razões teológicas que desencadearam o exílio. Além de compreender que Javé estava presente no exílio, empenhado na plena libertação de seu povo. As pessoas exiladas deveriam compreender os benefícios oferecidos por Javé e ter uma nova postura diante da situação. Para ser novamente o povo de Deus, o exílio precisava acabar também nas mentes. Não bastava somente libertação fisicamente, era necessária uma libertação integral, assim poderiam servir verdadeiramente a Javé. Enio R. Mueller descreve a relação entre a promessa e seus conteúdos, assim afirma:

Esta tensão entre promessa e cumprimento foi sentida já desde sempre. Realizações se afiguravam como cumprimentos parciais da promessa, sem esgotá-la. Ficava sempre uma reserva de sentido, que ia remetendo para frente, para novas realizações vistas como novos cumprimentos. Esse movimento foi um dos motores da história do povo israelita. Na narrativa bíblica, ele funciona como fio condutor de um enredo que vai se avolumando sempre mais.⁵⁴⁵

O ponto crucial é: agora, a salvação chega ao povo. A salvação vem *através* de Israel – de diversas maneiras. Deus começou a sua história com Israel e agora a leva aos povos. E Israel está ativamente envolvido nisso: outros povos foram atraídos através do exemplo de adoração ao Deus único; em Jesus de Nazaré, compreendido como o próprio messias enviado por Deus; e na proclamação dos profetas, que trouxeram a mensagem de Deus ao povo. Aparentemente, em nenhum lugar isso pode mudar a essência do povo de Deus.⁵⁴⁶

Na medida em que o próprio Javé é a esperança, tudo o que dele é desencadeado torna-se esperança e deve ser compreendido como dádiva. Algumas expectativas futuras estão ligadas com as promessas de Javé: basta lembrar de todas as experiências particulares de Israel, as quais tornaram-se universais.⁵⁴⁷ O culto alternativo durante o exílio, no qual as liturgias de lamento tiveram grande espaço, convenceram as pessoas exiladas de que Javé era fiel às suas promessas. Era necessário o “convencimento” de que a salvação vinha de Javé. Os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías – bem como todo o livro – concederam às pessoas exiladas a força para lutar contra a desilusão.

⁵⁴⁴ BECK, Nestor. “Introdução à Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue do Nosso Senhor”. In: LUTERO, Martim. *Pelo Evangelho de Cristo: Obras Seleccionadas de momentos decisivos da Reforma*. Porto Alegre, RS: Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 253.

⁵⁴⁵ MUELLER, 2010, p. 79.

⁵⁴⁶ RENDTORFF, Rolf. *Der Text in seiner Endgestalt: Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001. p. 27.

⁵⁴⁷ WOLFF, 2007, p. 240.

Uma vez que a esperança é identificada com Javé, e todos os seus conteúdos foram comunicados às pessoas exiladas com linguagem familiar, ela torna-se uma força poderosa de resistência. O exílio precisava acabar também na mente das pessoas, por isso os oráculos de salvação apresentam imagens utópicas, nas quais o povo pôde se identificar e *querer* fazer parte daquele projeto de esperança. A esperança, despertada e nutrida pelos oráculos de salvação, foi uma ferramenta poderosa na tomada de consciência. A desobediência ao sistema babilônico, em termos de libertação da alienação, foi um dos fatores determinantes para a consolidação da fé em Javé.⁵⁴⁸

4.5 Perspectivas para uma teologia bíblica da esperança

Muitos temas, que perpassam toda a Escritura, foram e ainda são importantes para o povo de Deus. Alguns com mais ênfase e outros que devem ser procurados nas entrelinhas. A esperança, experimentada de maneira tão peculiar por Israel, é um desses temas. A esperança é um bem imaterial importantíssimo para a humanidade. Desde muito cedo, a esperança já foi usada para o bem e para o mal. Os israelitas exilados e as israelitas exiladas na Babilônia identificaram a esperança verdadeira com Javé. O Deus de Israel é o início, o condutor e o alvo da história, no qual o seu povo está integrado.

Ao longo da história da pesquisa bíblica, muitas teólogas, muitos teólogos e “pessoas comuns” se “debruçaram” na temática da esperança na Bíblia. Uma teologia bíblica da esperança fornece uma perspectiva diferente para enfrentar a realidade injusta. Nos tempos atuais, com todas as mudanças globais, com o lucro colocado em primeiro lugar, com a indiferença pelas vidas e um descuido pela “casa comum”, uma teologia bíblica é necessária, pois ela fornece as bases para um pensamento alternativo, uma vez que ele pode ser utopicamente sonhado, ele também pode se tornar realidade.

À medida em que a esperança, baseada em Javé, irrompe um futuro utópico, ela se coloca em oposição ao mundo opressor. Os poderosos do mundo não gostam e nem querem um Deus como Javé, o qual coloca as pessoas pobres e oprimidas como prioridade. O projeto de esperança de Javé se desenvolve por meio das suas promessas e impacta a história de tal maneira que a realidade experimentável se torna um espaço para a utopia e para a realização de um

⁵⁴⁸ Para um panorama da relação entre Javé e seu povo, ver: DIETZFELBINGER, Hermann. *Gottes Weg zum Kreuz im Alten Bund: Meditation*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1956. p. 45ss.

futuro melhor. Moltmann descreve como as promessas de Deus podem ser experimentadas na história, assim afirma:

Sob o signo da promessa de Deus, a realidade é experimentada como “história”. O campo de ação, daquilo que enquanto “história” é inserido na experiência, da lembrança e da esperança, é produzido, torna-se manifesto e é modelado pela promessa.

As promessas de Deus abrem os horizontes da história, entendendo-se por “horizonte”, conforme feliz fórmula de H. G. Gadamer, “ausência de limites fixos”, “algo para o qual entramos e que caminha conosco”. Israel viveu no horizonte móvel da promessa, e, em seu campo de tensões, experimentou a realidade.⁵⁴⁹

Na América Latina, há muito espaço para o aprofundamento de uma teologia bíblica da esperança com foco na profecia, porque vive-se em uma situação de exílio. O Antigo Testamento, e todo o cumprimento das expectativas messiânicas em Jesus Cristo, demonstra que o tema da esperança é vital para a vida de fé. “*Esperança não é confiança, mas confiança também é esperança e constantemente produz esperanças*” (grifo do autor).⁵⁵⁰ A profecia teve como intuito preencher a imaginação das pessoas exiladas, com a finalidade de transformar a dor e o desespero em energia para superar o exílio. A esperança bíblica desafia toda e qualquer pessoa a desenvolver uma postura diferente perante as injustiças sociais e a amar os inimigos (Mt 5.44).

⁵⁴⁹ MOLTSMANN, 2005, p. 143. As citações de Gadamer provêm de: GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960. p. 231ss., 286ss.

⁵⁵⁰ MOLTSMANN, 2005, p. 452.

5 CONCLUSÃO

Ao final da presente pesquisa, que abordou a esperança nos oráculos de salvação de Dêutero Isaías, pode-se afirmar: a esperança não tem fim! A esperança é um bem precioso para a humanidade e ela é um elemento essencial para a resistência em tempos difíceis. Esperança requer tempo; e tempo é um espaço propício para pensar. Primeiramente, o ser humano transpõe-se para o futuro por meio de projeções de seus pensamentos. Naturalmente, o futuro é uma realidade em aberto, é um processo inacessível: inevitavelmente, todas as pessoas se encaminham para o futuro desconhecido.

Em uma simples leitura do livro de Dêutero-Isaías, pode-se perceber que é um texto riquíssimo em imagens e repleto de conteúdos teológicos. As imagens, que o profeta Dêutero-Isaías utilizou na composição de seu livro, saltam aos olhos e aguçam a imaginação de quem lê ou ouve. É um livro que atrai a atenção, e faz com que a pessoa que lê se sinta identificada com as pessoas sofridas que passaram pelo exílio babilônico. E, ao mesmo tempo, a ação de Javé foi demonstrada com tamanha familiaridade e cuidado. Também se trata de uma literatura indispensável para a igreja cristã.

Com uma especial aproximação ao livro de Dêutero-Isaías, muitos textos, com seus gêneros textuais específicos, foram despertando interesse e abrindo possibilidades de pesquisa. A temática da esperança bíblica sempre esteve como um dos principais interesses no desenvolvimento da pesquisa. Assim, uma vez que a temática da esperança nos oráculos de salvação de Dêutero-Isaías despertou interesse, e relevância para a atualidade, a presente pesquisa colocou-se em desenvolvimento.

A ação profética é complexa e expõe o funcionamento da relação de Javé com o seu povo. A pesquisa em torno da questão do Dêutero-Isaías tem apresentado muitos resultados relevantes. Muitas pessoas têm se engajado em perceber os detalhes desse complexo livro. As produções bibliográficas, oriundas de continentes diferentes, demonstram como é multiforme a compreensão dos textos bíblicos. As múltiplas visões enriquecem positivamente a interpretação dos textos bíblicos.

O exílio babilônico foi caracterizado por dor e sofrimento. Daquela triste situação de exílio – a qual muitos ainda hoje podem se identificar – a resistência e a fé em Javé saíram fortalecidas. Certamente, foi um tempo de sofrimento, mas também um período para uma

grandiosa reelaboração teológica. O exílio tornou-se um dos mais importantes períodos para a história de Israel.

O culto alternativo do período exílico foi de suma importância para a manutenção da fé em Javé e para a nutrição da esperança. Baseadas nas antigas promessas de Javé, o profeta reavivou a fé das pessoas. O culto alternativo funcionou como um aglutinador dos lamentos comunitários e individuais, os quais tiveram respostas de Javé por meio dos oráculos de salvação.

É importante destacar: Javé opta claramente por aquelas pessoas que estão à margem da sociedade. Javé olha para as pessoas pobres e sofridas que os sistemas injustos produzem. No contexto da América Latina, em que as pessoas são notoriamente exploradas, ter a certeza de que Javé luta ao lado delas torna-se um diferencial de libertação. A América Latina é um lugar propício para estudos que envolvem a esperança e, assim, empoderar as pessoas oprimidas.

A proclamação de Dêutero-Isaías mostra-se como transformação: muda-se a mentalidade de desespero para a esperança. A esperança, em si, contém uma poderosa energia de resistência.⁵⁵¹ O Dêutero-Isaías ofereceu às pessoas que o ouviam um presente fantástico: a fé em Javé foi devolvida. O ato de reestabelecer um vínculo de fé daquelas pessoas – aparentemente esquecidas no exílio – com a história de salvação, iniciada com os patriarcas, e o fato de que Javé não abandonou o seu povo, tornou-se um ponto crucial para a eficácia da proclamação de Dêutero-Isaías. Além disso, a profecia forneceu um aparato linguístico adequado para que as pessoas pudessem enfrentar a dor e o desespero.

O Dêutero-Isaías retirou as consciências das pessoas exiladas da lógica imposta pelos babilônios, assim construiu uma consciência alternativa, tendo como base a fé em Javé. Há quem possa defender que, na prática, nada mudou. De fato, se for levado em consideração somente as quedas de grandes impérios como paradigmas para se falar em “mudanças”, poder-se-ia afirmar que nada mudou. Contudo, a profecia não foi algo mágico. A sabedoria dos profetas despertou para um pensamento alternativo e, como já afirmado, pensar requer tempo.

O povo de Israel, em sua relação com Javé, construiu uma forma peculiar de vivenciar a esperança. A salvação, que está contida na proclamação de Dêutero-Isaías, adquiriu proporções que foram sentidas na prática: a libertação do cativeiro babilônico. Em um primeiro

⁵⁵¹ Para uma visão filosófica, ver: MUELLER, Enio R. *Filosofia à sombra de Auschwitz: um dueto com Adorno*. São Leopoldo: Faculdades EST; Sinodal, 2009. p. 173ss.

momento, foi necessário que o profeta preparasse a mente do povo para a libertação. Não se tratava de uma “simples libertação”, antes foi necessário retirar todo o medo, toda a religiosidade e cultura babilônica da mente dos israelitas, lembrar as antigas promessas e reabastecer as memórias com os grandes atos salvíficos de Javé. Em um outro momento, o fim do Império Babilônico foi compreendido teologicamente como ação de Javé. São paradigmas importantes para o tema da esperança e como ela foi despertada naquelas pessoas sofridas.

Os oráculos de salvação de Dêutero-Isaías fornecem a base para se afirmar que: a fé em Javé está fortemente ligada com a estrutura e linguística familiar. Durante os longos anos de exílio, o grupo familiar adquiriu uma enorme importância. Era na família e nos cultos alternativos que a teologia foi sendo desenvolvida, revista, atualizada. A resistência e a fé em Javé tornaram-se um diferencial para aquelas pessoas. Em outras palavras, a realidade era ruim, mas os israelitas tinham a possibilidade de compreender toda aquela situação a partir da fé em Javé. Assim, todo aquele período de sofrimento estaria findando e um maravilhoso retorno para a terra prometida estava em pleno curso.

Javé age na história e não é um Deus apático ou distante.⁵⁵² Nos oráculos de salvação foi possível perceber como as ações de Javé se assemelham a um parente, pai ou mãe. Trata-se de ações de alguém que realmente se importa com o seu povo. Ao mesmo tempo que os israelitas reconheceram que Javé é o Redentor de Israel, eles também reconheceram que são servos. Tal duplo reconhecimento é importante: na condição de servos, eles precisam esperar que a salvação venha somente do seu verdadeiro Senhor.

Portanto, todo o conteúdo exposto até aqui corrobora a confirmação de que os oráculos de salvação produzem, despertam, nutrem a esperança e a fé em Javé. Assim, os oráculos de salvação tornam-se paradigmas positivos para a temática da esperança e um meio pelo qual a ação de Javé pôde ser percebida.

⁵⁵² Para aprofundamento: MOLTSMANN, Jürgen. *O Deus Crucificado: A Cruz de Cristo como base e crítica da Teologia Cristã*. Trad. Juliano B. de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2011.

REFERÊNCIAS

- AHN, John. Psalm 137: Complex Communal Laments. *Journal of Biblical Literature*. Vol. 127. No. 2. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
- ALBERTZ, Rainer (Hrg.). *Frühe Hochkulturen: Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*. Leipzig: F. A. Brockhaus GmbH, 2003.
- ALBERTZ, Rainer. *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2001.
- ALBERTZ, Rainer. *Geschichte und Theologie: Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003.
- ALBERTZ, Rainer. On the Structure and Formation of the Book of Deutero-Isaiah. In: BAUTCH, Richard J.; HIBBARD, J. Todd (eds.). *The Book of Isaiah: Enduring Questions Answered Anew. Essays Honoring Joseph Blenkinsopp and His Contribution to the Study of Isaiah*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2014.
- ALBERTZ, Rainer. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- ALLEGRO, J. M. The Meaning of כִּי־י in Isaiah XLIV, 4. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: Walter de Gruyter, Band 63, 1951.
- ALLEN, Ronald B. עֶרְבָּ. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.
- ALMEIDA, Maria Emília Sousa. A força do legado transgeracional numa família. *Psicologia: Teoria e Prática*, n. 10 (2), 2008.
- ALMEIDA, Maria Emília Sousa. Herança transgeracional: a circularidade e a concentração do trauma. *Mudanças – Psicologia da Saúde*, n. 16 (1), Jan-Jun, 2008.
- ALT, Albrecht. O Deus paterno. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (Org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981.
- ALT, Albrecht. *Terra prometida: Ensaio sobre a história do povo de Israel*. Trad.: Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- ALVES, Rubem. *Da Esperança*. Trad.: João-Francisco Duarte Jr. Campinas: Papyrus, 1987.
- ANDERSON, Bernard W. Exodus Typology in Second Isaiah. In: ANDERSON, B.; HARRELSON, W. (eds.). *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*. New York: Harper & Brothers, 1962.

ANDERSON, Bernhard W. Exodus Typology in Second Isaiah. In: ANDERSON, Bernhard W.; HARRELSON, Walter. *Israel's prophetic heritage: essays in honor of James Muilenburg*. London: SCM Press, 1962.

ANDIÑACH, Pablo R. *El Dios que está: Teología del Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2014.

ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento*. Trad.: Mônica Malschitzky. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2015.

ARANGO, José Roberto. Deus solidário com seu povo: O Go'el no Dêutero-Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana (RIBLA)*. n. 18/2. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARAÚJO, Gilvan Leite de. Arca da Aliança. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Faculdades EST, v. 51, n. 2, 2011.

ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson. *Toda a História*. São Paulo: Editora Ática, 2009.

AUSTEL, Hermann J. *שְׁמִי*. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

AVISHUR, Isaac. Deutero-Isaiah. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. Detroit, MI: Thomson/Gale, Macmillan Reference USA, 2007.

BAESKE, Albrecht. Como se estuda e vive Teologia conforme Lutero. In: HOCH, Lothar C. *Formação Teológica em Terra Brasileira: Faculdade de Teologia da IECLB 1946-1986*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: a Commentary on Isaiah 40-55*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress, 1999.

BARTH, Hans-Martin. *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligion*. Ein Lehrbuch. 2. korrigiert Aufl. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus GmbH, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad.: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Trad.: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BECK, Nestor. "Introdução à Exortação ao Sacramento do Corpo e Sangue do Nosso Senhor". In: LUTERO, Martim. *Pelo Evangelho de Cristo: Obras Seleccionadas de momentos decisivos da Reforma*. Porto Alegre, RS: Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, 1984.

BECKER, Uwe. Tendenzen der Jesajaforschung 1998–2007. *Theologische Rundschau*, Neue Folge, Vol. 74, No. 1, 2009.

BEGRICH, Joachim. Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 60, Issue 1-4, 1944.

BEGRICH, Joachim. Das priesterliche Heilsorakel. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin: Walter de Gruyter, Volume 52, Issue 1, 1934.

BEGRICH, Joachim. *Studien zu Deuterojesaja*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 25. Stuttgart: Kohlhammer, 1938.

BEGRICH, Joachim. *Studien zu Deuterojesaja*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1963.

BELLINGER, W. H. *Psalmody and Prophecy*. Sheffield: JSOT Press, 1984.

BERGES, Ulrich F. *The Book of Isaiah: Its Composition and Final Form*. Translated by Millard C. Lind. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.

BERGES, Ulrich. The Literary Construction of the Servant in Isaiah 40-55: A discussion about individual and collective identities. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Vol. 24, No. 1, 2010.

BESTER, Dörte; JANOWSKI, Bernd. Anthropologie des Alten Testaments: Ein forschungsgeschichtlicher Überblick. In: JANOWSKI, Bernd; LIESS, Kathrin (Hrg.). *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*. (Herders Biblische Studien 59). Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.

BETZ, Otto. Die Geschichtsbezogenheit des Glaubens im Alten und Neuen Testament. In: STADELMANN, Helge (Hrg.). *Glaube und Geschichte: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*. Gießen, Basel: Brunnen Verlag; Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1986.

BIBLEWORKS, LCC. *BibleWorks 10: Versão 10.0.4.216*. Norfolk: BibleWorks, 2016.

BÍBLIA. Português. Almeida. 1999. *Sociedade Bíblica Do Brasil*. Bíblia Almeida. Ed. Revista e atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BIETENHARD, Hans. Hoffnung. In: FAHLBUSCH, Erwin. *Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie*. 3. Aufl., Neufassung ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

BLENKINSOPP, Joseph. Continuity-Discontinuity in Isaiah 40-66: The Issue of Location. In: TIEMEYER, Lena-Sofia; BARSTAD, Hans M. (ed.). *Continuity and Discontinuity: Chronological and Thematic Development in Isaiah 40-66*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-50: A New Translation with Introduction and Commentary*. (Anchor Bible 19A). New York: Doubleday, 2000.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. v. 1. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005.

- BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. v. 3. Trad.: Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2006.
- BLUM, Erhard. *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990.
- BOADT, Lawrence. Isaiah 41:8-13: Notes on Poetic Structure and Style. *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 35, No. 1, 1973.
- BOECKER, Hans Jochen; HERMISSON, Hans-Jürgen; SCHMIDT, Johann Michael; SCHMIDT, Ludwig. *Altes Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983.
- BONHOEFFER, Dietrich; GREMMELS, Christian; BETHGE, Eberhard; BETHGE, Renate. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2003.
- BOUDART, André. Jacó. In: ABADIA DE MAREDSOUS (Orgs.). Centro Informática e Bíblia. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo, SP: Loyola, Paulinas, Paulus, Santo André, SP: Academia Cristã, 2013.
- BOWLING, Andrew. לְהַבְרִיחַ. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.
- BRAULIK, Georg. Gottesdienst. In: BETZ, Hans Dieter. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. 3. Band. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- BRAY, Jason S. *Sacred Dan: Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17-18*. New York; London: T & T Clark, 2006.
- BRIGHT, J. *História de Israel*. Trad.: Euclides C. da Silva. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.
- BRONGERS, H. A. Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen *We'attĀh* im Alten Testament. (Ein Lexikologischer Beitrag). *Vetus Testamentum*, Volume 15, Issue 3, 1965.
- BRUEGGEMANN, Walter. *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination*. 2. ed. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998.
- BRUEGGEMANN, Walter. Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition. *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 29, 1984.
- BRUNNER, Emil. *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. München; Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1965.

BUSS, Martin J. The Social Psychology of Prophecy. In: EMERTON, J. A. *Prophecy: Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980.

CAILLÉ, Alain. *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt a.M.: Campus, 2008.

COLLI, Gelci André. O prólogo de Dêutero-Isaías: Isaías 40.1-11. Dinâmica profética através da memória do Êxodo. *Via Teológica*, n. 11, 2005.

CONRAD, Edgar W. The “Fear not” Oracles in Second Isaiah. *Vetus Testamentum*, Leiden: Brill, v. 34, 1984.

COPPEES, Leonard J. עִתָּהּ. In: HARRIS, R. Laird (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

COPPEES, Leonard J. קִצָּב. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

COPPEES, Leonard J. קִרְיָהּ. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

CROATTO, J. Severino. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II. Trad.: Haroldo Reimer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CROATTO, José Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, vol./n. 35/36, 2000.

CROATTO, José Severino. O Dêutero-Isaías, profeta da utopia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana*. Vol. 24, 1996.

CRÜSEMANN, Frank. *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen: Die neue Sicht der christlichen Bibel*. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.

DANTE ALIGHIERI. *A divina comédia*. 12. reimpressão. São Paulo, SP: Editora 34, 2004.
DEARMAN, J. Andrew. The Family in the Old Testament. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. Vol. 52. No. 2. California: SAGE Publications, 1998.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad.: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DIEBNER, Bernd Jørg. Kurskorrektur: Plädoyer für einen anderen Zugang zum ‚Alten Testament‘. *Transparent*, 69/3, Extra, 2003.

DIETZFELBINGER, Helmut; WEBER, Martin. *Lernbuch des biblischen Hebräisch*. Band 1: Übersichten / Textbuch. Neuendettelsau: Freimund-Verlag, 2010.

DIETZFELBINGER, Helmut; WEBER, Martin. *Lernbuch des biblischen Hebräisch*. Band 2: Übungsbuch / Vokabular. Neuendettelsau: Freimund-Verlag, 2010.

DIETZFELBINGER, Hermann. *Gottes Weg zum Kreuz im Alten Bund: Meditation*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1956.

DILLE, Sarah J. Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 398; *Gender, Culture, Theory*, 13; London/New York: T & T Clark International, 2004.

DION, Paul-Eugène H.-M. The "Fear Not" Formula and Holy war. *The Catholic Biblical Quarterly*. v. 32. n. 4. Waddell: Catholic Biblical Association of America, 1970.

DÖDERLEIN, J. C. *Esaias*. 3. ed. Altdorf: Schupfeliana, 1789.

DÖDERLEIN, Johann Christoph. *Auserlesene Theologische Bibliothek*. Band 1. Teil 11. Leipzig: J. G. I. Breitkopf, 1780.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Trad.: Claudio Molz; Hans A. Trein. 5. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2010.

DREBES, Haidi. *A expressão da espiritualidade na obra pictórica de Frida Kahlo no horizonte da teologia da cultura de Paul Tillich*. Tese de Doutorado. Faculdades EST: São Leopoldo, 2005.

DRIVER, G. R. Linguistic and Textual problems: Isaiah XL-LXVI. *The Journal of Theological Studies* (JThSt). nº 36. Oxford: Oxford University Press, 1935.

DUHM, Bernhard. *Das Buch Jesaja*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

EHRlich, Ernst Ludwig. Die Erwählung Israels. In: SEYBOLD, Irmtraut (Hrg.). *Hajjim Meqor*. Festschrift für Georg Molin Zu Seinem 75. Geburtstag. Graz, Österreich: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1983.

EICHHORN, J. G. *Einleitung in das Alte Testament*. 3. ed. Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung, 1803.

EICHRODT, Walther. *Israel in der Weissagung des Alten Testaments: Ein Vortrag*. Zürich: Gotthelf Verlag, 1951.

EIDEVALL, Göran. *Prophecy and propaganda: images of enemies in the book of Isaiah*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2009.

ELBOGEN, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. 2. Nachdr. der 3., verb. Aufl. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1995.

ELLIGER, Karl. *Deuterjesaja*: 1. Teilband, Jesaja 40,1-45,7. (Biblischer Kommentar Altes Testament; Bd. XI/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FEINBERG, Charles L. פְּנִיָּה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

FEINBERG, Charles L. פְּנִיָּה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

FELDMEIER, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. *O Deus dos vivos: uma doutrina bíblica de Deus*. Trad.: Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. *O Reino Esquecido: A arqueologia e história de Israel Norte*. Trad.: Silas Klein Cardoso. São Paulo: Paulus, 2015.

FOHRER, G. Zum Text von Jesaja 41,8-13. In: FOHRER, G. *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* [1949-1965]. BZAW 99. Berlin: Töpelmann, 1967.

FOHRER, Georg. *História da religião de Israel*. Trad.: Josué Xavier. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2012.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético: guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 3. ed. revisada e ampliada. São Paulo, SP: Vida Nova, 2008.

FREEDMAN, David Noel. *Pottery, Poetry, and Prophecy: Studies in Early Hebrew Poetry*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. ed. 69. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

FRIESEN, Ivan D. *Isaiah*. Believers church Bible commentary. Scottsdale, Pennsylvania; Waterloo, Ontario: Herald Press, 2009.

FRISCH, Ralf. Gott, das Virus und wir: Warum die Corona-Epidemie auch eine theologische Herausforderung ist. *Zeitzeichen: Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik gGmbH, 2020. Disponível em: < <https://zeitzeichen.net/node/8151>>. Acesso em 04 mar. 2020.

GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1960.

GARIN, Norberto da Cunha. A família no Antigo Testamento. *Caminhando*. v. 5. n. 2. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1994.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel no tempo dos Persas: séculos V e IV antes de Cristo*. São Paulo, SP: Loyola, 2014.

GERSTENBERGER, Erhard S. Poesia cultural no antigo Israel: hinos, súplicas e instruções em seus contextos vivenciais. In: GERSTENBERGER, Erhard S.; ROSSI, Luiz A. *Salmos: experiência de Deus na vida do povo*. 2. ed. revisada. Santo André: Academia Cristã, 2015.

GERTZ, Jan Christian (Hrg.). *Grundinformation Altes Testament: Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testament*. 4., durchgesehene Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

GESENIUS, W. *Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Jesaja*. Leipzig: Vogel, 1821.

GESENIUS, Wilhelm. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. Aufl. Berlin: Springer, 2013.

GESENIUS, Wilhelm; KAUTZSCH, E. *Hebräische Grammatik*. 28. Aufl. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.

GILCHRIST, Paul R. יְהוָה. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

GOLDINGAY, John. The Arrangement of Isaiah XLI-XLV. *Vetus Testamentum*, vol. XXIX, Fasc. 3, 1979.

GOLDINGAY, John; PAYNE, David. *Isaiah 40-55: A Critical and Exegetical Commentary*. Vol 1. (International Critical Commentary). London: T&T Clark, 2006.

GOWAN, Donald E. *Eschatology in the Old Testament*. 2nd. ed. New York: T&T Clark International, 2006.

GRAYSON, A. Kirk. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC: I (1114-859 BC)*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

GRENZER, Matthias. A proposta ímpar do amor ao imigrante (Lv 19,33-34). In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *Religião, migração e mobilidade humana*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2017.

GREYER, Oskar. *Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht*. 3. Aufl. München: Evangelische Presseverband für Bayern, 1962.

GRIMM, Werner; DITTERT, Kurt. *Deuterojesaja: Deutung, Wirkung, Gegenwart*. Stuttgart: Calwer, 1990.

GROENEWALD, Alphonso. "Trauma is suffering that remains": The contribution of trauma studies to prophetic studies. *Acta Theologica*. Supp. 26. Bloemfontein: Faculty of Theology of the University of the Free State, 2018.

GROHMANN, M.; ZAKOVITCH, Y. (ed.). *Jewish and Christian Approaches to Psalms*. (HBS 57). Freiburg; Basel; Wien: Verlag Herder, 2009.

GROHMANN, Marianne. Individualität und Selbstreflexion in den Klageliedern. In: WAGNER, Andreas; OORSCHOT, Jürgen van. (Hrg.) *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (VWGTh). Band 48. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2017.

GRÜN WALDT, Klaus. *Gott und sein Volk: Die Theologie der Bibel*. Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 2006.

GUNKEL, Hermann. *Israel und Babylonien: der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2003.

GUSSO, Antônio Renato. Eleição no Antigo Testamento. *Via Teológica*, Curitiba: Seminário Teológico Batista do Paraná, v. 1, n. 1, 2000.

GYNZ-REKOWSKI, Georg von. *Symbole des Weiblichen in Gottesbild und Kult des Alten Testaments*. Zürich: Rascher Verlag, 1963.

HAHN, Noli Bernardo. Vozes proféticas em Dêutero-Isaías: A recriação da identidade de um povo. *Estudos Bíblicos*, n. 103, Petrópolis, 2009.

HALLER, Eduard. Ad virtutes exegendi. *Evangelische Theologie*, n. 25, 7, 1965.

HAMILTON, Victor P. מְצַרִים. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

HAMILTON, Victor P. מַת. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HAMILTON, Victor P. שֹׁטֵף. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HANSON, Paul D. *Isaiah 40-66*. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching. Louisville: John Knox Press, 1995.

HARNER, Ph. B. Creation Faith in Deutero-Isaiah. *Vetus Testamentum*, Leiden: E. J. Brill, Vol. 17, Fasc. 3, 1967.

HARNER, Philip B. The Salvation Oracle in Second Isaiah. *Journal of Biblical Literature*, Published by: The Society of Biblical Literature, Vol. 88, No. 4, 1969.

HARRIS, R. Laird. גֹּאֵל. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

HARRIS, R. Laird. כִּפָּר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

HARRIS, R. Laird. נִדָּר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

HARTLEY, John E. יִקָּר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

HARTLEY, John E. יִשַׁע. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

HEASLEY, Peter A. *Prophetic Polyphony: Allusion Criticism of Isa 41,8-16.17-20; 43,1-7; 44,1-5 in a Dialogical Approach*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

HEFFELFINGER, Katie M. *I Am Large, I Contain Multitudes: Lyric Cohesion and Conflict in Second Isaiah*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

HEFFELFINGER, Katie M. The Servant in Poetic Juxtaposition in Isaiah 49:1–13. In COUEY, J.; JAMES, E. (Eds.). *Biblical Poetry and the Art of Close Reading*. Cambridge: Cambridge University, 2018.

HERBERG, William. *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American religious sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

HERMISSON, Hans-Jürgen. Zukunftserwartung und Gegenwartskritik in der Verkündigung Jesajas. *Evangelische Theologie, Zur alttestamentlichen Prophetie*, 33. Jahrgang, v. 1, München: Chr. Kaiser Verlag, 1973.

HERR, Bertram. Kult- und Opferformen im alttestamentlichen Israel: Anmerkungen zu einer Gesamtschau. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 48, No. 1, 1996.

HÖFFKEN, P. Deutero-Jesaja als ein 'liturgisches Drama'. *Bibliotheca Orientalis*, Vol. 57, Issue 5-6 (September-december), 2000.

HOLLENBERG, Johannes; BAUMGARTNER, Walter; BUDDE, Karl. *Gramática elementar da língua hebraica*. Trad.: Nelson Kirst. São Leopoldo: Sinodal, 1972.

HOMBURG, Klaus. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4. ed. corrigida. Trad.: Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1981.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich; BALTZER, Klaus. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*. Translation: Linda M. Maloney. Minneapolis, MN: Fortress, 2011.

HROBON, Bohdan. *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2010.

HUBBARD, Robert L. The Go'el in Ancient Israel: Theological Reflections on an Israelite Institution. *Bulletin for Biblical Research*. Issue 1. State College, Pennsylvania: Eisenbrauns, 1991.

JANKE, Scheila Roberta. *Die Religiosität der Pommern in Brasilien: eine Studie zu den pommerschen Einwanderern und deren Nachkommen im 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2019.

JANOWSKI, Bernd. Anerkennung und Gegenseitigkeit: Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments. In: JANOWSKI, Bernd; LIESS, Kathrin (Hrg.). *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*. (Herders Biblische Studien 59). Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.

JANOWSKI, Bernd. *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

JANOWSKI, Bernd. Das Doppelgesicht der Zeit. Alttestamentliche Variationen zum Thema „Mythos und Geschichte“. In: GROHMANN, M.; ZAKOVITCH, Y. (ed.). *Jewish and Christian Approaches to Psalms*. (HBS 57). Freiburg; Basel; Wien: Verlag Herder, 2009.

JANOWSKI, Bernd. Der Gottesdienst in Israel: Grundfragen, Textbeispiele und Themenfelder. In: ECKSTEIN, Hans-Joachim; HECKEL, Ulrich; WEYEL, Birgit (Hrg.). *Kompendium Gottesdienst: der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

JANOWSKI, Bernd. Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels. In: JANOWSKI, Bernd; EGO, B. (Hrg.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. (FAT 32). Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

JANOWSKI, Bernd. Homo ritualis: Opfer und Kult im alten Israel. *Bibel und Kirche 64: Die Zeitschrift zur Bibel in Forschung und Praxis*. v. 3. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk e.V., 2009.

JANOWSKI, Bernd. Hymnen und Gebete in Israel und in seiner Umwelt: Komparatistische Aspekte. *Die Welt des Orients*, Volume 49, Issue 1, 2019.

JANOWSKI, Bernd. Kontakt mit dem Heiligen: Warum in Israel Tiere geopfert wurden. *Welt und Umwelt der Bibel*, n. 3, 2017.

JANOWSKI, Bernd. Tieropfer. *Religionsunterricht an höheren Schulen*, Volume 44, Issue 6, 2001.

JANOWSKI, Bernd; EGO, B. (Hrg.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. (FAT 32). Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

JANOWSKI, Bernd; LIESS, Kathrin (Hrg.). *Der Mensch im alten Israel: Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*. (Herders Biblische Studien 59). Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.

JANSSEN, Enno. *Das Gottesvolk und seine Geschichte: Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971.

JASSEN, Enno. *Juda in der Exilzeit: ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.

JENNI, E. עֵת 'ēt Tiempo. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.

JENNI, E.; VETTER, D. עֵינַי 'áyin Ojo. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.

JENNI, Ernst. אָהַב 'hb Amar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.

JENNI, Ernst. בָּוֵא bō 'Venir. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.

KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia II: Entrevista com os arqueólogos Israel Finkelstein e Amihai Mazar*. São Paulo: Paulus, 2016.

KAISER, Otto. Hoffnung. In: BETZ, Hans Dieter (Hrg.). *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4. völlig neu bearbeitete Aufl. Band 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

KAISER, Walter C. בָּוֵא. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

KAMINSKY, Joel S. The Concept of Election and Second Isaiah: Recent Literature. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, Vol 31, Issue 4, 2001.

KAPELRUD, Arvid S. The Main Concern of Second Isaiah. *Vetus Testamentum*. Vol. 32, Fasc. 1. Leiden: E. J. Brill, 1982.

KELLEY, Page H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. Trad.: Marie A. W. Krahn. 10. ed. ampliada. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2015.

KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. 2. ed. Trad.: Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2010.

KIBUUKA, Brian. O Império Neoassírio e Israel: imperialismo e exílio. *Outros Tempos*, São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, vol. 16, n. 28, 2019.

KIEFER, Jörgen. *Exil und Diaspora: Begrifflichkeit und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Band 19.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005.

KILPP, Nelson. Monoteísmo no antigo Israel – uma fonte de conflitos? In: MINCATO, Ramiro; KILPP, Nelson (Orgs.). *Bíblia: ciência, fundamentalismo e exorcismo.* Porto Alegre: EST Edições, 2007.

KILPP, Nelson. O uso litúrgico de ditos proféticos. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 1, 2017.

KILPP, Nelson. Os Salmos Como Expressão de Espiritualidade. *Estudos Teológicos*, v. 23, n. 2, 1983.

KIM, Hyun Chul Paul. The Spider-Poet: Signs and Symbols in Isaiah 41. In: EVERSON, A. Joseph; KIM, Hyun Chul Paul (ed.). *The Desert Will Bloom: Poetic Visions in Isaiah.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

KIRST, Nelson (Org.). *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português.* 33. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2018.

KIRST, Nelson. *Formkritische Untersuchung zum Zuspruch ‚Fürchte dich nicht‘ im Alten Testament.* Hamburg: Evang.-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, 1968.

KIRST, Nelson. Nas pegadas de um gênero: “não temas!”, na tradição da Guerra Santa. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Vol./No. 10/2, 1970.

KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: uma interpretação teológica.* Trad.: Edwino Royer. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.

KLEINE, Michael. *Hilfe für Schwache im Alten Testament: Motivation und Formen der Hilfe im Kontext von Familie und Staat. (Inauguraldissertation).* Marburg: Phillips-Universität Marburg, 2004.

KLEINE, Michael. Solidariedade no Antigo Testamento: Três Modelos e sua Relevância para a Ética Cristã. *Vox Scripturae*, Volume 17, Número 1, 2009.

KOCH, K. Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.* 67. Berlin: Walter de Gruyter, 1955.

KÖHLER, Ludwig. *Deuterocesaja (Is 40-55) stilkritisch untersucht.* BZAW 37. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 1923.

KÖHLER, Ludwig. *Deuterocesaja (Jesaja 40-55): Stilkritisch Untersucht.* Gießen: Alfred Töpelmann Verlag, 1923.

KRAUS, Hans Joachim. *Gottesdienst in Israel: Grundriss einer alttestamentlichen Kultgeschichte.* 2. völlig neubearbeitete Aufl. München: Chr. Kaiser Verlag, 1962.

KRAUS, Hans Joachim; WOLFF, Hans Walter. *Alttestamentliche Predigten*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1959.

KRAUS, Hans-Joachim. *Los Salmos*. v. 2. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998.

KÜHLEWEIN, J. בֵּן *bēn* Hijo. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.

KUZMA, Cesar. Da esperança à teologia da esperança: Uma reflexão sobre o caminhar da esperança cristã em Jürgen Moltmann. *Caminhando*. v. 13. n. 2. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

LABAHN, Antje. Die Erwählung Israels in Exilischer und Nachexilischer Zeit. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, vol. 75.4, 1999.

LABUSCHAGNE, C. J. נָתַן *ntn* Dar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.

LABUSCHAGNE, J. C. קָרָא *qr'* Llamar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.

LAMBDAIN, Thomas Oden. *Gramática do hebraico bíblico*. Trad.: Walter Eduardo Lisboa. São Paulo, SP: Paulus, 2003.

LAPSLEY, Jacqueline E. A Theology of Creation – Critical and Christian. In: SWEENEY, Marvin A. (Ed.). *Theology of the Hebrew bible*. Atlanta: SBL Press, 2019.

LEGGETT, Donald A. *Levirate and Goel Institutions in the Old Testament: with Special Attention to the Book of Ruth*. Cherry Hill: Mack Publishing Company, 1974.

LEONG, T. F. *Our Reason for Hope: An Exposition of the Old Testament on the Meaning of History*. [Sem cidade]: Our Reason Trilogy, 2018.

LEWIS, C. S. *As Crônicas de Nárnia*. Volume único. 2. ed. Trad.: Paulo M. Campos; Silêda Steuernagel. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

LIM, Bo H. *The “Way of the Lord” in the Book of Isaiah*. London; New York: T&T Clark, 2010.

LINSSEN, Marc J. H. *The cults of Uruk and Babylon: the temple ritual as evidence for Hellenistic cult practices*. Leiden; Boston: Brill, 2004.

LIPÍŃSKI, Édouard. SEBA. In: ABADIA DE MAREDSOUS (Orgs.). Centro Informática e Bíblia. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo, SP: Loyola, Paulinas, Paulus; Santo André, SP: Academia Cristã, 2013.

LIWAK, Rüdiger. *Israel in der altorientalischen Welt: Gesammelte Studien zur Kultur- und Religionsgeschichte des antiken Israel*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Band 444. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2013.

LOEWINGER, S. The Variants of DSI II. *Vetus Testamentum*, Leiden: Brill, Vol. 4, Fasc. 2, 1954.

LORASCHI, Celso. Dêutero-Isaías e o nascimento do Monoteísmo. *Estudos Bíblicos*, Volume 31, Número 124, 2014.

LOW, Maggie. *Mother Zion in Deutero-Isaiah: A Metaphor for Zion Theology*. Studies in Biblical Literature. v. 155. Berlin: Peter Lang Publishing, 2013.

LUBAHN, Erich. Apokalyptik als Thema der biblischen Theologie. In: LUBAHN, Erich; RODENBERG, Otto (Hrg.). *Lebendige Hoffnung: Apokalyptik als zentrales Thema der Theologie*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus GMBH, 1989.

LUND, Øystein. *Way Metaphors and Way Topics in Isaiah 40–55*. Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 28. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. v. 7. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2000.

MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm. *Eia, wärn wir da: eine theologische Utopie*. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 1997.

MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. *Não temas! Gritei por teu nome: estudo da concepção materna de Javé em Dêutero-Isaías a partir da análise exegética de Is 43,1-7*. São Bernardo do Campo, SP: [s.n.], 2013. 134 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, São Bernardo do Campo, 2013.

MCCANN, Gillian; BECHSGAARD, Gitte. *The Sacred in Exile: What it Really Means to Lose Our Religion*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

MCCANN, J. Clinton. The Book of Isaiah—Theses and Hypotheses. *Biblical Theology Bulletin*, vol. 33, no. 3, Aug. 2003.

MCCOMISKEY, Thomas E. אֱלֹהֵינוּ. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

MELUGIN, R. F. *The Structure of Deutero-Isaiah*. 1968. p. 173-81. Apud: BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis, MN: Fortress, 1999.

MELUGIN, Roy F. *The Formation of Isaiah 40-55*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1976.

MERENDINO, Rosario Pius. *Der erste und der letzte: Eine Untersuchung von Jes 40-48*. Leiden: E. J. Brill, 1981.

MICHEL, Diethelm. Deuterjesaja. In: KRAUSE, Gerhard; MÜLLER, Gerhard. *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981.

MILGROM, Jacob. Heilig und profan. In: BETZ, Hans Dieter. *Religion in Geschichte und Gegenwart*: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Band 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

MILLARD, Matthias. *Die Komposition des Psalters*: ein formgeschichtlicher Ansatz. (Forschungen zum Alten Testament; 9). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1994.
MISCALL, Peter D. *Isaiah*. 2. ed. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006.

MISKOTTE, Kornelis Heiko. *Wenn die Götter schweigen*: vom Sinn des Alten Testaments. München: Chr. Kaiser Verlag, 1963.

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus Crucificado*: A Cruz de Cristo como base e crítica da Teologia Cristã. Trad. Juliano B. de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3. ed. revista e atualizada. Trad.: Helmuth A. Simon. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.

MOWINCKEL, Sigmund. *He That Cometh*: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism. Translated by G. W. Anderson. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 2005.

MOWINCKEL, Sigmund. *Religion und Kultus*. Übersetzung: Albrecht Schauer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.

MUELLER, Enio R. *Caminhos de Reconciliação*: A mensagem da Bíblia. Joinville: Grafar, 2010.

MUELLER, Enio R. *Filosofia à sombra de Auschwitz*: um dueto com Adorno. São Leopoldo: Faculdades EST; Sinodal, 2009.

MÜLLER, H. -P. שִׁדְדָּה *qdš* Santo. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.

MULZER, Martin. Döderlein, Johann Christoph. In: BAUKS, Michaela; KOENEN, Klaus; ALKIER, Stefan (Hrg.). *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2018.

NA'AMAN, Nadav. The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel. *Journal of the Institute of Archaeology*. Volume 41, Issue 1. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2014.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: Nachlass 1869-1874. v. 7. COLLI, V. G.; MONTINARI, M. (Hrg.) München: Walter de Gruyter, 1988.

NISSINEN, Martti. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

NÖMMIK, Urmas. Zwischen Lob und Klage. Anmerkungen zur Entwicklung der hebräischen Psalm. In: MTATA, Kenneth; NIEBUHR, Karl-Wilhelm; ROSE, Miriam (Hrg.). *Das Lied*

des Herrn in der Fremde singen: Psalmen in zeitgenössischer lutherischer Interpretation. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015.

NOTH, M. *Überlieferungsgeschichtliche Studien.* Halle: M. Niemeyer, 1943.

O'CONNELL, Robert H. *Concentricity and Continuity: The Literary Structure of Isaiah.* Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 188. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

OORSCHOT, Jürgen van. *Von Babel zum Zion: eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung.* Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

OOSTING, Reinoud. *The Role of Zion/Jerusalem in Isaiah 40–55: A Corpus-Linguistic Approach.* Studia Semitica Neerlandica. Leiden; Boston: Brill, 2013.

OSWALT, John N. **בְּחֵר**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

OSWALT, John N. **בְּעַר**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

OSWALT, John N. **כְּבֵר**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

OSWALT, John N. **כּוּה**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

OSWALT, John N. **כּוּשׁ**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.


OSWALT, John N. **כִּי**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

OSWALT, John N. **כָּלֵא**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento.* Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

OTT, Heinrich. *Die Antwort des Glaubens: Systematische Theologie in 50 Artikeln.* 2 Aufl. Stuttgart; Berlin: Kreuz Verlag, 1973.

OTTO, Eckart. *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient: Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne.* Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1999.

- OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- PAGOLO, José Antônio. *É bom ter fé: Uma teologia da esperança*. Trad.: Yvone M. C. T. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- PAO, David W. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- PAYNE, J. Barton. **יִשְׂרָאֵל**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.
- PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. Coleção Deus conosco. Trad.: Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1989.
- PLANK, Karl A. *By the Waters of a Death Camp: An Intertextual Reading of Psalm 137*. *Literature & Theology*. Vol. 22. No. 2. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- PLATH, Siegfried. *Furcht Gottes: Der Begriff im AT*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1963.
- PLÖGER, O. *Theokratie und Eschatologie*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament. Band 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1959.
- POLLACK, Meira. *Deutero-Isaiah's Typological Use of Jacob in the Portrayal of Israel's National Renewal*. In: REVENTLOW, Henning Graf; HOFFMAN, Yair (eds.). *Creation in Jewish and Christian Tradition*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 319. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- PORZIG, Peter. *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Band 397. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009.
- POZZER, Katia Maria Paim. *Das palavras e das coisas: estudo da vida cotidiana na Babilônia antiga*. In: *XXIV Simpósio Nacional de História*. (Associação Nacional de História – ANPUH). São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- PREUSS, Horst Dietrich. *Old Testament Theology*. Vol. II. Translated by Leo G. Perdue. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- PROCKSCH, Otto. *Theologie des Alten Testaments*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1950.
- PROVAN, Iain; LONG, V. Philips; LONGMAN III, Tremper. *Uma História Bíblica de Israel*. Trad.: Marcio L. Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- RAD, Gerhard von. *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses*. *Evangelische Theologie*, n. 24, 2, 1964.

- RAD, Gerhard von. *Der Heilige Krieg im alten Israel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- RAD, Gerhard von. Predigt über Ruth 1. *Evangelische Theologie*, v. 12. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1952.
- RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. totalmente revisada. Trad.: Carlos A. Dreher e Cláudio Molz. São Paulo, SP: ASTE, Targumim, 2006.
- RAUSCHNING, Hermann. *Gespräche mit Hitler*. Zürich: Europa Verlag AG, 2005.
- RAYMANN, Acir. Sacerdotes na Bíblia. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando; et. al. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- RECHBERGER, Uwe. „Fürchte dich nicht!“ Eine form-und religionsgeschichtliche Neubestimmung der Heilsworte in Jes 40ff. *Jahrbuch für Evangelikale Theologie (JeTh)*. Vol. 28. Witten: SCM R. Brockhaus, 2014.
- REIMER, Haroldo. Textos referenciais da tradição judaica. In: REIMER, Ivoni Richter (Org.). *Por amor à vida!:* crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015.
- RENDTORFF, Rolf. *Der Text in seiner Endgestalt: Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.
- RENDTORFF, Rolf. Fórmula do mensageiro e dito do mensageiro. Trad.: Geraldo Korndörfer. In: *Profetismo: Coletânea de Estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.
- RENDTORFF, Rolf. The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading. In: MELUGIN, Roy F.; SWEENEY, Marvin A. (eds.). *New Visions of Isaiah*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 214. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- RENDTORFF, Rolf. Zur Komposition des Buches Jesaja. *Vetus Testamentum*, XXXIV, 3, 1984.
- RIBEIRO, Adelia Maria Miglievich. Intelectuais no exílio: onde é a minha casa?. *Dimensões*, vol. 26, Vitória: UFES, 2011.
- RINGGREN, Helmer. . In: RINGGREN, Helmer; BOTTERWECK, G. Johannes. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- RINGLEBEN, Joachim. „So spricht der Herr“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 115. Jahrgang, Heft 4, Dezember 2018.
- RODOLPHO, Adriane; ESPERANDIO, Mary R. G.; KILPP, Nelson. Sacrifício. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando; et. al. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

- RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. Trad.: Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2016.
- ROSS, Allen P. Gramática do hebraico bíblico. 2. ed. Trad.: Trad.: Gordon Chown. São Paulo: Vida Acadêmica, 2008.
- ROSSI, Luiz Alexandre Solano. “Conhecer a Javé” a partir da prática do direito e da justiça. *Caminhos*. v. 9. n. 2. Goiânia: PUC-Goiás, 2011.
- SAUER, G. הלך *hlk* Ir. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.
- SAUER, G. כל *kōl* Totalidad. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.
- SAWYER, J. F. A. קבץ *qbṣ* Recoger In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.
- SCHEUER, Blaženka. *The Return of YHWH: The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah 40-55*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Band 377). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.
- SCHIPPER, Jeremy. Why does imagery of disability include healing in Isaiah?. *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 39 (3), 2015.
- SCHMID, H. H. ארץ *'éraeṣ* Tierra, país. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.
- SCHMID, Konrad. *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.
- SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. Trad.: Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2004.
- SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 5. ed. Trad.: Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2013.
- SCHMIDT, Werner H. צפון *ṣāfōn* Norte. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.
- SCHMIDT, Werner; BECKER, Jürgen. *Zukunft und Hoffnung*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1981.
- SCHMITT, Gustavo; KEHL, Mara C. W. *Lutero para nossos dias: Um tributo a Albérico Baeske*. São Leopoldo: CCCS, 2018.
- SCHROEDER, Christoph O. *History, Justice, and the Agency of God: A Hermeneutical and Exegetical Investigation on Isaiah and Psalms*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. 3. ed. ampliada. São Leopoldo: Oikos, 2010.

SCHWANTES, Milton. *Chamados à liberdade: Comentário bíblico a Êxodo 1-6*. São Leopoldo: Oikos, 2016.

SCHWANTES, Milton. *O direito dos pobres*. Trad.: Renatus Porath. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2009.

SCHWANTES, Milton; SCHMITT, Flávio. *Profetas clássicos em Israel por Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2016.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. „Damit die Bibel nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt“: Historische Kritik und geistige Schriftauslegung. In: LEHMANN, Karl Kardinal; ROTHENBUSCH, Ralf (Hrg.). *Gottes Wort in Menschenwort: Die eine Bibel als Fundament der Theologie*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2014.

SCURLOCK, Jo Ann. Animals sacrifice in ancient Mesopotamian religion. In: COLLINS, Billie Jean (ed.). *A history of the animal world in the ancient Near East*. Leiden: Brill, 2002.

SELLIN, Ernst; FOHRER, Georg. *Introdução ao Antigo Testamento: volumes 1 e 2*. Trad.: Mateus Rocha. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2012.

SELZ, Gerhard J. Power, economy and social organization in Babylonia. In: LEICK, Gwendolyn (Org.). *The Babylonian World*. New York; London: Routledge, 2007.
SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3. ed. Trad.: Wagner de O. Brandão. Petrópolis: Vozes, 2015.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SILVA, Valmor da. Releituras do segundo êxodo, a volta do exílio babilônico. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral de (Orgs.). *Pentateuco: da formação à recepção*. Contribuições ao VII Congresso ABIB – UESP. São Paulo: Paulinas, 2016.

SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento*. 1. Introdução. Trad.: Silvana C. Leite. Petrópolis: Vozes, 2018.

SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento*. 2. Temas e leituras. Trad.: Renato A. Pezenti. Petrópolis: Vozes, 2018.

SKA, Jean-Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: Chaves para interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. Trad.: Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação*. Trad.: J. A. Clasen; P. F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2016.

SMEND, Rudolph. DUHM, Bernhard Lauardus. *Biographisches Lexikon für Ostfriesland*. Disponível em: <<http://www.ostfriesischelandschaft.de/obio/detail.php?id=218>>. Acesso em 10 dez. 2019.

SMITH, Gary V. *Isaiah 40-66*. The New American Commentary. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. Vol. 15B. Nashville: B & H Publishing Group, 2009.

SNAITH, Norman H. *Isaiah 40-66: a study of the teaching of the second Isaiah and its consequences*. In: ANDERSON, G. W.; BOER, P. A. H. De; CASTELLINO, G.R.; CAZELLES, Henry; HAMMERSHAIMB, E.; MAY, H. G.; ZIMMERLI, W. (Ed.). *Supplements to Vetus Testamentum*. vol. XIV. Leiden: E. J. Brill, 1967.

SOTELO, Daniel. *Um Novo Êxodo em Dêutero-Isaías*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

STÄHLI, H.-P. עבר 'br Passar delante. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.

STOLZ, F. שֵׁשׁ 'ēš Fuego. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.

STOLZ, Fritz. *Psalm im nachkultischen Raum*. Theologische Studien 129. Zürich: Theologischer Verlag, 1983.

STOWE, David W. *Song of Exile: The Enduring Mystery of Psalm 137*. New York: Oxford University Press, 2016.

STRONG, James. *Dicionário Bíblico Strong: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

SWEENEY, Marvin A. *Reading Prophetic Books: Form, Intertextuality, and Reception in Prophetic and Post-Biblical Literature*. (Forschungen zum Alten Testament 89). Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

THIEL, Winfried. *A sociedade de Israel na época pré-estatal*. Trad.: Ilson Kayser; Annemarie Höhn (notas). São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1993.

THOMPSON, Peter; ŽIŽEK, Slavoj (eds.). *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*. Durham; London: Duke University Press, 2013.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. Trad.: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

TOORN, K. van der. *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life*. (Studies in the history and culture of the Ancient Near East). Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1996.

TOURNAY, R. J. *Seeing and Hearing God with the Psalms: The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem*. (JSOT Supplement Series 118). Sheffield: JSOT Press, 1991.

TOV, Emanuel. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*. Trad. Edson de Faria Francisco. Rio de Janeiro: bvbooks Editora, 2017.

TREIN, Hans. A. O nome de Deus e a nossa imagem de Deus. *Signos de Vida*. Quito: CLAI, 2009.

TROXEL, Ronald L. *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

VAN GRONINGEN, G. מְזַרְקִים. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Trad.: Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010.

VEEN, Peter van der. The Fall of Jerusalem, the Exile, and the Return. In: ARNOLD, BILL T.; HESS, RICHARD S. (Ed.). *Ancient Israel's History: An Introduction to Issues and Sources*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014.

VERMEYLEN, Jacques. Jesaja. In: RÖMMER, Thomas (Hrg.). *Einleitung in das Alte Testament*. 2. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2013.

VITÓRIO, Jaldemir. Consolar: missão profética no exílio. A ação do Dêutero-Isaías junto aos israelitas na Babilônia. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, 2018.

VOLLMER, J. עֲשֵׂה 'sh Hacer, obrar. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.

VOLLMER, Ulrich. Orakel. In: BETZ, Hans Dieter. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearbeitete Aufl. Band 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

VRIEZEN, Th. C. Theokratie und Soteriologie. In: WESTERMANN, Claus (Hrg.). *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik: Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*. Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert. Band 11. München: Chr. Kaiser Verlag, 1960.

VRIEZEN, Theodor C. Die Hoffnung im Alten Testament. *Theologische Literaturzeitung*. Nr. 10. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1953.

WAGNER, Andreas. *Prophetie als Theologie: Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

WAGNER, Volker. *Profanität und Sakralisierung im Alten Testament*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Band 351. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.

WALDOW, Eberhard von. A compreensão veto-testamentária de história. *Estudos Teológicos*, Vol./No. 3/3, 1963.

WALDOW, Eberhard von. *Der Traditionsgeschichtliche Hintergrund der Prophetischen Gerichtsreden*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1963.

WALDOW, Hans Eberhard von. ... *denn ich erlöse dich*: eine Auslegung von Jesaja 43. Neukirchen Kreis Moers: Neukirchener Verlag, 1960.

WALDOW, Hans Eberhard von. *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterijosaja*. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität, 1953.

WALDOW, Hans Eberhard von. Israel and Her Land: Some Theological Considerations. In: MOORE, Carey A. *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*. Gettysburg Theological Studies 4. Philadelphia: Temple University Press, 1974.

WALDOW, Hans Eberhard von. The Message of Deutero-Isaiah. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*. v. XXII. Virginia: Union Theological Seminary, 1968.

WALDOW, Hans E. von. The Concept of War in the Old Testament. *Horizons in Biblical Theology*, Volume 6, Issue 1, 1984.

WALSH, Jerome T. Summons to Judgement: A Close Reading of Isaiah XLI 1-20. *Vetus Testamentum*, Vol. 43, Fasc. 3, 1993.

WEIDNER, Alexander. *Das Ende Deuterijosajas*: Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie zur Entstehung von Jes 40-60. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

WEINBERG, Joel. The Babylonian Conquest of Judah: Some Additional Remarks to a Scientific Consensus. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. 118. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

WEIPPERT, Manfred. „König, fürchte dich nicht!“: Assyrische Prophetie im 7. Jahrhundert v. Chr. *Orientalia*, Nova Series, Vol. 71, No. 1, 2002.

WEIPPERT, Manfred. Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals. In: FALES, F. M. (Ed.). *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons in Literary, Historical, and Ideological Analysis*. Rome: Instituto per L'Oriente, 1981.

WEIPPERT, Manfred. *Jahwe und die anderen Götter*: Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

WESTERMANN, C. כִּבְד *kbd* Ser pesado. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Cristiandad, 1978.

WESTERMANN, C. נֶפֶשׁ *néfaš* Alma. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.

- WESTERMANN, Claus. *Ausgewählte Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
- WESTERMANN, Claus. Das Heilswort bei Deuterocesaja. *Evangelische Theologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 24. Jahrgang, 1964.
- WESTERMANN, Claus. *Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990.
- WESTERMANN, Claus. *Dios en el Antiguo Testamento: Esbozo de una teología bíblica*. Traducción: Víctor Morla. Bilbao: Ediciones EGA, 1993.
- WESTERMANN, Claus. *Elements of Old Testament Theology*. Translated by Douglas W. Stott. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- WESTERMANN, Claus. Geist im Alten Testament. *Evangelische Theologie*, n. 41, 3, 1981.
- WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Translated by David M. G. Stalker. Philadelphia: Westminster, 1969.
- WESTERMANN, Claus. Oracles of Salvation. In: GORDON, Robert P. "The place is too small for us": The Israelite prophets in recent scholarship. Sources for Biblical and Theological Study 5. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.
- WESTERMANN, Claus. *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. Translation: Keith Crim. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1991.
- WESTERMANN, Claus. *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas: Mit einer Literaturübersicht Hauptlinien der Deuterocesaja-Forschung von 1964-1979*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1981.
- WESTERMANN, Claus. Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, n. 66, 1954.
- WEYDE, Karl William. *Prophecy and Teaching: Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000.
- WHITE, Willian. קַוָּוָּ. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- WILLIAMSON, H. G. M. The Setting of Deutero-Isaiah: Some Linguistic Considerations. In: STÖKL, Jonathan; WAERZEGGERS, Caroline. *Exile and Return: The Babylonian Context*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2015.
- WILLI-PLEIN, Ina. *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel: Textbefragungen und Zwischenergebnisse*. (Stuttgarter Bibelstudien = SBS 153), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1993.

- WINTERS, Alicia. O Goel no Antigo Israel. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis: Vozes, n. 18/2, 1994.
- WOLFF, Hans W. Zur Hermeneutik des Alten Testaments. *Evangelische Theologie*, 16(2), 1956.
- WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. Trad.: Antônio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2007.
- WOLFF, Hans Walter. Das Alte Testament und das Problem der existentialen Interpretation. *Evangelische Theologie*, n. 23, 1-2, 1963.
- WOLFF, Hans Walter. Der Aufruf zur Volksklage. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Vol. 76, Issue 1, 1964.
- WOLFF, Hans Walter. Die Begründung der prophetischen Heils- und Unheilssprüche. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 52 (Jahresband), 1934.
- WOUDE, A. S. van der. שֵׁם *šēm* Nombre. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomo II. Madrid: Cristiandad, 1985.
- WÜRTHWEIN, Ernst; FISCHER, Alexander Achilles. *O texto do Antigo Testamento*: edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernst Würthwein. Trad.: Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- YOUNGBLOOD, Ronald F. תִּלְעַ *til'ca*. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Trad.: M. L. Redondo; L. A. T. Sayão; C. O. C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- ZABATIEIRO, Júlio Paulo Tavares. Um Deus à altura dos desafios da realidade (Isaías 40-55). *Âncora* (Instituto Âncora de Ensino. Online), v. II, 2007.
- ZIMMERLI, Walther. *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- ZIMMERLI, Walther. *Die Weltlichkeit des Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- ZIMMERLI, Walther. *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. 7. Auf. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1999.
- ZIMMERLI, Walther. Jahwes Wort bei Deuterocesaja. *Vetus Testamentum*. Volume 32, Issue 1, 1982.