

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

GUSTAVO SCHMITT

O RETORNO DA ESPERANÇA: Is 43.14-21

São Leopoldo

2016

GUSTAVO SCHMITT

O RETORNO DA ESPERANÇA: Is 43.14-21

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Bíblia

Orientador: Dr. Enio R. Mueller

São Leopoldo

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S355r Schmitt, Gustavo

O retorno da esperança : Is 43.14-21 / Gustavo Schmitt ; orientador Enio R. Mueller. – São Leopoldo : EST/PPG, 2016. 120 p. : il. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2016.

1. Bíblia Isaías 43 – Crítica, interpretação, etc. 2. Esperança – Aspectos religiosos – Judaísmo. 3. Judeus – História – Cativoiro babilônico, 598-515 a.C. 4. Profetismo. I. Mueller, Enio R. II. Título.

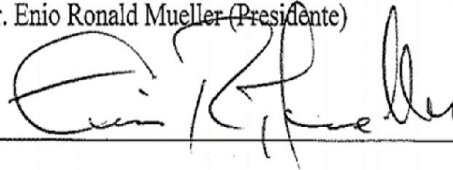
GUSTAVO SCHMITT

“O RETORNO DA ESPERANÇA: ISAÍAS 43: 14-21”

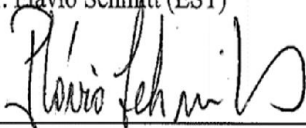
Dissertação de Mestrado
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Bíblia

Data de Aprovação: 09 de agosto de 2016

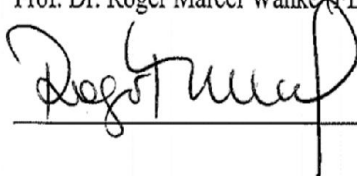
Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (Presidente)



Prof. Dr. Elávio Schmitt (EST)



Prof. Dr. Roger Marcel Wanke (FLT)



AGRADECIMENTOS

Ao longo destes dois anos de caminhada e pesquisas junto ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, muitas pessoas se fizeram presentes, se colocando ao meu lado nos momentos de dificuldades. A elas, eu gostaria de manifestar a minha mais profunda gratidão.

Estendo meus agradecimentos aos meus pais, Julio Schmitt e Beatriz Gisch, pelo incentivo aos estudos. Às minhas avós, Ivonny Schmitt e Alvida Schmeier. E aos demais familiares que estiveram presentes nesta caminhada.

Aos amigos que, ao longo desta caminhada, se fizeram presentes deixo minha gratidão. Ao casal, P. André L. Belard e sua esposa, Pa. Bruna S. Belard que, por diversas vezes, me acolheram e me ouviram com muita amizade e carinho. Aos queridos Odilon Duffeck e sua esposa Jessica K. Duffeck, por todas as conversas, acolhidas nos momentos difíceis e bons. Agradeço ao meu amigo Charles K. Neimog, que sempre me acolheu nos momentos de dificuldade e se fez presente, mesmo estando longe.

Agradeço à Paróquia Evangélica de Sapiranga que, nestes dois anos, tem me acolhido e orientado. Em especial, aos ministros P. Ilmar Kieckhoefel e a Diác. Elisabeht Utech Kieckhoefel, pelas conversas, momentos bons e ruins, e pelo grande crescimento que me auxiliaram. Na pessoa da presidente paroquial, Ana Carla Grosse, eu estendo a minha sincera gratidão às lideranças comunitárias e aos membros.

Agradeço ao Prof. Dr. Carlos Arthur Dreher, meu primeiro orientador, que me convidou e convenceu ao estudo de pós-graduação. Pelas inúmeras conversas e por ter me ensinado a gostar do Antigo Testamento.

Do mesmo modo, agradeço ao Prof. Dr. Flávio Schmitt, que destes os tempos da Graduação tem me animado e incentivado à pesquisa bíblica, seja em conversas ou no grupo de pesquisa.

À Profa. Ms. Marie Ann Wangen Krahn, estendo a minha gratidão e amizade, meus primeiros passos no Hebraico Bíblico começaram em 2011 em suas aulas. A caminhada continuou, agora com o ensino conjunto de hebraico.

Ao Prof. Dr. Enio Ronald Mueller, meu segundo orientador, agradeço pelas conversas e pelas indicações de caminho a seguir. Aprendi com ele que os caminhos da pesquisa bíblica são fascinantes.

Agradeço a todos os colegas do mestrado e doutorado, que contribuíram para que esta pesquisa fosse adiante. Agradeço imensamente aos funcionários da Biblioteca da Faculdade EST, pelas palavras de apoio e pelo eficiente trabalho junto ao acervo.

Estendo minha gratidão a Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos durante o primeiro ano de pesquisa. Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) pela concessão da bolsa de estudos e manutenção durante o segundo ano de pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação desenvolve-se a partir do seguinte objeto de pesquisa: “A *esperança* como uma releitura das antigas tradições na perspectiva da restauração da fé em Javé na profecia do Dêutero-Isaías, com ênfase em Is 43.14-21”. Deste objeto, desdobra-se a seguinte pergunta norteadora: “Como, a partir da suscitação das antigas tradições, foi reelaborada a fé em Javé na perspectiva da volta para a Terra Prometida na profecia do Dêutero-Isaías?”. Para responder à questão proposta, a dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro capítulo, faz-se um panorama da história da Mesopotâmia e dos principais impérios que lá se originaram, o destaque está no período neobabilônico. Observam-se as relações do poder central que foi a Babilônia e as influências militares e políticas que exerceram a região da Palestina. No próximo momento, tem-se uma aproximação à catástrofe de 597 a. C., com as deportações para a Babilônia. Observa-se os impactos tanto no campo religioso, quanto na sociedade. Procura-se verificar como a profecia se articulou neste período, quais foram as suas formas de expressão e qual a importância para a formação da teologia judaica no período exílico. Ao profeta Isaías, que atuou durante o Exílio, denominado pela hipótese da pesquisa bíblica, como Dêutero-Isaías, uma ênfase especial será dada. Apresenta-se os resultados das pesquisas sobre a autoria deste escrito, o contexto em que esta profecia surgiu, a estrutura e a mensagem do profeta. No segundo capítulo, aborda-se a pericope de Is 43.14-21 de forma exegética. Este texto é caracterizado pelo anúncio do “novo”. As antigas tradições do povo são trazidas às mentes dos exilados, com a finalidade de restaurar a esperança em Javé. A exegese segue os passos comuns do método histórico-crítico e busca ser um suporte para a compreensão da temática da esperança. São consultados diversos materiais, tais como dicionários, comentários bíblicos, introduções e teologias do Antigo Testamento. A exegese apresenta os principais resultados das atuais pesquisas. No terceiro capítulo, a esperança, como tema fundamental no Dêutero-Isaías, é trabalhada a partir da compreensão de Walter Brueggemann. A esperança surge quando algo opressor é superado. Na profecia do Dêutero-Isaías encontram-se elementos importantes para a temática da esperança. O perdão concedido por Javé, faz com que o passado não se torne determinante no presente. O Dêutero-Isaías anuncia o perdão e algo novo se inicia para os exilados. Utilizando-se da retórica poética, o profeta anuncia a esperança como forma de subversão e superação do império dominador. O discurso sobre a esperança não se encaixa na lógica científica, por isso a necessidade de ser lírico e espontâneo. Este tema é relevante para os contextos em que grandes impérios determinam a realidade, cooptando a possibilidade de um futuro. A esperança, surge como um restaurador e Javé como o verdadeiro Rei. Mostra-se que os impérios são passageiros e que Javé está do lado dos marginalizados e oprimidos. Pode-se considerar, a partir de Is 43.14-21, a relevância do tema da esperança para a caminhada do povo de Deus.

Palavras-chave: Esperança. Dêutero-Isaías. Exílio. Profecia.

ABSTRACT

This thesis is developed based on the following object of research: “Hope as a rereading of the ancient traditions in the perspective of recovering the faith in Jahveh in the prophecy of Deutero-Isaiah, with emphasis on Isaiah 43:14-21”. The following guiding question emerges from this object: “How, based on the raising up of ancient traditions, was the faith in Jahveh re-elaborated within the perspective of the return to the Promised Land in the prophecy of Deutero-Isaiah?”. To answer the proposed question the thesis is organized in three chapters. In the first chapter a panorama of the history of Mesopotamia and the main empires which originated there is presented highlighting the Neo-Babylonian period. The relations of the central power which was Babylon and the military and political influences which were exerted in the region of Palestine are observed. In the next moment, we deal more closely with the catastrophe of 597 b.C. , with the deportations to Babylon. The impacts in the religious field as well as in society are observed. The quest is to verify how prophecy was articulated in this period, which were their forms of expression and what was their importance for the formation of Jewish theology in the exilic period. A special emphasis will be given to the prophet Isaiah who was active during the Exile, and was called, because of the hypothesis from biblical research, Deutero-Isaiah. The results of the research on the authorship of this writing, the context in which this prophecy arose, the structure and the message of the prophet are presented. In the second chapter, the pericope of Is 43:14-21 is dealt with in an exegetical way. This text is characterized by the announcement of the “new”. The ancient traditions of the people are brought to the minds of the exiled with the goal of restoring the faith in Jahveh. The exegesis follows the common steps of the historical-critical method and seeks to be a support for understanding the theme of hope. Various materials are consulted such as dictionaries, biblical commentaries, introductions and theologies of the Old Testament. The exegesis presents the main results of the current research. In the third chapter, hope, as a fundamental theme in Deutero-Isaiah, is worked on based on Walter Brueggemann’s comprehension. Hope arises when something oppressive is overcome. In the prophecy of Deutero-Isaiah important elements are found on the theme of hope. The forgiveness granted by Jahveh makes it possible for the past to not become determinant in the present. Deutero-Isaiah announces forgiveness and something new begins for the exiled. Utilizing poetic rhetoric, the prophet announces hope as a way of subversion and of overcoming the dominating empire. The discourse about hope does not fit into the scientific logic, therefore the need for being lyrical and spontaneous. This theme is relevant for the contexts in which the great empires determine reality, co-opting the possibility of a future. Hope emerges as a restorer and Jahveh as a true King. It is shown that the empires are temporary and that Jahveh is on the side of the marginalized and the oppressed. One can consider, based on Is 43:14-21, the relevance of the theme of hope for the journey of the people of God.

Keywords: Hope. Deutero-Isaiah. Exile. Prophecy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 Babilônia: o grande e poderoso império	17
1.1 O Império Babilônico.....	17
1.1.1 <i>Entre os rios da Babilônia</i>	17
1.1.2 <i>O contexto do período Neobabilônico (626 a.C. a 539 a.C)</i>	18
1.1.3 <i>A figura de Nabucodonosor</i>	19
1.1.4 <i>As divindades babilônicas</i>	21
1.1.5 <i>A terrível invasão</i>	22
1.1.6 <i>O Exílio: o início</i>	25
1.1.7 <i>A profecia no Período Exílico</i>	29
1.1.8 <i>As dinâmicas das tradições</i>	34
1.2 A questão do Dêutero-Isaías	35
1.2.1 <i>Histórico da pesquisa sobre o Dêutero-Isaías e aspectos da estrutura</i>	35
1.2.2 <i>O autor do Dêutero-Isaías</i>	39
1.2.3 <i>A mensagem isaiana</i>	40
2 “Não vos lembreis das coisas do princípio e coisas antigas não vós dareis mais atenção” (v.18): Análise exegética de Isaías 43.14-21	43
2.1 Texto Massorético da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).....	43
2.2.1 <i>Tradução</i>	44
2.2.2 <i>Análise do Aparato Crítico da BHS</i>	45
2.2.3 <i>Quadro comparativo de versões</i>	47
2.2 Estudo da Forma: o jeito de ser do texto, seu rosto	50
2.3 O lugar em que estão os pés do texto, seu berço.....	53
2.4 Contexto Histórico: o panorama político e religiosos do Exílio Babilônico.....	54
2.4.1 <i>Panorama Internacional</i>	54
2.4.2 <i>Panorama Nacional</i>	55
2.4.3 <i>As décadas do Exílio Babilônico</i>	56
2.4.4 <i>Os exilados</i>	57
2.4.5 <i>Localização (Sitz in Leben)</i>	58
2.5 O coração do texto: a Palavra	59
2.5.1 <i>Versículos 14-15: o retorno do verdadeiro Rei de Israel</i>	60
2.5.2 <i>Versículos 16-17: o poder das antigas memórias</i>	64

2.5.3 <i>Versículos 18-19a: o “novo” de Javé.....</i>	68
2.5.4 <i>Versículos 19b-21: o novo caminho pelo deserto.....</i>	72
2.6 A esperança: os olhos que avistam o horizonte.....	77
3 Pelo poder da memória: Chamados à esperança.....	79
3.1 A profecia como alternativa à realidade.....	79
3.1.1 <i>O futuro e consciência do rei.....</i>	79
3.1.2 <i>Símbolos e a profecia.....</i>	86
3.1.3 <i>Uma nova realidade possível.....</i>	91
3.2 Esperança e História.....	92
3.2.1 <i>A “nova” palavra no Exílio.....</i>	92
3.2.2 <i>O sofrimento que produz esperança.....</i>	97
3.3 A imaginação profético-poética.....	103
3.3.1 <i>A esperança como uma confissão.....</i>	103
3.3.2 <i>A fé em Javé reelaborada.....</i>	106
CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS.....	113

INTRODUÇÃO

Não é incomum ver-se nos jornais, televisão, internet ou ouvir-se nos rádios o horóscopo. Ou quando se está caminhando pelas ruas e pessoas pedem para ler nossas mãos, na esperança de ver um futuro promissor. Alguns permanecem céticos, outros já se deixam levar pela curiosidade do que irão dizer sobre o futuro. Muitas pessoas procuram saber sobre o futuro. É um tema que instiga, fascina e leva a muitas especulações. E não deixa de ser curioso. Nos tempos bíblicos, principalmente no Exílio Babilônico, não era diferente. As pessoas queriam saber o futuro. Para suprir essas necessidades, muitos buscavam os profetas e adivinhadores.

O Exílio babilônico foi o contexto em que a profecia do Dêutero-Isaías ocorreu. A esperança do povo exilado no Deus que liberta, tanto em termos políticos quanto na questão de salvação, é um dos grandes anúncios do Dêutero-Isaías. A esperança não acabou, pelo contrário, ela tornou-se a força que restaurou a dignidade e, ao mesmo tempo, conseguiu-se relacionar este poder transformador como advindo de Javé. A esperança está em Javé.

O povo de Israel passou por grandes façanhas em sua história, sempre em um vínculo inseparável com Javé por meio da Aliança. Nos eventos exílicos, os judeus estavam dispersos entre os babilônicos, viviam em meio a um ambiente cultural e religioso diferente. Neste sentido, Croatto afirma:

Com tanto tempo no exílio, este “Israel” sem identidade, fragmentado em grupos dispersos entre as nações e submersos em outras culturas, ia recebendo constantemente o impacto da “presença” de outros deuses. Como consequência, a imagem daquele Javé das antiguidades salvíficas ia sendo apagada nas mentes das novas gerações.¹

O pensar sobre Javé foi reformulado, com a finalidade de que ocorresse uma tomada de consciência da situação teológica e política que estavam inseridos. Reconhecendo a ação de Deus na condução da história.

Certamente a volta do exílio foi bem menos espetacular do que a descrição que o profeta Isaías fez. Porém, a volta tornou-se uma realidade histórica. Compreender os pilares que sustentam a fé de Israel e os moldes que esta fé tomou durante o exílio, é importante para o estudo da teologia do Antigo Testamento. Hahn afirma que: “Ao ler Isaías 40–50, uma das

¹ CROATTO, José Severino. O Dêutero-Isaías: profeta da utopia. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Vol./No. 24. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 38-43 à 39.

suas ideias centrais que se evidencia é exatamente esta: animar quem está sem forças para caminhar”.²

A presente dissertação está dividida metodologicamente em três capítulos. O capítulo um, buscar-se-á fazer um panorama da pesquisa sobre o Exílio e sobre o Dêutero-Isaías. Na primeira parte, apresenta-se o império babilônico, as terras “entre os rios” (Sl 137.1). A ênfase será posta no período neobabilônico, o qual marcou profundamente a história do judaísmo com as deportações de 597 e 587 a. C.. Buscar-se-á compreender o panorama da cosmovisão babilônica e as formas de alienação que isto causou. Em seguida, aponta-se alguns dados históricos sobre as terríveis invasões feitas pelo exército babilônico e como a política agiu naquela época e contexto. Na segunda parte, a visão do macro será começará a se restringir: Primeiramente, será proporcionado um panorama da profecia nos tempos exílicos e, posteriormente, o foco estará no profeta Isaías.

O capítulo dois, consiste em uma exegese. O principal texto a ser analisado será Is 43.14-21. Nesta passagem encontram-se importantes elementos de antigas tradições que foram interpretadas em termos de *esperança*. O pensar sobre Javé foi reformulado, com a finalidade de que ocorresse uma tomada de consciência da situação teológica e política que estavam inseridos. Reconhecendo a ação de Deus na condução da história.

O capítulo três tratará do tema da esperança. Em um primeiro momento, buscar-se-á compreender o papel da memória do povo frente à consciência do império. Quais os símbolos que o judaísmo resgatou e como os articulou na perspectiva de uma nova realidade possível. Posteriormente, analisar-se-á as implicações entre a *esperança* e a *história*. Na última parte, encontra-se a discussão do tema da esperança como uma confissão de libertação e volta para casa.

As análises históricas e exegéticas, buscaram estar em sintonia com a pesquisa em nível nacional e internacional. Buscou-se aporte nas áreas da Bíblia e Arqueologia para auxiliar na melhor compreensão do tema. Ambas, Bíblia e Arqueologia, são parceiras nas descobertas e entendimentos das Sagradas Escrituras. A presente pesquisa surgiu a partir da curiosidade do autor. Certamente o tema da esperança é muito mais amplo do que o apresentado aqui. Posteriormente, um aprofundamento será feito nos estudos do doutorado.

² HAHN, Noli Bernardo. Vozes proféticas em Dêutero-Isaías: a recriação da identidade de um povo. In: *Estudos Bíblicos*. v. 3. n. 103. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 33.

1 Babilônia: o grande e poderoso império

O grande império babilônico é, historicamente, conhecido pelos seus grandes imperadores e pelas grandes conquistas. Em certos momentos, foram os dominadores do Antigo Oriente, influenciaram a cultura e os modos de vida, política e religião. Foi neste contexto que a profecia atuou com muita energia, chamando o povo de volta para os caminhos de Javé, o judaísmo desenvolveu suas principais bases de fé e onde a esperança “germinou” entre os exilados.

1.1 O Império Babilônico

A concepção de “império” ocupa um grande papel na compreensão da história. O império carrega em si a ideia negativa de poder absoluto. Desde os primórdios a humanidade busca constantemente por poder. O judaísmo³ enfrentou o Exílio⁴ como uma consequência do exercício do poder do império babilônico e da desobediência a Javé. Assim, uma análise da história e das figuras que se destacaram, faz-se necessário.

1.1.1 Entre os rios da Babilônia

Mesopotâmia é uma palavra que deriva do grego e significa “entre rios”. Neste “berço” ocorreram os fatos relativos ao Exílio babilônico. Não se encontra no Antigo Testamento um relato contínuo do período do Exílio na Babilônia. Há vestígios que ajudam a completar os espaços vagos. Os resquícios arqueológicos e documentais auxiliam na reconstrução teórica da sociedade babilônica. Importante é ressaltar que a compreensão destes paradigmas sociais auxilia na reconstrução do contexto em que os exilados viveram. Gerstenberger enfatiza que para o surgimento de uma religião, além da necessidade da experiência com o divino, é necessário que haja condições sociais aceitáveis.⁵ O Exílio, como tal, tem contexto definido, sua análise abre diversas possibilidades que auxiliam no panorama da situação dos exilados.

³ *Judaísmo* ver: KWASNIEWSKI, Guershon. Judaísmo. In.: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo, SP: ASTE, 2008. p. 551-4.

⁴ *Exílio* ver: BRUEGGEMANN, Walter. *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2002. p. 69-72.

⁵ GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST; CEBI, 2007. p. 148.

A terra entre os rios da Babilônia foi cenário de eventos épicos. Wiseman afirma que, o território da Babilônia está localizado no atual Iraque, terra cortada pelos rios Tigre e Eufrates. A pré-história da Babilônia inicia-se em, aproximadamente, 4000 a. C. com a cultura Ubaide. Depois, tem-se o período dinástico antigo de cerca de 2800-2500 a. C., marcado pelo surgimento de reis e construção de cidades. Entre os anos de 2371-2191 a. C. surgem os acadianos, formando uma dinastia. Após, tem-se o período da terceira dinastia de Ur (2113-2006 a. C.). Entre 1894-1595 a. C. o território estava sob domínio dos amorreus. Posteriormente, entre 1595-1174 a. C., os cassitas dominavam, vindos do Norte. Nos séculos seguintes, a Babilônia passou por um enfraquecimento. Eis que entre 626-539 a. C. ocorreu o período neobabilônico, com os caldeus.⁶ É neste último período descrito que o enfoque será colocado.

Os caldeus foram responsáveis pelo sucesso do segundo império babilônico. Chefiados por Nabopolassar, eles avançaram sobre a cidade de Nínive e derrotaram os assírios. Nabopolassar virou o rei da Neobabilônia e foi sucedido por seu filho. Nabucodonosor II (604-562 a.C.), o maior conquistador que o império já viu. Ele subjugou os fenícios e conquistou Jerusalém (em 16 de março de 597 a.C.), provocando grande êxodo de judeus e a destruição do templo de Salomão.⁷

1.1.2 O contexto do período Neobabilônico (626 a.C. a 539 a.C)

O período neobabilônico foi marcado por uma reviravolta no cenário internacional do poder. A primeira metade do 7º século a. C. foi o cenário do apogeu do poder assírio, com seus terríveis exércitos. A primeira reação veio do Egito. Com suas milenares tradições, obtiveram a autonomia ao enfrentar os assírios. De modo semelhante, os babilônios começaram a requerer a sua autonomia. Egípcios e babilônios se uniram e em 612 a. C. destruíram a última capital assíria, Nínive. Em seguida, iniciou-se o conflito entre egípcios e babilônios pelo domínio do cenário internacional.⁸

Na compreensão de Arnold, pode-se delinear muitos elementos do império neobabilônico. A ascensão de Nabopolassar, com a consequente derrota dos assírios, a sucessão

⁶ WISEMAN, D. J.. Terra de Babilônia. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. 2. ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 1995. p. 182-191 à 182-5.

⁷ LIMA, Cláudia de Castro. Babilônia a morada dos deuses: capital do maior império oriental da Antiguidade, berço das leis, da astronomia e da escrita, a cidade era o principal polo cultural de sua época.' A vida dos babilônios era uma festa--e até isso era levado a sério. In: *Aventuras na História*. Cengage Learning, 2009. p. 28-35 à 32.

⁸ 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. 16-7.

de Nabucodonosor, com seu grandioso império, está documentada na *Série de Crônicas Babilônicas* e em outros documentos.⁹ Tais elementos históricos auxiliam na compreensão da formação política da Babilônia.

Arnold esboçou alguns marcos dos aspectos do império babilônico, partindo do ponto de vista sociológico e ideológico. Baseando-se principalmente nos materiais dos reinados de Nabopolassar (625-605 a. C.) e Nabucodonosor II (604-562 a. C.). Tendo em vista que neste período o império chegou ao auge de suas incursões militares, construções e literatura. O império assírio colaborou com a unificação de grupos tribais no sul da Babilônia. Bit-Amukani e Bit-Yakin eram duas grandes tribos do povo Caldeu que mais sofreram com a opressão assíria. Estas tribos se uniram, formando uma coalisão anti-assíria que, por sua vez, almejava a independência. Com esta coalisão, houve um rápido crescimento e a necessidade de um poder central.¹⁰

Para Parrot, o império babilônico se desenvolveu a partir de um evento específico, assim afirma: “O evento decisivo para a hegemonia Neobabilônica foi a destruição do poder da Assíria” (tradução nossa).¹¹ O enfoque do poder público do período neobabilônico concentrou-se na construção de obras públicas, como palácios, fortificações, estradas e templos. A motivação concentrava-se na unificação administrativa e religiosa da Babilônia. Sob Nabopolassar, estabeleceu-se o governo central, a partir de um pequeno palácio. Mas foi sob a liderança de Nabucodonosor que a história militar tomou um rumo especial.¹² A Babilônia foi uma potência que tomou o cenário internacional de uma forma rápida, por meio da união de tribos, como forma de protesto aos abusos assírios, trazendo grandes mudanças na sociedade.

1.1.3 A figura de Nabucodonosor

Nabucodonosor ficou conhecido na história por ser um grande estrategista militar, mas do mesmo modo, é lembrado como um grande construtor. Tinha o ambicioso projeto de devolver a Babilônia sua magnificência e transformá-la na capital do mundo conhecido. Glória

⁹ ARNOLD, Bill T.. What has Nebuchadnezzar to do with David? On the Neo-Babylonian Period and Early Israel. In: CHAVALAS, Mark W.; YOUNGER, K. Lawson (Orgs.). *Mesopotamia and the Bible: comparative explorations*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002. p. 330-355 à 339.

¹⁰ ARNOLD, 2002. p. 330-55 à 331-2

¹¹ PARROT, André. *Babylon and the Old Testament*. New York: Philosophical Library, 1958. p. 81. “*The decisive event for the Neo-Babylonian hegemony was the destruction of the Assyrian power*”.

¹² ARNOLD, 2002. p. 330-355 à 340.

e poder, estavam simbolicamente representados nesta cidade.¹³ Havia grandiosas construções as quais Newsome descreveu, atestando que Nabucodonosor investiu muitos fundos na construção de um palácio para si. Esta suntuosa residência era cercada por imensos jardins, os quais eram conhecidos por “*Jardins Suspensos*”, uma das sete maravilhas do mundo antigo.¹⁴ Steinmann colabora do ponto de vista arqueológico ao afirmar que:

As escavações alemãs de Kaldewey (sic), realizadas de 1899 a 1917, no sítio da antiga cidade, dão uma idéia bastante justa de sua extensão e de sua beleza. A maioria dos monumentos descobertos foram construídos ou pelo menos restaurados por Nabucodonosor se não por seu pai Nabopolassar ou Nabonide, seu sucessor.¹⁵

No lado norte da cidade, encontrava-se o Portão de Ishtar. A construção era composta de uma fachada, por duas torres, uma câmara no interior, a qual estende-se por todo o portão. Estima-se que estava adornado com cerca de 575 dragões, por 120 leões e por touros dispostos em treze linhas. A cor que prevalecia era o azul, os animais eram na cor castanha. O leão era associado a deusa Ishtar, o dragão com o deus Marduk e o touro com Hadad, deus do trovão. Todo este feito foi obra de Nabucodonosor.¹⁶ Tal imperador investiu grandes fundos nas suas construções “paradisíacas”. A beleza de sua capital era conhecida para além das fronteiras da Mesopotâmia. Em termos modestos, a suntuosidade pode ser descrita com as palavras de Steinmann:

O Eufrates atravessava a cidade do norte ao sul. À margem esquerda, encontravam-se os palácios e os templos, cercados com o bairro residencial, por dupla muralha, numa extensão de oito quilômetros. O muro interno tinha cerca de oito metros de espessura. O muro externo de tijolos cozidos situava-se, mais ou menos, a treze metros do primeiro e tinha igualmente oito metros de espessura. Entre os dois muros passava uma rua situada num plano elevado, onde carros podiam circular. A fortificação era duplicada, na parte externa, por um canal do Eufrates. Para além desse recinto, encontrava-se outro, de dezoito quilômetros de perímetro, que englobava entre as muralhas, os terrenos vagos destinados a abrigar os refugiados em caso de guerra e que protegia, ao norte o palácio de Nabucodonosor.¹⁷

As conquistas militares de Nabucodonosor são dignas de nota. Para Arnold, a história retrata Nabucodonosor como um grande líder militar. A estabilidade da economia e da política

¹³ STEINMANN, J. *O livro da consolação de Israel: e os profetas da volta do exílio*. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 14.

¹⁴ NEWSOME, James D. *By the waters of Babylon: an introduction to the history and theology of the exile*. Atlanta: John Knox Press, 1979. p. 26.

¹⁵ STEINMANN, 1976. p. 14.

¹⁶ PARROT, 1958. p. 30-2.

¹⁷ STEINMANN, 1976. p. 14.

provinham de suas campanhas militares, as quais possibilitavam a obtenção de fundos para as grandiosas construções.¹⁸

1.1.4 As divindades babilônicas

Em uma época de confrontos, sejam eles políticos, culturais ou, até mesmo, ideológicos, elementos do passado são trazidos à discussão: a cósmica guerra entre os deuses. Na história do judaísmo não foi diferente, durante o período exílico a temática deste confronto entre os deuses foi importante para as compreensões teológicas que de lá surgiram. Gerstenberger afirma que: “A fixação na fé em Javé [...] não ocorreu sem conflito com outros níveis da fé”.¹⁹ No contexto do Exílio, tem-se o grande conflito entre Marduk e Javé. Ao que tudo indica, Marduk teria sido um deus de origem suméria, o qual era conhecido pelo nome de Amar-Utuk.²⁰

O clero babilônico moldou e tornou Marduk o centro da celebração e do panteão. Gradativamente, Marduk foi sendo o centro e novas atribuições foram incorporadas a ele. Destaca-se que o papel do clero foi fundamental para a chegada de Marduk ao centro do panteão. Cítam-se contradições com esta “opção” por Marduk, visto que muitos outros deuses tinham o atributo de “rei” ou “pai dos deuses”. Deste modo, o pensamento babilônico evoluía cunhando novas verdades, mas não descartavam as antigas concepções que, por sua vez, caíam em descrédito.²¹

A narrativa sobre Marduk é uma espécie de saga. Primeiro, conquista o trono de seu pai Bel e é coberto de sabedoria. Em um segundo momento, Marduk afasta o deus Nabu para a cidade de Bosippa. Os problemas familiares parecem ser comuns entre os deuses do panteão babilônico. Havia a deusa Tiamat (deusa-dragão) que, com seu parceiro Apsu, deu à luz a vários outros deuses que o importunavam a Marduk. A solução deste problema foi o assassinato de todos. Marduk, em sua saga, torna-se herói. O poema acádico *Enuma Elish* o descreve como aquele que fora encarregado pelos outros deuses para lutar contra o monstro do caos. A recompensa seria a soberania sob os demais deuses.²²

¹⁸ ARNOLD, 2002. p. 330-355 à 340.

¹⁹ GERSTENBERGER, 2007. p. 263.

²⁰ ACQUAROLI, Armando R. C.. Marduk x Yhwh: duelo de gigantes. In: DIETRICH, Luiz José; LORASCHI, Celso (Orgs.). *Idolatria: a questão é ter ou não ter imagens?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 375-82 à 375-6.

²¹ CONTENYAU, Georges. *A civilização de Assur e Babilônia*. v. 4. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1979. p. 122-5.

²² ACQUAROLI, 2015. p. 375-82 à 376.

O deus Nabu, que primordialmente era o pai dos deuses, ao ser afastado, tornou-se um deus agrário. Os demais deuses foram igualmente convocados a deixar os seus santuários para participar do cortejo aos deuses. Ninurta (deus responsável pelas batalhas), Sin (o deus-lua), Anu (no período arcaico, era o rei dos deuses), Shamash (o sol, deus da justiça), Ea (assistirá a glória de seu filho), Enlil (por um período era designado como rei dos deuses), todo o panteão era convocado a participar da festa na qual se reconheceu o triunfo de Marduk, como rei e senhor.²³ A cosmovisão babilônica era ampla e hierárquica. As opiniões dos sacerdotes sobre a divindade eram levadas em consideração na formação da teologia babilônica, isto mostra que a revelação por parte da divindade não era o conteúdo principal.

A fé em Marduk ocorria de modo sincrético. O mito estava em contínuo desenvolvimento e havia a assimilação de atributos de deuses das redondezas. Como resultado, Marduk tornou-se o mais poderoso deus do panteão babilônico, uma vez que assumia os poderes dos deuses circunvizinhos. Com a expansão do império, o domínio de Marduk chegou até a disputada região da Palestina, local em que a fé em Javé estava em crescimento.²⁴ Neste contexto religioso ocorreu a crise da deportação.

1.1.5 A terrível invasão

Um projeto de império requer grandes fundos financeiros para manter a luxuosa corte, os palácios, os templos, o exército, etc.. A ascensão de grandes impérios ocorre por meios militares e políticos. A classe menos favorecida da sociedade acaba sustentando os seus governantes. Observa-se uma sociedade estruturada de forma hierárquica e com o poder centralizado. Impérios contrastantes lutavam pelo domínio do mundo conhecido. As terras de Israel, geograficamente, estavam localizadas entre dois grandes impérios. Ao Sul, estava o Egito com as suas milenares tradições. Ao Norte, encontrava-se a emergente Babilônia.

O império assírio havia se expandido rapidamente, por meio de um eficiente sistema de governo e era uma poderosa máquina militar. A soma destes fatores elencados, possibilitou uma grande organização do país. Havia a prática da deportação para lugares distantes, construção e restauração de cidades e a repopulação das mesmas com assírios. Além disso, ainda desenvolveram um complexo sistema de transporte, construíram diversas guarnições militares para aplacar revoltas internas e enfrentar ameaças externas. Houve a subjugação de

²³ CONTENYAU, 1979. p. 126.

²⁴ ACQUAROLI, 2015. p. 375-82 à 376.

reis locais, transformando-os em vassalos e obrigando uma reorganização do território em forma de províncias. Além da força bruta, o poder da Assíria era externado por meio da cobrança de altos tributos, a entrega da produção e com o trabalho.²⁵

O Egito havia sido governado, entre 664-525 a. C., pela dinastia de Saís, considerada a última dinastia antes do período helenístico. Os faraós de Saís não deixaram muitos monumentos e as fontes literárias são poucas. Somente de autores de escrita grega, como Heródoto e Flávio Josefo. A vassalagem com a Assíria durou até aproximadamente 655 a. C., quando o primeiro faraó da 26ª dinastia, Psamético I (664-610) conseguiu reunificar o império, por meio de uma volta aos métodos políticos-estruturais do Reino Antigo. Neco II (610-595) foi o sucessor do trono, continuando com a política de seu pai. A região siro-palestinense esteve sob os domínios egípcios. Em 605 a. C., Nabucodonosor, então príncipe herdeiro do trono babilônico, venceu os egípcios nas proximidades de Carquemis.²⁶

O império neobabilônico assumiu grandes territórios deixados como herança pela Assíria. Assim, sob a dinastia dos Caldeus, o Oriente próximo mudou de “face”. A Babilônia foi uma potência que, com sua organização, subjugou os demais estados que estavam emergindo. Deve-se destacar as grandes influências no âmbito cultural que este grandioso império propagou durante seu período de existência. A exuberante cidade da Babilônia tornou-se a representação simbólica deste centro produtor e propagador de cultura.²⁷ Brueggemann lembra que, apesar da Babilônia ter se tornado uma potência, o Egito sempre esteve nos seus horizontes e em suas preocupações.²⁸ De modo semelhante, Schwantes afirma: “Os babilônios alcançaram impor-se. Conseguiram fazê-lo na Palestina. Mas jamais puderam conquistar o Egito. Este permaneceu autônomo. Permaneceu como contínua ameaça no horizonte”.²⁹

A formação do povo neobabilônico surgiu a partir dos grupos denominados de Caldeus, cuja presença pode ser atestada desde o séc. 9 a. C.. Nabopolassar, ao assumir o poder, não obteve muitos êxitos militares, porém a sua habilidade foi a diplomacia. Na organização interna, seguindo os modelos assírios de administração, estruturou de maneira sólida o império. Nos últimos anos de vida de Nabopolassar, o príncipe herdeiro Nabucodonosor assumia eventualmente a chefia do exército. Nabopolassar ficou conhecido na história como um grande

²⁵ HAYES; MILLER, 1977. p. 435-6.

²⁶ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 4. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2006. p. 410-11.

²⁷ DONNER, 2006. p. 410.

²⁸ BRUEGGEMANN, Walter. *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002. p. 59.

²⁹ SCHWANTES, 2009. p. 17.

construtor, dedicando-se a construção de templos para as principais divindades babilônicas como Marduk e Shamash, da mesma forma dedicou-se a edificação da cidade da Babilônia.³⁰

Os conflitos foram constantes, porém “Nabucodonosor II (605-562) também foi aquele que terminou com o domínio passageiro do faraó Neco no corredor siro-palestinese”.³¹ A luta entre a Babilônia e o Egito pelas terras da sírio-palestina se prolongou por muito tempo. Judá se submeteu ao poder babilônico entre 605-601 a. C., durante as campanhas militares de Nabucodonosor na sírio-palestina, cobravam-se tributos dos reis locais. Os tributos eram muito altos, o que provocava insatisfação e dificuldades para os reis vassalos das províncias, em especial os de Judá.³² Os últimos tempos, antes das deportações, foram marcados pela violência e pela cobrança de altos impostos. Fatores estes que tiveram impacto negativo na classe de agricultores, pois estes tinham que manter os reis vassalos.

A história vai sendo conduzida para um período de maior conflito para o povo de Israel. Depois da batalha de Carquemis em 605 a. C. contra os egípcios (2 Rs 24.7), as campanhas militares de Nabucodonosor não passaram de “passeios” pela Síria, não havendo resistências.³³ Gunneweg observa que: “Judá, como outros pequenos Estados, precisava pagar tributos, como fizera antigamente ao Egito e à Assíria. O livro de Reis (2 Rs 23.36-24.7) não faz um relato nada favorável a respeito do rei Jeoaquim (608/07-598/97)”. O cenário na Palestina é de extremo terror pois “se diz que ele derramou muito sangue inocente, porém sem muitos detalhes”.³⁴

Jeoquim foi colocado no poder pelos egípcios. Seu nome era Eliaquim, sendo renomeado de Jeoaquim, fato que mostrou a sua lealdade ao Egito. Devido aos altos tributos ao povo da terra, os camponeses o consideravam como um inimigo. A violência era o caminho para estabelecer seu poder. Os egípcios não puderam manter Jeoaquim por muito tempo no trono como vassalo. A conjuntura internacional se pusera novamente em movimento, os babilônicos marcharam em direção da Palestina e os egípcios retrocederam para as terras junto ao Nilo. Este retrocesso dos egípcios fez com que Jeoaquim mudasse de lado, passando a ser vassalo dos babilônios.³⁵

Jeoquim somente foi vassalo por três anos do império babilônico, cf. 2 Rs 24.1. Após este tempo, Jeoaquim iniciou o rompimento com a Babilônia. Os egípcios seriam os principais

³⁰ DONNER, 2006. p. 413.

³¹ DONNER, 2006. p. 413.

³² HAYES; MILLER, 1977. p. 470.

³³ DONNER, 2006. p. 414.

³⁴ GUNNEWEG, Antonius H. J.. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005. p. 199.

³⁵ SCHWANTES, 2009. p. 20.

motivadores deste rompimento. Os egípcios fizeram insinuações de que não haviam desistido do controle da sírio-palestina e prometeram apoio militar. Esta desobediência de Jeoaquim pode ser datada entre 603-2 a. C., não há registros de Judá ter sofrido punição. A falta de uma “exemplar” punição, denotou algo interessante: os babilônios necessitavam de tempo para comandar os novos territórios que conquistavam. Outra hipótese: em 601-0 a. C., os babilônios fizeram uma incursão militar contra os egípcios. O Egito, sob a liderança do faraó Neco II, havia avançado até o sul da Palestina. Lá os egípcios enfrentaram os babilônios. Nabucodonosor falhou nesta campanha militar, Jeoaquim deve ter percebido uma fraqueza do império babilônico e declinado do papel de vassalo.³⁶ A política na Palestina estava novamente próxima a uma mudança e os efeitos vieram posteriormente.

Schwantes faz uma leitura mais direcionada para as relações antropológicas deste caso de insubordinação de Jeoaquim. Para o autor, Jeoaquim declarou-se *independente* por ter sofrido pressão do “povo da terra”. A política passou por idas e vindas, assim o rei Jeoaquim morreu em 598 a. C..³⁷ A rebelião de Jeoaquim não foi esquecida por Nabucodonosor, ele enviou tropas que estavam em Moabe, Amom e Edom contra Judá cf. 2 Rs 24.2. Nabucodonosor já estava no sétimo ano de seu governo (598/7 a. C.) quando iniciou uma marcha contra Judá. Encontram-se relatos nas *Crônicas Babilônicas* sobre esta ação de Nabucodonosor. A cidade de Jerusalém caiu nas “garras” da Babilônia em março de 597 a. C..³⁸

Após a morte de Jeoaquim em 598 a. C. e a chegada das tropas babilônicas, um novo herdeiro subiu ao trono de Judá. Entrou-se em uma nova e terrível fase na história do povo de Israel. A queda de Judá e as deportações marcaram profundamente a memória do judaísmo. Há a necessidade de se compreender este momento histórico que servirá como pano de fundo para a profecia.

1.1.6 O Exílio: o início

O terrível tempo das deportações havia chegado para os moradores da Judeia. Na história da humanidade houveram muitas formas de exílio. As deportações eram e são atos agressivos. Enquanto os poderosos dominarem o mundo, há o risco do sofrimento e da perda. No caso de Israel, toda sua história é perpassada a partir desta perspectiva do Exílio. Algumas

³⁶ DONNER, 2006. p. 423.

³⁷ SCHWANTES, 2009. p. 21.

³⁸ HAYES; MILLER, 1977. p. 470-1.

linhas mestras podem ser traçadas para elucidar este período. Este tempo, de desespero e perda, fez Israel sentir a esperança. Uma abordagem dos principais eventos faz-se necessária.

Volta-se para a situação política de Israel, após a morte de Jeoaquim, assumiu o seu filho, chamado de Joaquim (ou Jeconias). As ações políticas contra a Babilônia continuaram.³⁹ As tropas babilônicas marcharam, invadiram o território e assim o “povo da Judéia se viu privado de seus dirigentes e de sua mão-de-obra especializada, por causa das deportações sucessivas”.⁴⁰

Joaquim (597 a. C.) continuou com uma política de resistência contra os babilônios, semelhante a que o seu pai vinha exercendo. Contudo, preferiu se render a Nabucodonosor e evitou a total destruição de Jerusalém e Judá (2 Rs 24.12). Joaquim obteve um tratamento especial no Exílio. Junto com Joaquim foram levados os membros da família real, nobres, chefes militares, e outras pessoas como artistas, sacerdotes e profetas foram exilados.⁴¹ Schwantes afirma que, além do rei com a sua corte, cerca de 10 mil pessoas foram exiladas.⁴²

Bright descreve a situação dos judeus como uma “calamidade” e que não deve ser menosprezada.⁴³ As principais mobilizações militares tinham como foco evitar a mobilização militar de Judá. Pode-se afirmar que o principal objetivo da deportação de 597 a. C. era a desmilitarização.⁴⁴ A Palestina era uma região estratégica para uma possível campanha militar egípcia contra a Babilônia. Desmilitarizar a área significava que a população local não teria condições de oferecer um suporte com suprimentos para as tropas que, eventualmente, poderiam tentar uma campanha.

Depois que Joaquim foi levado para o Exílio, muitas pessoas continuaram a reconhecê-lo como o legítimo rei (Ez 1.2). Segundo os estudos de C. C. Torrey, há uma nova hipótese a partir de escavações arqueológicas realizadas por R. Koldewey na Babilônia (1899-1917). Nos textos cuneiformes encontrados, Jeoaquim teria sido mantido junto à corte babilônica, que providenciava o seu sustento. Uma placa, destas quatro placas, data de 592/1 a. C. quando se encontravam sob o domínio de Nabucodonosor. Trata-se de litas de óleos e grãos destinados para diversos grupos (egípcios, lídios, gregos). Nesses documentos acadianos há a referência a

³⁹ SCHWANTES, 2009. p. 21.

⁴⁰ CAZELLES, Henri. *História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 198.

⁴¹ HAYES; MILLER, 1977. p. 471.

⁴² SCHWANTES, 2009. p. 21.

⁴³ BRIGHT, J.. *História de Israel*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978. p. 464.

⁴⁴ SCHWANTES, 2009. p. 21.

um grupo, denominados de “judeus”. A pessoa que recebia estes mantimentos era chamada de “Yaukin” = Joaquim, com seus cinco filhos com nomes judaicos e mais oito anônimos.⁴⁵

Newsome entende que é possível especular, mas isso não provaria que o adolescente Joaquim, que assumiu o trono de Davi, era capaz e convincente em sua política. Ele era jovem e necessitou tomar importantes decisões, sua rendição poderia ser entendida como covardia, porém este fato salvou a sua pátria de um terrível sofrimento que o exército babilônico iria afligir. É possível que, o jovem rei, tenha acolhido as opiniões de Jeremias e se submetido a Nabucodonosor. O Templo e o palácio eram repletos de ouro, prata e pedras preciosas, foram todos saqueados e levados para a Babilônia.⁴⁶

Após a invasão de Judá por Nabucodonosor e as deportações que se sucederam, o trono davídico ficara vago. Rapidamente, o grande rei da Babilônia empossou um tio de Joaquim, terceiro dos filhos de Josias, cujo nome era Matanias. Ao ser entronizado, seu nome foi mudado para Zedequias. Ao assumir o trono, muitos problemas vieram à tona. Zedequias não passava de uma criação do governo babilônico. Para suprir as necessidades que o cargo lhe impusera, Zedequias necessitaria de grande capacidade política e poder – quesitos que ele não possuía. A população de Jerusalém e de Judá não o reconheceram plenamente como legítimo rei. Tanto em Judá, como entre os exilados, Joaquim continuava a ser o rei e esperavam que este voltasse a reinar.⁴⁷

A agressividade com que a Babilônia era conhecida, certamente aterrorizou todos os moradores das redondezas de Jerusalém. As deportações trouxeram para estas pessoas simples, na sua maioria agricultores, um cenário turbulento. A política nacional de Israel havia sofrido uma grande perda com a deportação de Joaquim e a corte. Internacionalmente, Nabucodonosor influenciou a política de Judá, porém as consequências foram maiores na dimensão teológica. Os impactos do Exílio determinaram toda a história do judaísmo.

Klein, ao se referir ao Exílio como um catalisador do desastre, afirma que: “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”.⁴⁸ O impacto não se limitou à deportação da elite, as pessoas que ficaram na terra sofreram com perdas sociais e econômicas, além da perda de várias vidas. Dentro desta terrível situação que a população se

⁴⁵ YAMAUCHI, Edwin. The Eastern Jewish Diaspora under the Babylonians. In: CHAVALAS, Mark W.; YOUNGER, K. Lawson (Orgs.). *Mesopotamia and the Bible: comparative explorations*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002. p. 356-77 à 360-1.

⁴⁶ NEWSOME, 1979. p. 51.

⁴⁷ DONNER, 2006. p. 426-7.

⁴⁸ KLEIN, 2012. p. 16.

encontrava, pode-se afirmar que o “exílio babilônico é, pois, principalmente um exílio dos ‘cidadãos’ da capital”.⁴⁹

A Palestina não ficou vazia, muitos remanescentes lá permaneceram e construíram vida e literatura. Schwantes auxilia, ao fazer um panorama numérico da população. Para o autor, havia cerca de 15 mil judeus na Babilônia, um número representativo, significando aproximadamente 10% dos habitantes de Judá e Jerusalém antes de 597 a. C.. A maioria permaneceu na terra. Calcula-se que, em torno de 100 mil pessoas restaram. Estima-se que Jerusalém e em Judá, na época pré-exílica, suportavam até cerca de 200 mil pessoas. Muitas vidas foram perdidas nos conflitos, em especial em 587 a. C.. Os que permaneceram eram o “povo da terra”, em sua maioria agricultores que viviam nos arredores da cidade. Eram estes os habitantes das ruínas do estado de Judá.⁵⁰

Na percepção de Donner, há uma grande dificuldade de situar os principais pontos da história de Israel durante o período exílico. A população que permaneceu na Palestina, após as deportações era numerosa, mas tratava-se de camponeses. Estavam sem as suas lideranças cidadinas e não tinham aptidão naquele momento para ações políticas. Porém, a importância de Judá não deve ser menosprezada.⁵¹ A evolução dos fatos aponta para os exilados: apesar de seu número ter sido menor, sua importância teológica influenciou o judaísmo em muitos aspectos.

O número de judeus exilados na região da Mesopotâmia é desconhecido. Tem-se o conhecimento, por meio das fontes bíblicas e outras inscrições, de alguns dos lugares onde eles viveram. Cita-se em 2 Rs 17.6 e 18.11, nomes como: Halah, Habor, Gozã e a cidade dos medos. Tanto assírios quanto babilônios tinham a prática de assentar os exilados em áreas nas quais podiam trabalhar com construções e agricultura. O Salmo 137 menciona um possível local em que os exilados se encontravam: “*Às margens dos rios da Babilônia*”. É possível assumir que os judeus estavam concentrados perto dos canais de água, como o rio Habor. O maior grupo ficou na região sul, em uma localidade chamada Tel-abid nas margens do rio Khabur. Perto deste canal localizava-se a cidade de Nippur.⁵² Já para Cazelles, os “deportados foram estabelecidos pelas autoridades babilônicas em lugares abandonados, provavelmente em consequência das devastações assírias”.⁵³

⁴⁹ SCHWANTES, 2009. p. 24.

⁵⁰ SCHWANTES, 2009. p. 25-6.

⁵¹ DONNER, 2006. p. 433.

⁵² HAYES; MILLER, 1977. p. 482.

⁵³ CAZELLES, 1986. p. 202.

1.1.7 A profecia no Período Exílico

O período do Exílio foi marcado por grandes reflexões teológicas frente à nova cultura que os exilados estiveram sujeitos. A pressão de ter perdido a pátria, a estrutura social e o lugar sagrado de culto levaram os exilados a uma reflexão. Schwantes compreendeu que a maioria dos deportados pertenciam à classe dominante da sociedade, ou seja, o rei e a corte. Ficaram com a liberdade limitada, na condição de reféns.⁵⁴

Brueggemann propõem que o Exílio seja compreendido com a ajuda do termo “*metáfora*”, pois percebe que uma releitura do contexto se faz a partir da “realidade” na qual o indivíduo está inserido. Não se desconsidera o sofrimento e o substitui por uma *metáfora*, mas observa-se essa grande experiência a partir disso. A experiência do Exílio foi mais do que um deslocamento geográfico dos judeus. Esta experiência resultou em uma perda das estruturas confiáveis e de um mundo que fazia sentido. Os verdadeiros símbolos de fé foram zombados ou, até mesmo, destruídos. Antes de ser algo geográfico, o Exílio precisa ser visto a partir dos paradigmas moral, social e cultural.⁵⁵

Na visão de von Rad, a “novidade nesses profetas, do ponto de vista formal, é o alargamento da base da sua pregação, em comparação com os profetas mais antigos”.⁵⁶ Para Jeremias, ser o portador da Palavra de Deus era a tarefa primordial do profeta, não havendo distinção entre o anúncio ou o ato simbólico. A Palavra (*dabar*) era o campo da ação do profeta. Por meio da antiga fórmula “*assim disse Javé*”, era que os profetas legitimavam e se faziam reconhecer. A autoridade profética pairava sobre esta legitimidade, com a finalidade de distinção dos mais diversos grupos de adivinhadores e vidente que haviam no Antigo Oriente.⁵⁷

Há o momento da brusca ruptura da estrutura que regia a vida. Após a primeira deportação em 597 a. C., os exilados encontravam-se em um mundo novo e hostil. Buscaram preservar os seus costumes e crenças. Porém, em certo momento, houve a necessidade de enfrentar a realidade latente em que se encontravam. O confronto com o fato do Exílio tornou-se algo inegável e foi a situação com a qual os exilados deveriam conviver. Neste novo contexto foi que a profecia encontrou o seu lugar de atuação. Deste modo, Brueggemann formula:

⁵⁴ SCHWANTES, 2009. p. 23.

⁵⁵ BRUEGGEMANN, Walter. *Cadences of Home: Preaching among Exiles*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997. p. 1-2.

⁵⁶ RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. totalmente revisada. São Paulo, SP: ASTE, Targumim, 2006. p. 683.

⁵⁷ JEREMIAS, Jörg. A Autoridade dos Profetas no Antigo Testamento. In: *Profetismo: coletânea de estudos*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985. p. 181-202 à 183-4.

Israel precisa, de modo, intencional e honesto, confrontar sua verdadeira situação, rejeitar a negação, e resistir ao fingimento. O exílio é e será uma realidade. Agora esse é o lugar em que Israel existe, e Israel precisa aprender a praticar sua vida de fé no exílio.⁵⁸

No pensamento teológico de Brueggemann, transparece a ideia de que foi no Isaías do Exílio que a fé na Criação recebeu a sua maior elaboração. Ainda, o contexto que o profeta Isaías se encontrava tangia na dupla crise da fé de Israel: desamparo e dúvida em relação a Javé. O fator concreto consistia no poder que a Babilônia possuía, seja político ou militar. No imaginário o mais terrível era que, por trás da figura do rei, estava os verdadeiros legitimadores: os deuses babilônicos, ou seja, os garantidores do regime. Ao que tudo indica, esta legitimação do poder por parte dos deuses babilônicos denotaria a derrota de Javé.⁵⁹

Na compreensão de Klein, Javé havia se tornado o inimigo. Esta dimensão teológica, do horrível desastre que foi o Exílio, consistia em que as tropas babilônicas eram os instrumentos da destruição de Jerusalém, ou seja, era Javé quem estava por trás de toda a ação. O livro das Lamentações narra que Javé tornou-se um inimigo (2.5), e a dimensão é aumentada, ao considerar-se que isto tratava-se de um plano arquitetado em cumprimento a ameaça anterior anunciada.⁶⁰ O cenário teológico, no qual os exilados se encontravam, era desolador. Neste contexto a profecia foi gestada. Croatto define o profeta do final do Exílio da seguinte forma:

O profeta que fala ou escreve sua mensagem aos cativos da Babilônia fá-lo numa situação duplamente particular. Ele se dirige a um povo destroçado em sua integridade política e social (não é uma nação com suas instituições em vigência na sua própria terra), e que está no centro do poder político e religioso de um império de infinitos recursos, capaz de imobilizar qualquer intento de libertação.⁶¹

Brueggemann afirma que a profecia está relacionada com a mediação e o profeta é alguém que aparece com a reivindicação de anunciar a revelação de Deus. A profecia assume o seu ponto máximo quando as palavras proféticas são colecionadas e transmitidas de maneira escrita e após formam um corpo canônico. A mediação refere-se, portanto, a dois campos conceituais bem determinados: os indivíduos e o corpo literário.⁶²

⁵⁸ BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa*. Santo André, SP: Academia Cristã, São Paulo, SP: Paulus, 2014. p. 574.

⁵⁹ BRUEGGEMANN, 2014. p. 218-9.

⁶⁰ KLEIN, 2012. p. 31-2.

⁶¹ CROATTO, José Severino. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. v. II: 40-55: A libertação é possível. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 22.

⁶² BRUEGGEMANN, 2014. p. 805.

É singular assinalar que no período tardio da profecia, cada vez mais, foi-se intensificando o anonimato do profeta, é provável que o interesse se concentrava em outorgar autoridade ao escrito. Uma segunda concentração da profecia neste período, consistia no uso polêmico da própria profecia.⁶³ Destaca-se a função social e o anonimato que esta mensagem adquiriu. Assim, Moreira formula que a profecia é um sussurro de Deus:

Os oráculos proféticos, normalmente, são introduzidos com uma fórmula característica: “Assim disse Javé...” ou “Oráculo de Javé” (Jr 9,22-23). A expressão “ne’m YAHWEH”, em hebraico, geralmente traduzida por “oráculo de Javé” ou “Palavra de Javé”, significa “sussurro, cochicho de Deus no ouvido do profeta ou da profetisa”. Para entender um cochicho, um sussurro, é preciso fazer silêncio, prestar muita atenção, estar em sintonia, ter proximidade, ser amigo/o. Logo, Deus não falava claramente aos profetas, como nós, muitas vezes, pensamos. Deus fala hoje para – e em – nós do mesmo modo que falava aos profetas e às profetisas. Deus cochicha (sussurra) em nossos ouvidos, sempre a partir da realidade do polo enfraquecido, na trama complexa das relações e estruturas humanas.⁶⁴

A profecia durante o Exílio foi caracterizada por uma série de fatores: o povo estava desolado e sem esperança. A profecia, principalmente a do Dêutero-Isaías, foi marcada pela mensagem que se chocou com a falta de confiança do povo em Javé. O sussurro de Deus desestabiliza os sistemas de opressão e fortalece aquelas pessoas mais oprimidas da sociedade, neste caso, os exilados.

Para Brueggemann, o “Exílio foi caracterizado pelo despojo de tudo, exceto o discurso” (tradução nossa).⁶⁵ Esta compreensão apresentada, trata dos paradigmas fundamentais que sustentaram a fé da comunidade exílica: o discurso. Sem isto, certamente, teria ocorrido um completo esquecimento das tradições, uma inculturação e, conseqüentemente, uma idolatria dos deuses e da forma de vida babilônica – muitos caíram nesta “tentação” e permaneceram na Babilônia.

No Exílio falava-se a “língua materna” da fé, que era passada de mãe para filhos. Este foi o caminho para manter viva a identidade do povo. No antigo mundo, que havia sido destruído, os judeus possuíam o discurso como um grande tesouro, pois não derivava ou fora sancionado pelos responsáveis pelo Exílio. Era uma forma autêntica de expressão da fé. Do mesmo modo, era a derivação de antigos discursos para convencer a comunidade de fé e desafiar, com muita ousadia dos poetas, os quais se atreveram a expressar as queixas, lamentos,

⁶³ WILSON, Robert R.. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993. p. 264.

⁶⁴ MOREIRA, Gilvander Luís. A Bíblia respira profecia: “se calarem a voz dos profetas...”. In: *Horizonte Teológico*. v.11, n.21, jan. Belo Horizonte: O Lutador, 2012. p. 43-70 à p. 45.

⁶⁵ BRUEGGEMANN, 1997. p. 23. “*Exiles are characteristically stripped of all else except speech*”.

confianças, promessas e hinos. Essas foram, de fato, as formas pelas quais Israel expressava a sua “língua materna” entre os exilados.⁶⁶

No entendimento de Brueggemann, o Exílio teria sido o primeiro de todos e, acima de tudo, o lugar em que a prática do discurso de libertação não dependia receber legitimidade do contexto.⁶⁷ Foi o momento de um grande exercício de “liberdade de expressão” e, ao mesmo tempo, de desafio ao poder imperial que quebrou os paradigmas norteadores das expressões do poder babilônico.

Brueggemann entende que se aprende com os antecessores na fé sobre o contexto anterior, e, no atual momento, deve-se pensar no que *representa a catástrofe* e repensar, reconstruir, redesenhar os paradigmas de significado da vida. Estas palavras proféticas estão enraizadas nesta tradição de libertação, desafiadora e antecipatória. Surgindo o discurso, que pode afirmar sobre as “coisas novas”.⁶⁸

A compreensão da Palavra de Deus e a história é marcada, segundo Brueggemann, por dois fatores principais: 1. Os processos históricos são fechados e que a história sempre é “escrita pelos vencedores”, é a história oficial do Estado e daqueles que detêm a concentração do poder. Esta visão, a partir do poder, reflete-se nas pessoas que estão com suas visões cósmicas alienadas; 2. A visão religiosa afirma que a história está nas mãos dos deuses (ou Deus). A voz e a ação de Deus se manifestam por meio dos indivíduos, há a abdicação da responsabilidade humana. Tudo se torna manipulável e afirma-se que era “vontade de Deus”.⁶⁹

A profecia ou o ministério profético é muito antigo, profundo e ímpar. A profecia, seguramente, foi o modo mais perigoso utilizado pelo judaísmo para analisar o mundo imperial. A reivindicação judaica consistia que a história não era iniciada nos jogos de poder manipulativos ou na origem “natural”, mas sim nos milagres que constroem, que são celebrados e confessados pela fé.⁷⁰ A partir deste pensamento apresentado, pode-se formular que a atuação do ministério profético foi bem delimitada e as apropriações consistiam em uma nova visão de mundo, na qual a esperança era o grande norteador das relações humanas.

O anúncio sobre Javé e os sons que emergem destas profecias-poéticas, demandam atenção e chamam à uma revisão dos processos humanos. A Palavra de Deus é contra os ídolos, a idolatria e a ideologia que isso provoca. A santidade de Deus crítica e expõe, denunciando as

⁶⁶ BRUEGGEMANN, 1997. p. 23.

⁶⁷ BRUEGGEMANN, 1997. p. 23.

⁶⁸ BRUEGGEMANN, 1997. p. 23.

⁶⁹ BRUEGGEMANN, Walter. *Texts that linger words that explode: listening to prophetic voices*. Minneapolis, MN: Fortress, 2000. p. 35.

⁷⁰ BRUEGGEMANN, 2000. p. 35.

absolutizações, sejam elas de nação, raça ou sexo, etc.⁷¹ O anúncio profético é muito mais do que a denúncia, antes é a convocação para o diálogo afim de pensar uma *alternativa* para a realidade de opressão que se está inserido.

Segundo Brueggemann, Deus rejeita as formas de absolutizações do presente. Deus guia para o novo, para um futuro possível no qual o seu Reino será estabelecido. Este futuro foi anunciado pelos lábios dos profetas durante o presente que estava acontecendo desordenadamente.⁷² A Palavra de Deus, anunciada por meio dos profetas, desabsolutiza os sistemas que cooptam a realidade, atribuindo desta forma uma nova perspectiva de um futuro possível e alcançável.

Outra característica do discurso profético é expressar o sofrimento humano. O sofrimento está presente categoricamente na humanidade, é um processo histórico. Nas antigas narrativas proféticas encontra-se: Deus vê, Deus ouve, Deus conhece, Deus lembra e Deus intervém (Êx 2.23-25; 3.7-14). Os poderes presentes na modernidade não falam do sofrimento humano, antes usam este sofrimento como uma definição necessária para o desenvolver da história. A profecia buscava desmistificar o sofrimento e via que este era o principal fator que possibilitava a manipulação das massas pelo sistema político e econômico.⁷³

O sofrimento não pode ser legítimo, suportável e explicável. A dor é produto das relações sociais – e elas podem ser transformadas. A profecia tem como foco anunciar contra estas organizações que administram as relações sociais, que determinam a forma que a sociedade deve se organizar e que esmagam a realidade humana com o interesse da ordem, progresso e lucro.⁷⁴ Latente, nesta aproximação a profecia, está o foco sociológico e como as demandas por poder influenciam no sofrimento das classes humildades da sociedade. Por outro lado, fica claro que a presente realidade de opressão está contra o projeto do Reino de Deus, no qual a justiça será a grande marca.

O anúncio profético recusa a domesticação dos processos históricos, que a realidade humana não pode ser direcionada por poderes totalitários. A profecia é realista no conhecimento do poder massivo, mas não reconhece este poder como autoridade no processo histórico humano, antes o rechaça. A conclusão, que se pode chegar, atenta-se para o fato de que o poder dominador se sustenta a si próprio em detrimento dos outros. A resistência humana, que se refugia na erradicação deste poder, alicerçada por Deus, visa uma solução para o mundo.⁷⁵

⁷¹ BRUEGGEMANN, 2000. p. 39.

⁷² BRUEGGEMANN, 2000. p. 40.

⁷³ BRUEGGEMANN, 2000. p. 40.

⁷⁴ BRUEGGEMANN, 2000. p. 40.

⁷⁵ BRUEGGEMANN, 2000. p. 40.

Para Brueggemann, a finalidade do anúncio profético não é somente um ato de crítica. A profecia é antes um ato de implacável esperança, que recusa o desespero. Esta recusa acredita que o mundo deve ser fechado para a exploração e opressão, abrindo novas circunstâncias para um futuro melhor.⁷⁶ A profecia, em meios aos exilados, teve como principal função consolar e conceder esperança de um futuro fora daquele contexto hostil.

1.1.8 As dinâmicas das tradições

Há um consenso na pesquisa sobre a divisão do livro de Isaías: Is 1-39 (8º séc.), 40-55 (6º séc.) e 56-66 (provavelmente 5º séc.). Estas conclusões baseiam-se nas distinções literárias e pelos contextos históricos. Interessante é perceber que há uma inter-relação entre as partes do livro, mesmo que o estudo histórico-crítico seja contra esta concepção.⁷⁷ Estes são os primeiros passos, que o estudo do livro de Isaías faz dentro da dinâmica das tradições. O texto final é lido e analisado pelas igrejas e por pessoas das mais diferentes formas, muitas vezes excluindo os métodos científicos de estudo.

Brueggemann acredita que, nesta fase, a pesquisa sobre o livro de Isaías tem dois grandes expoentes: Brevard Childs e Ronald Clements. Brueggemann apresenta os argumentos de Childs sobre uma divisão em duas partes do livro de Isaías: Cap. 1-39, provindo da época assíria e é essencialmente *juízo*; Cap. 40-66, estariam concentrados nas *promessas* que substituiriam o julgamento. Tais pontos principais, apontados anteriormente por Childs, ainda são desenvolvidos da seguinte forma: 1. A justaposição dos cap. 1-39 e 40-66 têm por finalidade atestar que o julgamento foi realmente implantado; 2. O julgamento não foi a última coisa do mundo. A última palavra foi a promessa. Esta última palavra foi, ao mesmo tempo, teológica e canônica. 3. Há uma ênfase entre o antigo/novo no Dêutero-Isaías, isso não estaria se referindo ao êxodo/novo êxodo, mas sim *juízo* da Assíria e *novas promessas* no Isaías da Babilônia.⁷⁸

Na argumentação proposta por Brueggemann, Isaías 1-39 articula uma radical crítica à ideologia dominante na cultura. O Proto-Isaías apresentaria o julgamento da sociedade e do regime político vigente. A proposta gira em torno de uma “crítica social”, visto que o início de uma mudança social só se inicia com a crítica social.⁷⁹ A perspectiva até aqui destaca fortemente

⁷⁶ BRUEGGEMANN, 2000. p. 40-1.

⁷⁷ BRUEGGEMANN, Walter. Unity and dynamic in the Isaiah tradition. In: *JOURNAL FOR THE STUDY OF THE OLD TESTAMENT (JSOT)*. n. 29. Sheffield: University of Sheffield, 1984. p. 89- 107 à 89.

⁷⁸ BRUEGGEMANN, 1984. p. 89- 107 à 90.

⁷⁹ BRUEGGEMANN, 1984. p. 89- 107 à 92.

que os processos sociais impactaram na construção e articulação das temáticas do livro de Isaías.

Já para Sicre, o Dêutero-Isaías responde ao tema da *consolação* por duas vias: 1. Os cap. 40-48 seriam sobre a libertação do jugo da Babilônia e a volta à Terra Prometida, muito semelhante a um êxodo; 2. Os cap. 49-55 focam-se na reconstrução e restauração da cidade santa de Jerusalém.⁸⁰ A discussão aponta para um desdobramento da promessa: a partir da temática da consolação, há a libertação e a volta como fatores da ação de Javé na história.

A principal tarefa apresentada consiste em rescrever o mundo, assim como o Dêutero-Isaías o fez, a partir da tradição da crítica à ideologia. Isso requer um ato intelectual que possa clarear e criar normas alternativas de relação. A presente tarefa é muito atual, quanto era na Jerusalém do oitavo século. A necessidade consistia em analisar a realidade, na qual os exilados se encontravam e estabelecer uma crítica preponderante. Para fazê-lo, Isaías requeria uma corajosa visão alternativa de mundo.⁸¹

McCann afirma que, a unidade de Isaías está firmada na abordagem dos temas e propostas que surgem, como resultado de um longo processo gradativo e uma redação entre o século oitavo até o terceiro ou segundo século a. C.. A linguagem e os temas, ao longo das indicações estruturais do livro de Isaías, fazem com que este possa ser lido como uma unidade.⁸²

1.2 A questão do Dêutero-Isaías

As questões sobre a pesquisa a respeito do profeta Isaías contam com várias décadas. Este profeta, em especial, apresentou a profecia de forma lírica e poética. Portanto, são características que o distingue e o destaca. A esperança da volta para a Terra Prometida e de um futuro sem alienação, de acordo com o Reino de Deus, são seus pontos mais fortes.

1.2.1 Histórico da pesquisa sobre o Dêutero-Isaías e aspectos da estrutura

O tema da profecia é um dos mais complexos fenômenos dos Escritos Sagrados e tem sido estudado por diversas pessoas em todo o mundo. O estudo crítico teve seus primeiros passos em meados do séc. XIX. Desde lá, muitos livros e tratados teológicos foram escritos. Há

⁸⁰ SICRE, José Luis. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 312.

⁸¹ BRUEGGEMANN, 1984. p. 89- 107 à 93-4.

⁸² MCCANN, J. Clinton Jr.. *The Book of Isaiah – Theses and Hypotheses*. In: *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*. v. 33. New York: SAGE Publications, 2003. p. 88-94 à 89.

muitas convergências e divergências entre os exegetas e demais estudiosos de Teologia. Deve-se considerar que muitas dimensões da profecia foram tornadas mais claras e compreensíveis. A pesquisa sobre os profetas auxilia a esclarecer a importância que eles exerceram na sociedade judaica e como, na atualidade, as mensagens ainda ressoam. Assim, buscar-se-á fazer um panorama da pesquisa sobre o Dêutero-Isaías e a sua importância para o estudo da Bíblia Hebraica.

Brueggemann situa a pesquisa dentro de um universo maior ao entender que um estudo inteligível não inicia do zero. Antes, o estudo sério deve estar localizado dentro de contínuos diálogos entre o passado e a atualidade.⁸³ Portanto, um estudo sério buscará apresentar um panorama da discussão que está em voga no momento. Rössel, ao abordar os livros proféticos, assegura que: “Em todas as culturas do antigo Oriente buscava-se saber como seria o futuro”.⁸⁴ A perspectiva de uma nova alternativa para o contexto de opressão faz parte da profecia e está presente no Dêutero-Isaías.

A pesquisa sobre o Dêutero-Isaías tem suas origens na Idade Média com Ibn Ezra. Schmidt nota que, somente depois de 1780, por meio dos estudos complementares de J. C. Döderlein, iniciaram-se as discussões sobre uma possível distinção de partes no livro de Isaías.⁸⁵ E em 1892, Bernhard Buhm publicou seu comentário sobre o livro de Isaías, em que coloca em discussão os múltiplos autores da obra.⁸⁶ “O livro do profeta Isaías é uma das obras mais apaixonantes do Antigo Testamento”⁸⁷, assim definiu Andiñach. O Dêutero-Isaías (40-55) não é um texto desconexo do Proto-Isaías (1-39). A tradição sempre o compreendeu como um bloco único. A simplicidade da afirmação anterior consiste no fato de que no capítulo 40 não há a apresentação do profeta, ficando subentendido que se trata do mesmo autor de 1-39.⁸⁸ Muitos modelos de interpretação foram empregados na leitura do livro de Isaías. Brueggemann define três grandes etapas na interpretação:

1. *Pré-crítica ou tradicional*: compreende que o livro de Isaías está conectado com o profeta do séc. VIII a. C.. A atuação temporal do profeta não é problema para a tradição, esta

⁸³ BRUEGGEMANN, 2014. p. 21.

⁸⁴ RÖSEL, Martin. De Adão e Eva aos Profetas Menores: experiências de fé no Antigo Testamento. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2015. p. 56.

⁸⁵ SCHMIDT, Werner. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2009. p. 201.

⁸⁶ KICKERT, Benjamin D.. *The voice of Isaiah: a study of literary structure of Isaiah*. Disponível em: <kickert.info/blog/wp-content/uploads/2009/06/literary_structure_isaiah-kickert.pdf >. Acesso em: 15 mar. 2016.

⁸⁷ ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2015. p. 225.

⁸⁸ CROATTO, 1998. p. 11.

vincula os eventos com o gênero “profecia”, ou seja, o profeta anuncia os eventos antecipadamente. Para o moderno estudo “histórico crítico” tal teoria de um único autor para Isaías é comumente rejeitada, ficando reservada à tradição da igreja.

2. *Compreensão crítica*: Surgiu no ocidente durante os sécs. XVIII e XIX como produto da reflexão intelectual, cujo foco foram os problemas históricos. Há o consenso de que os cap. 1-39 datam do séc. VIII, quando o império Assírio (742-701 a. C.) dominava o cenário internacional. Já os cap. 40-55 datam de 540 a. C., na época em que houve a ascensão do império Persa sob os babilônios. Os cap. 56-66 são comumente datados depois de 520 a. C., após o retorno dos exilados. A divisão em Proto, Dêutero e Trito-Isaías ainda domina a pesquisa.

3. *Estudo canônico*: A compreensão crítica ainda domina a pesquisa, porém no final do séc. XX surgiu uma nova tendência de interpretação, que estava focada em um estudo canônico do livro de Isaías. Os maiores expoentes são Roy F. Melugin e Marvin A. Sweeney com o livro *New Visions of Isaiah*. O estudo canônico não é uma volta ao estudo tradicional. A nova perspectiva consiste em compreender a forma final do complexo livro de Isaías. A base está no estudo histórico-crítico, mas em movimento para uma interpretação teológica.⁸⁹

José Luiz Sicre faz uma abordagem tradicional, ao trabalhar os profetas, sua leitura segue voltada para um estudo eclesiástico dos textos bíblicos. Assim, afirma:

Durante muitos séculos pensou-se que estas diferenças históricas, literárias e teológicas não ofereciam problema na hora de atribuir o livro inteiro ao profeta Isaías. Este pode ter dominado os mais diversos gêneros e ter escrito todos os estilos possíveis: desde uma poesia enérgica e concisa até poemas carregados e barrocos, passando pela prosa mais vulgar. No que tange ao conhecimento do futuro longínquo, de situações e pessoas que só surgiram séculos mais tarde, a solução era fácil: Deus podia revelar ao profeta o que haveria de ocorrer séculos depois. Quanto às diferenças teológicas, podia-se aceita-las como estágios sucessivos de uma revelação divina que se vai completando.⁹⁰

Uma abordagem integral da estrutura do Dêutero-Isaías auxilia na compreensão da obra, as ênfases que a comunidade profética possuía e as intencionalidades que os textos possuem. Segue-se com uma subdivisão que aponta os temas centrais do Dêutero-Isaías, a partir da opinião de Schmidt:

40	Prólogo. ‘Visão’ de vocação (vv. 1-8,9-11) Incomparabilidade de Deus. Controvérsias (vv. 12-31)
----	--

⁸⁹ BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998. p. 03-05.

⁹⁰ SICRE, 1996. p. 182-3.

41.8ss.; 51	Abraão
44	Derramamento do Espírito (vv. 1-5). Polêmica contra as imagens (vv. 9ss.)
41; 44.24ss; 45.1-7	Ciro
46s.	Queda da Babilônia. 47: cântico de zombaria
42; 49; 50; 53	Cânticos do servo de Deus
51.9ss.	‘Desperta (...), braço de Javé!’ Lamento e resposta de Deus
52.7.10	Cântico escatológico de ascensão ao trono (cf. Sl 47; 93; 96-99)
54	Aliança de Noé (vv. 9s.)
55	Promessa de Davi (vv. 3ss.). Epílogo ‘Meus pensamentos não são os vossos pensamentos.’ ⁹¹

As observações dos temas centrais do Dêutero-Isaiás, feitas por Schmidt, auxiliam a observar a “moldura” maior em que o cap. 43 está inserido, o qual será abordado no capítulo seguinte. Rössel apresenta uma interessante abordagem ao compêndio do Dêutero-Isaiás, deste modo formula:

Ao contrário do primeiro Isaiás, os **cap. 40-55** pressupõem que a catástrofe antes anunciada já ocorreu. Mais ainda: entrementes chegou o tempo de acontecer uma transformação radical da desgraça em salvação. Esses capítulos são, portanto, claramente posteriores, pressupõem a situação do exílio babilônico e já fazem referência ao rei persa Ciro, que será responsável pelo fim do império neobabilônico que destruiu Jerusalém. O retorno dos exilados para a terra de Israel é aguardado, portanto ainda não ocorreu. Por isso os textos devem ter surgido antes de 539 a.C., provavelmente na Babilônia. É possível que “Dêutero-Isaiás” não seja apenas um único autor, mas que uma escola de profetas esteja por trás desses textos.⁹²

Werner Schmidt afirma que o Dêutero-Isaiás se dirigiu às pessoas que sofreram com a catástrofe, assim enfrentou o desespero e a desesperança do abandono no Javé. Frente a esta situação de desconsolo, o Dêutero-Isaiás deixa de utilizar o gênero literário do “juízo”, diferente do profetismo pré-exílico. Mesmo não utilizando o juízo, há a repetição de acusações já feitas anteriormente. Há a utilização de elementos e estilos da profecia anterior (visão, audição, exortação), contudo nos pontos decisivos do Dêutero-Isaiás, as categorias literárias utilizadas têm sua origem fora da profecia.⁹³

⁹¹ SCHMIDT, 2009. p. 248.

⁹² RÖSEL, 2009. p. 97.

⁹³ SCHMIDT, 2009. p. 245-6.

1.2.2 O autor do Dêutero-Isaías

Ao se tratar de escritos antigos sempre há problemas relacionados a autoria. Os antigos não se preocupavam com “direitos autorais” como na atualidade. Os textos nasciam nas tradições orais e eram “gestados” por gerações. Em certo momento eram transformados em texto escrito. Com o livro do profeta Isaías não foi diferente. Este longo processo de maturação do texto resultou no ‘texto final’, ao qual tem-se acesso atualmente. Ainda há uma longa discussão acadêmica sobre os detalhes críticos do texto. Porém, é possível construir um pensamento teológico. Vários exegetas se dedicaram ao estudo do Dêutero-Isaías e chegaram a interessantes resultados em suas pesquisas.

Quem lê o livro de Isaías percebe que há algumas características que o tornam especial para o estudo do Antigo Testamento. Schwantes situa o “Segundo Isaías [...] entre os cantores do templo”.⁹⁴ Para Loraschi, “o grupo profético conhecido como Dêutero-Isaías atuou entre os exilados israelitas na Babilônia, entre os anos 550 a 540 aC”.⁹⁵

Gerhard von Rad dedicou-se ao estudo do Dêutero-Isaías, suas conclusões fazem um panorama da pesquisa. Compreende-se que a pesquisa não conseguiu atribuir um nome ao profeta dos caps. 40-55, sendo improvisado como “Dêutero-Isaías”. Adequado é compreendê-lo como uma autoria anônima, a qualidade especial desta obra só foi reconhecida por meio da pesquisa bíblica. O autor, ao qual há o interesse científico, desaparece na mensagem, assim não se conhece o seu nome, local exato de sua atuação e nem as condições de vida.⁹⁶

Muitas são as tentativas de uma reconstrução de uma “biografia” do Dêutero-Isaías. Sicre compreende que, mesmo o profeta não tendo nos deixado nenhuma informação, ele é avaliado por muitos pesquisadores como o maior profeta de Israel. Desta maneira, muito foi escrito sobre Isaías, porém não se pode afirmar que tais informações obtidas pela pesquisa são totalmente confiáveis. Há opiniões de que Isaías tenha nascido e morrido na Babilônia. Outros já pensam que Isaías teria retornado para Jerusalém e lá continuado o anúncio profético, como resultado seriam os caps. 56-66. Ainda em outra hipótese, Isaías nunca teria saído de Jerusalém ou Judá e até mesmo posicionam a sua atuação no Egito ou Fenícia. Em outra tentativa de reconstruir sua biografia, afirmaram que Isaías esteve no acampamento de Ciro, como missionário foi martirizado, sofrendo de uma grave doença.⁹⁷

⁹⁴ SCHWANTES, 2009. p. 93.

⁹⁵ LORASCHI, Celso. Dêutero-Isaías e o nascimento do Monoteísmo. In: DIETRICH, Luiz José; LORASCHI, Celso. *Idolatria: a questão é ter ou não ter imagem?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 383-94 à 383.

⁹⁶ RAD, 2006. p. 660.

⁹⁷ SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 265.

1.2.3 A mensagem isaiana

Muitos consensos foram feitos no estudo da mensagem do profeta Isaías. Leva-se em conta, além do texto, o contexto em que possivelmente este escrito tenha surgido. A teologia do Dêutero-Isaías é poética e complexa. Para von Rad, o estilo do Isaías do Exílio “está fortemente apoiado no estilo do hino e de outras formas cúlticas”.⁹⁸ Brueggemann compreende que uma linha primária de compreensão não seria deveras muito complexa, uma vez que há muita riqueza na retórica e na imaginação.⁹⁹

Para Brueggemann, os capítulos 40-55 descrevem, por meio de uma dramática poesia, a decepção de Judá a partir de três pontos centrais: 1. *Babilônia*, a deportação infligida pelos opressores babilônicos; 2. *Judá*, como uma comunidade de vítimas da Babilônia; 3. *Javé*, a relação entre a Babilônia e Judá se faz a partir do nome do Deus de Israel.¹⁰⁰

No Dêutero-Isaías há a retomada de três grandes tradições do Antigo Testamento que se referem à eleição de Israel: Êxodo, Davi e Sião. Certamente a tradição do Êxodo ocupa um lugar preferencial neste complexo teológico. O Javé que proporcionou os eventos salvíficos no passado certamente proporcionará um novo êxodo no final do tempo exílico. Junto com a antiga tradição da eleição está a do Sião. Há um uso constante da temática, assim pode-se afirmar que o Sião é um pensamento central no Dêutero-Isaías. A tradição a respeito de Davi parece ter sido reinterpretada pelo profeta. As promessas passariam a ser destinadas ao povo.¹⁰¹

Há uma tradição muito importante no Dêutero-Isaías, o qual não é trabalhada por nenhum outro profeta, trata-se da criação do universo que foi atribuída à Javé. O poder de Deus é tamanho que, no princípio, o caos foi dominado. Este mesmo poder pode ser invocado em momentos de dificuldades do povo (Is 51.9s). No que se refere ao tema da criação, o Dêutero-Isaías a compreende de um modo diferente. Tem-se um entendimento que, ao lado do fator histórico, não se considera a criação como uma obra. Não há uma distinção propriamente dita. Para o profeta, a criação seria o milagre histórico primordial feito por Javé e, ao mesmo tempo, seria uma forma de testemunho de sua intenção salvífica. Neste sentido, a criação adquire um sentido soteriológico, ao se confessar que Javé criou o universo e Israel.¹⁰²

⁹⁸ RAD, 2006. p. 660.

⁹⁹ BRUEGGEMANN, 1998. p. 11.

¹⁰⁰ BRUEGGEMANN, 1998. p. 11.

¹⁰¹ RAD, 2006. p. 661-2.

¹⁰² RAD, 2006. p. 662.

Auneau destaca o fato de que o Exílio foi um tempo de provação e levantou a problemática de que Deus não estava mais guiando a história. A partir deste complexo problema e dos acontecimentos do contexto, o Dêutero-Isaías pôde articular a transmissão de uma renovada imagem de Javé e, simultaneamente, assegurar a fidelidade e força de sua palavra. A tarefa do Dêutero-Isaías consistia na transmissão da profecia aos lamentos do povo.¹⁰³

Para Croatto, a mensagem do profeta de Isaías é mais abrangente. Por meio de uma leitura tradicional, encontrar-se-ia no Dêutero-Isaías uma proposta de um grande Israel elevado à nível mundial. Os demais povos seriam incorporados “religiosamente” e, como consequência, deixariam de adorar os outros deuses.¹⁰⁴ A leitura apresentada pelo autor refere-se à uma reconstrução de forma imaginativa de Israel, o qual seria retirado do meio da nação que o tirava a identidade e a liberdade de ser. Rendtorff compreende que a profundidade da mensagem do Dêutero-Isaías consiste em seu quérigma: o mesmo mensageiro da destruição é aquele que anuncia a salvação à Israel.¹⁰⁵

Sendo Javé o criador do universo e criador de Israel, no sentido que Ele chama à existência o povo “escolhido”. Ao falar da Criação, o profeta está se remetendo ao milagre no mar dos juncos. O Dêutero-Isaías utiliza as palavras hebraicas “criar” e “redimir” quase como sinônimas. A tradição da criação surge no complexo embate com o terrível poder babilônico. Ao que tudo indica, o profeta parecia ter certa liberdade frente as antigas tradições. Deste modo, o profeta fazia conexões e reinterpretções.¹⁰⁶

Dentro do pensamento de Brueggemann, a melhor palavra para descrever a mensagem do texto de Dêutero-Isaías seria “poderoso”. Esta literatura está preenchida com maravilhosas promessas de salvação. Destaca que o mais importante na mensagem do Dêutero-Isaías é o “algo novo” que vem depois do longo período no Exílio. A poesia utilizou-se da literatura pré-exílica para articular a sua mensagem, caso desconsiderasse isso, o anúncio teria se tornado uma graça barata.¹⁰⁷

Na compreensão de Sicre, o Dêutero-Isaías é conhecido como o livro da “consolação” devido as palavras que abrem o livro e norteiam toda a reflexão: “*Consolai, consolai*”. Fica claro, ao longo do compêndio, que Deus têm amor e preocupação com o seu povo.¹⁰⁸ A ênfase,

¹⁰³ AUNEAU, J. O Dêutero-Isaías. In: AMSLER, Samuel (Org.). *Os Profetas e os livros proféticos*. São Paulo, SP: Paulinas, Paulinas 1992. 303-349 à 324.

¹⁰⁴ CROATTO, José Severino. O Dêutero-Isaías: profeta da utopia. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Vol./No. 24, p. 38-43, 1996. p. 38.

¹⁰⁵ REDENTORFF, Rolf. Zur Komposition des Buch Jesaja. In: *VETUS TESTAMENTUM*. n. XXXIV. v. 3. Leiden: Brill, 1984. p. 296.

¹⁰⁶ RAD, 2006. p. 662-3.

¹⁰⁷ BRUEGGEMANN, Walter. *Hopeful imagination: prophetic voices in exile*. Philadelphia: Fortress, 1986. p. 90.

¹⁰⁸ SICRE, 1996. p. 312.

proposta pelo autor, concentra-se no *consolo* como norteador para a reflexão do Dêutero-Isaías entre os exilados.

No entendimento de Loraschi, o esforço do grupo profético consistiu em convencer os exilados a não subestimar a capacidade de Javé. Se Javé teve poder para tirar os escravos do Egito, que estavam sob o jugo do Faraó, certamente poderia novamente fazer um novo êxodo e libertar os exilados. Havia o sinal da subida de Ciro ao domínio do mundo conhecido, sendo compreendido como o ungido de Javé, ou seja, teria sido aquele executor de sua vontade. Tudo o que foi realizado, foi interpretado como vontade de Javé.¹⁰⁹

¹⁰⁹ LORASCHI, 2015. p. 383-94 à 386.

2 “Não vos lembreis das coisas do princípio e coisas antigas não vós dareis mais atenção” (v.18): Análise exegética de Isaías 43.14-21

Este capítulo consiste em uma análise exegética de Isaías 43.14-21. Segue-se os passos comuns do método histórico-crítico, observam-se os pontos principais do texto, partindo do hebraico, pela tradução, estudo da forma, análise dos conteúdos e para as direções que o texto apresenta.

2.1 Texto Massorético da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)

O primeiro passo para a aproximação ao Texto Massorético¹¹⁰ da Bíblia Hebraica é a tradução. O material que se dispõem na atualidade é muito rico e o uso das novas tecnologias ajudam na aproximação ao texto. Trata-se de um texto muito antigo e em uma língua oriental. As estruturas e forma de comunicar são diferentes das utilizadas nos textos ocidentais. O “mundo” da poesia hebraica foi o caminho utilizado pelos círculos proféticos para comunicar a Palavra de Deus.

Ao longo de toda a história do judaísmo e do cristianismo, os textos bíblicos são estudados a partir dos mais diversos prismas. Inúmeras traduções já foram feitas. Deve-se atender para o fato de que “há dois tipos de tradução, a saber, (1) **formal ou literal** e (2) **funcional ou dinâmica**”.¹¹¹ Um dos primeiros passos de uma exegese séria é a tradução. Isso implica uma gama muito grande de cuidados e a escolha das palavras, na língua receptora da tradução, isso pode influenciar na interpretação. Há que se considerar vários fatores que já influenciaram o texto hebraico: “uma palavra podia ser omitida, confundida com outra, substituída ou escrita de forma errada”.¹¹²

Outros casos, denotam as intenções que os copistas tinham, revelam as linhas teológicas que eles seguiam ou as ideologias que defendiam individualmente. Muitas vezes, essas facetas dos textos ficam em maior evidência, outras vezes faz-se necessário um estudo mais aprofundado. Deste modo, “os textos revelam mais do que erros involuntários de observação e escuta; revelam, também, alterações intencionais”.¹¹³ Todas estas “alterações”, intencionais ou

¹¹⁰ O texto Massorético foi compilado por copistas na Idade Média e atualmente serve de base para a traduções do Antigo Testamento.

¹¹¹ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo, SP: Paulinas, 2009. p. 30.

¹¹² FISCHER, Alexander Achilles. *O texto do Antigo Testamento* – Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein. Baueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. IX.

¹¹³ FISCHER, 2013. p. IX.

não, estão presentes nos textos da Bíblia Hebraica. O trabalho que segue, busca fazer este primeiro “olhar” ao texto por meio da tradução à língua portuguesa. Em questões estéticas da poesia hebraica, com a tradução tem-se, naturalmente, perdas visuais e sonoras.

Fischer afirma que: “A única característica realmente confiável de que o pesquisador dispõe, e que identifica a poesia hebraica, é o assim chamado *parallelismus membrorum*”.¹¹⁴ Tanto na tradução, quanto no estudo da forma, tentar-se-á manter os paralelismos de modo identificável. A preocupação desta primeira abordagem do texto, consiste em apresentá-lo o mais próximo a forma original possível. Tal pressuposto, requer fazer um paralelo entre o texto original e o vernáculo que o está acolhendo.

Esta versão da tradução busca ser “provisória”, ou seja, durante o estudo dos conteúdos e a compreensão dos seus significados mais originais possíveis, chegar-se-á a uma tradução final. Assim, “toda versão formal deve ter a mesma força que o original tem, a fim de produzir os mesmos efeitos e as mesmas emoções no leitor”.¹¹⁵ Estes são os pressupostos colocados na aproximação do texto de Isaías 43.14-21. Chega-se, portanto, ao texto hebraico:

14 כֹּה־אָמַר יְהוָה זֵאלֵכֶם קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל לְמַעַנְכֶם שְׁלַחְתִּי בְכֹלָהּ וְהוֹרַדְתִּי כְּרִיחִים כְּלֵם וְכַשְׂדִּים
בְּאֵינִיּוֹת רַנָּהִם:

15 אֲנִי יְהוָה קְדוֹשְׁכֶם בּוֹרָא יִשְׂרָאֵל מִלְּכֶכֶם: ס

16 כֹּה אָמַר יְהוָה הַנּוֹתֵן בַּיָּם הַיָּרֵךְ וּבַמַּיִם עֵינִים נְתִיבָה:

17 הַמּוֹצִיא רֶכֶב־וָסוּס תֵּיִל וְעֲזוּז יַחַדּוֹ יִשְׁכַּבּוּ בַל־יִקְוִמוּ דַעְכוּ כַּפְשֵׁתָהּ כָּבוּ:

18 אֶל־תִּזְכְּרוּ רֵאשִׁיטוֹת וְקַדְמוֹנִיּוֹת אֶל־תִּתְבַּנְּנוּ:

19 הַנְּנִי עֲשֵׂה חֲדָשָׁה עִתָּה תִצְמַח תִּלְוָא תִדְעוּתָ אַף אֲשִׁים בַּמִּדְבָּר יִרְךְ בִּישְׁמוֹן נְהַרוֹת:

20 תִּכְבַּדְנִי חֲנִית הַשָּׁדָה תַנִּים וּבָנוֹת יַעֲנֶה כִּי־נִתְתִּי בַמִּדְבָּר מִיָּם נְהַרוֹת בִּישִׁימוֹן לְהַשְׁקוֹת עַמִּי בְּחִירֵי:

21 עַם־זוֹ יִצְרַתִּי לִי תִהְלֵתִי יִסְפְּרוּ:

2.2.1 Tradução

14 Assim disse Javé, o que vos resgata, o Santo de Israel: por causa de vós lançarei fora a Babilônia e trarei os fugitivos, todos eles e os Caldeus em navios, grito deles.

¹¹⁴ FISCHER, p. 04.

¹¹⁵ SILVA, 2009. p. 31.

15 Eu sou Javé, o vosso Santo; o criador de Israel, o vosso Rei.

16 Assim disse Javé: feito no mar um caminho e em águas impetuosas uma vereda.

17 O que fez sair carro de guerra e cavalo, poder e valente; juntos jazem, não se levantam, apagaram o linho, apagou-se.

18 Não vos lembreis das coisas do princípio e coisas antigas não vós dareis mais atenção.

19 Eis que eu tenho feito novo agora que brotará; não a noteis? Ainda porei no deserto um caminho, em deserto, rios.

20 Me honrará o animal do campo, chacais e as filhas de avestruzes pois eu fiz no deserto águas, rios no deserto para dar de beber ao povo meu escolhido.

21 Povo este que formei para mim, glória minha narraram.

2.2.2 *Análise do Aparato Crítico da BHS*

O texto da Bíblia Hebraica passou por longos processos de cópias, o material atual baseia-se nos trabalhos dos massoretas. “Esses massoretas eram eruditos judeus que, na Idade Média, se dedicaram à tarefa de estabelecer a forma do texto da Bíblia hebraica e transmitir esse texto do modo mais exato possível”.¹¹⁶ Durante o processo de transmissão dos textos, seja por papiros, couros, pergaminhos e outros materiais disponíveis na época, houve diversas mudanças na escrita ou vocalização das palavras. Atualmente, a Bíblia Hebraica reúne uma série de indicações de manuscritos que apontam as convergências e as divergências com o texto do *Códice de Leningrado*.¹¹⁷ Não se encontram manuscritos idênticos, as suas diferenças são apresentadas em forma codificada no aparato crítico, que se localiza no rodapé da Bíblia Hebraica. Ao ser feito um estudo crítico de textos antigos, leva-se em consideração muitos fatores. O aparato crítico apresenta as variantes mais relevantes para um determinado texto. E assim, pode-se afirmar:

Quando encontramos uma divergência nas tradições de um texto bíblico, ou quando é difícil sua leitura, pode-se pensar em uma eventual emendação, baseada sobre as várias lições, ou, em casos mais raros, sobre conjecturas (quando o texto ou a gramática exigem mudanças não atestadas em manuscritos).¹¹⁸

¹¹⁶ FISCHER, 2013. p. 15.

¹¹⁷ O *Códice de Leningrado* é um dos mais antigos e completos códices do texto massorético, escrito em pergaminho e datado de aprox.. 1008 d. C.. Atualmente, guardado na Biblioteca Pública de São Petersburgo, Leningrado, Rússia.

¹¹⁸ SILVA, 2009. p. 45.

Estas conjecturas, auxiliam na reconstrução de um texto mais próximo ao original possível. Na perícope em estudo de Isaías 43.14-21, encontram-se algumas variantes no aparato crítico, elas merecem uma análise com a finalidade de compreender melhor o texto. Elas serão apresentadas de forma decodificada, posteriormente, analisadas e discutidas. Ao final desta etapa, algumas decisões serão tomadas e apresentadas. Segue a análise do aparato crítico:

14^a proposto בָּרִיבִי nobre, outro בחוריים ou כלְאַכֶּם || b-b LXX ἐν πλοίοις δεθήσονται “*em navios, eles serão rogados/suplicados*”; provavelmente inserido אֵיָהּ antes רִי comparar 51,13 || ^c proposto אֵיָהּ em lamentações || 17^a transpõe para cá || 19^a 1QIs^a (c. séc. II a. C.) נתיבות “*caminho, vereda, senda*”.

Na segunda parte do versículo 14, o editor da BHS, D. Winton Thomas, sugere algumas mudanças. A primeira consiste na mudança da vocalização da palavra בָּרִיבִי para בָּרִיבִי, ou seja, retirar o artigo da palavra. A segunda sugestão é substituir בָּרִיבִי por כלְאַכֶּם בָּרִיבִי. Esta decisão proposta não tem apoio de nenhum manuscrito, somente na opinião do autor do aparato. Sendo assim, permanecerá o texto massorético como base para a tradução deste versículo.

No versículo 14 encontra-se בָּאֵינִיּוֹת רִנָּתָם “*em navios, grito deles*”, na LXX encontra-se a expressão ἐν πλοίοις δεθήσονται “*em navios, eles serão rogados/suplicados*”. A LXX substitui o substantivo (רִנָּתָם) comum feminino singular construto com sufixo 3^a pessoa masculino plural por um verbo (δεθήσονται) que está no futuro do indicativo passivo 3^a pessoa plural. Certamente, a LXX é um escrito relevante, porém tal mudança proposta, mudaria o sentido do texto. Sendo assim, não será levada em consideração para os fins de tradução do texto, permanecendo o texto massorético.

Ainda no v. 14, D. Winton Thomas propõe a inserção da partícula interrogativa אֵיָהּ antes רִי. Haveria, então, a seguinte forma com a inserção da partícula: אֵיָהּ בָּאֵינִיּוֹת רִי “*em navios, onde [está o] grito deles?*”. Tal mudança é baseado na comparação com o texto de Is 51.13: וְאֵיָהּ חֲמַת הַמִּצְדִּיק “*e onde está a ira do que oprime?*”. Esta mudança proposta baseia-se somente em uma comparação com outro texto, não tendo apoio de um códice importante. Deste modo ela não será considerada na discussão, permanecendo o texto massorético.

A última mudança proposta pelo editor ao v. 14 é: substituição da vogal qameš e da meia-vogal ḥatef-qameš, da palavra, בְּאֵינִיּוֹת por uma vogal pataḥ e uma semi-vogal ḥatef-pataḥ, tendo como resultado a palavra בְּאֵינִיּוֹת. A sugestão é fazer a leitura em lamentações. Novamente, nenhum argumento sólido é apresentado e não há base em manuscritos, somente nas observações do editor. Sendo assim, permanece o texto massorético.

No v. 17, o editor propõe a transposição da palavra (יְהוָה) para cá. Tal mudança, proposta pelo editor, não altera o sentido do versículo e será desconsiderada. Permanece o texto massorético.

No v. 19 há uma proposta de mudança. Partindo de manuscritos hebraicos que foram descobertos a partir de 1947, em H̄ibert-Qumran que datam do II século a. C., há a mudança de נְהַרְוֹת “rios” por נתיבות “caminho, vereda, senda”. A forma que ocorre na BHS é de um substantivo masculino plural, enquanto o texto de Isaías de Qumran apresenta uma forma do substantivo feminino plural. Baltzer entende que tal substituição poderia ser uma forma de harmonização do texto, porém o quiasmo artístico desconsideraria tal mudança. O termo “água” é positivo no Dêutero-Isaías.¹¹⁹ Sendo assim, permanece o texto massorético.

2.2.3 Quadro comparativo de versões

No quadro abaixo, segue quatro versões do texto de Is 43.14-21. É interessante notar as alterações de vocabulário entre as versões:

	Almeida Revista e Atualizada¹²⁰	Nova Tradução na Linguagem de Hoje¹²¹	Bíblia de Jerusalém¹²²	Bíblia Ave Maria (CNBB)¹²³
14	Assim diz o SENHOR, o que vos redime, o Santo de Israel: Por	Assim declara o Senhor, aquele que vos liberta, o	Assim diz Iahweh, vosso Redentor, o	Eis o que diz o Senhor, vosso Redentor, o

¹¹⁹ BALTZER, Klaus; MACHINIST, Peter. *Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis: Fortress, 1999. p. 174.

¹²⁰ BÍBLIA. Português. Almeida. 1993. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

¹²¹ BÍBLIA. Português. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. 2000.; SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Bíblia Sagrada nova tradução na linguagem de hoje*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

¹²² BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. 2012.; GORGULHO, Gilberto; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, SP: Paulus, 2012.

¹²³ BÍBLIA. Português. CNBB. 2001.. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Bíblia Sagrada: tradução da CNBB com introduções e notas*. São Paulo, SP: Ave Maria, 2001.

	amor de vós, enviarei inimigos contra a Babilônia e a todos os de lá farei embarcar como fugitivos, isto é, os caldeus, nos navios com os quais se vangloriavam.	Santo de Israel: "Por vossa causa envio uma expedição à Babilônia, para arrancar todos os ferrolhos das prisões. Os gritos de alegria dos babilônios vão transformar-se em lamentações.	Santo de Israel: Por vossa causa enviarei alguém à Babilônia e mandei pôr abaixo todos os seus ferrolhos. Os caldeus mudaram os gritos em lamentações.	Santo de Israel: Por vossa causa, envio a Babilônia, a fim de fazer cair os ferrolhos dos cárceres, e os caldeus lamentar-se-ão em altos brados.
15	Eu sou o SENHOR, o vosso Santo, o Criador de Israel, o vosso Rei.	Eu sou o Senhor, o vosso Deus santo, o criador de Israel, vosso Rei."	Eu sou Iahweh, vosso Santo, o criador de Israel, vosso rei.	Eu sou o Senhor, vosso Santo, o criador de Israel, vosso rei.
16	Assim diz o SENHOR, o que outrora preparou um caminho no mar e nas águas impetuosas, uma vereda;	O Senhor, que outrora abriu um caminho no mar, uma estrada nas águas impetuosas;	Assim diz Iahweh, aquele que abre um caminho pelo mar, uma vereda por meio das águas impetuosas,	Eis o que diz o Senhor que abriu uma passagem através do mar, um caminho em meio às ondas,
17	o que fez sair o carro e o cavalo, o exército e a força -- jazem juntamente lá e jamais se levantarão; estão extintos, apagados como uma torcida.	que pôs em marcha carros e cavalos, os exércitos com as suas tropas mais valentes, que os fez cair para nunca mais se	que conduziu para a luta carros e cavalos, um exército de homens de valor, todos unidos. Eilos postados, para tornarem a	que pôs em campo carros e cavalos, a tropa de soldados e chefes: eles caíram então para nunca mais se levantar;

		levantarem, e extinguir-se como um pavio que se apaga,	levantar-se; extinguiram-se, foram apagados como mecha.	Extinguiram-se como um pavio de vela.
18	Não vos lembreis das coisas passadas, nem considereis as antigas.	é ele que agora vos declara: "Não recordem mais os acontecimentos de outrora, nem pensem mais no passado.	Não fiqueis a lembrar coisas passadas, não vos preocupeis com acontecimentos antigos.	Não vos lembreis mais dos acontecimentos de outrora, não recordeis mais as coisas antigas,
19	Eis que faço coisa nova, que está saindo à luz; porventura, não o percebeis? Eis que porei um caminho no deserto e rios, no ermo.	É que eu vou realizar algo de novo, que já está a aparecer. Será que não o notais? Vou abrir um caminho no deserto e rios na terra árida.	Eis que farei uma coisa nova, ela já vem despontando: não a percebeis? Com efeito, estabelecerei um caminho no deserto, e rios em lugares ermos.	porque eis que vou fazer obra nova, a qual já surge: não a vedes? Vou abrir uma via pelo deserto, e fazer correr arroyos pela estepe.
20	Os animais do campo me glorificarão, os chacais e os filhotes de avestruzes; porque porei águas no deserto e rios, no ermo, para dar de beber ao meu povo, ao meu escolhido,	Animais selvagens, chacais e avestruzes vão louvar-me porque fiz brotar água no deserto e rios em terra árida, para dar de beber ao povo que escolhi.	Os animais selvagens me honrarão, sim, os chacais e os avestruzes, por que fiz jorrar água no deserto, e rios nos lugares ermos, a fim de dar de beber ao	Dar-me-ão glória os animais selvagens, os chacais e as avestruzes, pois terei feito jorrar água no deserto, e correr arroyos na estepe, para saciar a sede de

			povo, no meu eleito.	meu povo, meu eleito;
21	ao povo que formei para mim, para celebrar o meu louvor.	E este povo que eu formei há-de narrar as minhas glórias."	O povo que formei para mim proclamará o meu louvor.	o povo, que formei para mim, contará meus feitos.

2.2 Estudo da Forma: o jeito de ser do texto, seu rosto¹²⁴

Todo o texto tem o seu jeito próprio de ser. O conjunto de palavras comunica e produz um certo formato no texto. No estudo da forma, busca-se compreender como o texto se articula interna e externamente. A perícopes possui um sentido próprio e está inserida dentro de uma unidade maior, a qual pode ser subdividida. A tentativa de identificar essas unidades menores quer apresentar o “rosto” destes versículos, para uma melhor compreensão de seus sentidos.

Isola-se partes com a finalidade de observar mais de perto os detalhes e peculiaridades que a forma do texto carrega em si. Baltzer, em seu comentário sobre o Dêutero-Isaías, subdivide a perícopes em 43.8-15 e 16-21. Ainda há a sugestão de que os v. 14-15 façam parte deste bloco. Assim, afirma que a subunidade 43.8-15 tem, relativamente, um sentido consistente. Porém, ao comentar o texto, os v. 14-15 são isolados para a análise.¹²⁵ Esta primeira opinião entende que há duas unidades de sentido no texto, ou seja, duas ideias principais a serem observadas.

A pesquisa bíblica possui diversas opiniões sobre a perícopes em estudo. Destaca-se algumas: Croatto apresenta uma proposta para a verificação da unidade: “uma nova unidade maior de sentido a partir de 43,14 até 44,5, composta, por sua vez, de quatro subunidades: 43,14-15 (uma antecipação da queda da Babilônia), 16-21 (o caminho no deserto), 22-28 (ingratidão e castigo de Israel) e 44,1-5 (bênção de Israel)”.¹²⁶ Já para Brueggemann, os v. 14-21 são como uma unidade própria de sentido, fazendo uma subdivisão de v. 14-15 e 16-21.¹²⁷

¹²⁴ Usar-se-á a concepção de “corpo” cunhada por Milton Schwantes em um artigo: SCHWANTES, Milton. Cidade da justiça – Estudo exegético de Isaías 1.1-20. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia. p. 05-48.

¹²⁵ BALTZER; MACHINIST, 1999. p. 161-71.

¹²⁶ CROATTO, José Severino. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. v. II. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal. 1998. p. 93.

¹²⁷ BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40 – 66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998. p.57-8.

A opinião até aqui apresentada, concorda na divisão em duas partes da perícopo: v. 14-15 e 16-21.

Levando-se em conta as opiniões de Baltzer, Croatto e Brueggemann, e para fins de compreender melhor o texto em discussão, opta-se em manter a divisão em duas partes maiores e a segunda parte com uma subdivisão: 14-15 e 16-21 (16-17;18-19a; 19b-21). Ambas as perícopes iniciam com a típica fórmula do mensageiro: כֹּה אָמַר יְהוָה “*Assim disse Javé*”.¹²⁸ Os versículos estão dispostos de forma dinâmica para uma análise detalhada.

O v. 14a inicia com a típica fórmula do mensageiro, após tem-se dois títulos atribuídos ao emissor da mensagem. No v.14b pode-se observar que os conteúdos evoluem sucessivamente. Cada novo “pensamento” é introduzido com o uso de uma preposição.

Assim disse Javé	כֹּה אָמַר יְהוָה
o que vos resgata, o Santo de Israel:	נִשְׁלַחְתֶּם קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל
por causa de vós lançarei fora a Babilônia	לְמַעַןְכֶּם שְׁלַחְתִּי בְבִלְיָה
e trarei os fugitivos, todos eles	וְהוֹרַדְתִּי בְרִיחִים כָּלֵם
e os Caldeus em navios, grito deles.	וְכַשְׂדִּים בְּאֲנִיּוֹת רִנָּתָם:

O v. 15a inicia com uma afirmação enfática "Eu sou Javé" e apresenta um dos seus títulos. No v. 15b a ação de Javé como criador é destacada, sendo um complemento da primeira parte. Há no todo do versículo uma estrutura: a apresentação, o título, a função criadora e a função de rei.

Eu sou Javé, o vosso Santo;	אֲנִי יְהוָה קְדוֹשְׁכֶם
o criador de Israel, o vosso Rei.	בּוֹרֵא יִשְׂרָאֵל מְלֶכְכֶם: ס

O v. 16 inicia com a típica forma do mensageiro. O restante do versículo apresenta um quiasmo de forma reflexiva. O participio é empregado. Antigas tradições são abordadas neste texto.

¹²⁸ ELLIGER, Karl. *Deuterocesaja*: 1. Teilband, Jesaja 40,1--45,7. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978. p. 332.

Assim disse Javé:	כֹּה אָמַר יְהוָה
feito no mar um caminho	הַנּוֹתֵן בַּיָּם דֶּרֶךְ
e em águas impetuosas uma vereda.	וּבַמַּיִם עֲזִים נְתִיבָה:

O v. 17a é introduzido por um verbo e a segunda parte é composto por um paralelismo (carro/exército e cavalo/força). Já o v. 17b apresenta o conteúdo em uma evolução.

O que fez sair	הַמוֹצִיא
carro de guerra e cavalo	רֶכֶב-נָסוּס
poder e valente;	תֵּל וְעִזּוֹ
juntos jazem, não se levantam,	יחדו ישָׁכְבוּ בַל-יִקְוּמוּ
apagaram o linho, apagou-se.	דָּעְכוּ כַּפְשֵׁתָה כָּבוּ:

O v. 18 é composto por um paralelismo sintético. As informações da primeira parte são repetidas na segunda parte. Aqui tem-se um versículo central na perícopé, ele chama a atenção pelo contraste com a realidade em que os exilados viviam.

Não vos lembreis das coisas do princípio	אַל-תִּזְכְּרוּ רֵאשִׁיטוֹת
e coisas antigas não vós dareis mais atenção.	וְקִדְמוֹנוֹת אַל-תִּתְבַּנְּנוּ:

O v. 19aα traz uma interjeição que cativa o leitor e faz uma afirmação e no 19aβ isso é complementado com outras informações. No v.19b traz, novamente, uma interjeição que desperta a atenção.

Eis que eu tenho feito novo	הִנְנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה
agora que brotará	עַתָּה תִצְמַח
não a noteis?	תֵּלֹא תִדְעוּהָ
Ainda porei no deserto um caminho,	אַף אֲשִׂים בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ
em deserto, rios.	בְּיַשְׁמוֹן נְהַרֹת:

O v. 20 apresenta uma estrutura mais complexa. O v. 20a faz uma exposição da amplitude da ação de Javé. Em seguida, são citados dois animais, estes são considerados de difícil encontro, parecem viver em locais isolados. No v. 20b é apresentado os motivos “porque” até estes animais glorificarão Javé.

Me honrará o animal do campo,	תִּכְבְּדֵנִי חַיַּת הַשָּׂדֶה
chacais e as filhas de avestruzes	תַּנִּים וּבָנֹת יַעֲנָה
pois eu fiz no deserto águas,	כִּי־נָתַתִּי בַמִּדְבָּר מַיִם
rios no deserto	נְהַרֹת כִּישִׁימֹן
para dar de beber ao povo meu escolhido.	לְהַשְׁקֹת עַמִּי בְּחִירִי:

O v. 21 conclui os assuntos expostos e, ao mesmo tempo, expõem os motivos pelos quais Javé faz todas as coisas anteriores. Usa-se o perfeito na primeira parte do versículo e o imperfeito na segunda parte.

Povo este que formei para mim,	עַם־זוֹ יִצְרַתִּי לִי
glória minha narraram.	תִּהְלֵתִי יִסְפְּרוּ: ס

2.3 O lugar em que estão os pés do texto, seu berço.

O texto surge em um determinado contexto. Aqui, usa-se a metáfora das partes de um “corpo” para entender o texto. Como um “corpo” têm as partes delimitadas, com funções diferente, mas em última análise, é uma unidade que faz sentido. O texto quer ser compreendido em suas partes menores, contudo o “todo” não quer ser deixado de lado. Dentro desta dinâmica, do macro para o micro e vice-versa, é que os conteúdos da perícopé serão apresentados. De forma lógica e contínua, seguindo os pressupostos do estudo da forma.

Os eventos decorrentes das deportações de 598/7 e 587/6 a. C., marcaram profundamente a história do povo de Deus. Uma proposta de interpretação requer a compreensão do contexto, da intenção da palavra profética, da descrição do local, a partir do qual o autor redigiu e o impacto que a mensagem causou nos seus ouvintes ou, posteriormente,

leitores. Tentar-se-á apresentar o lugar em que o texto tem os seus pés na realidade (*Sitz in Leben*), afim de aproximar a interpretação ao sentido original da profecia em discussão.

2.4 Contexto Histórico: o panorama político e religiosos do Exílio Babilônico

2.4.1 Panorama Internacional

Nesta primeira aproximação ao contexto, no qual os pensamentos contidos no texto foram gerados, busca-se observar o macro. Conhecer o panorama internacional, estende as perspectivas de compreensão da mensagem original que o profeta tinha. Sendo assim, uma visão panorâmica se iniciará e no momento posterior uma visão mais específica do contexto da perícopes. Na conjectura internacional encontra-se o poder ou império dominador, observar as relações que surgem, a partir desde meio, é importante para uma melhor percepção dos detalhes contidos no texto.

O contexto social, político e religioso, formam o “pano de fundo”, em que as palavras proféticas foram geradas. Excluir tais contextos da discussão seria um tanto irresponsável. Uma aproximação aos eventos, em nível internacional, é importante para situar a palavra profética no tempo e no espaço. Anúncios proféticos foram feitos por pessoas e para pessoas, em lugares e ocasiões determinadas. As reconstruções, feitas por diversos exegetas e arqueólogos, ajudam na compreensão destas palavras proféticas. Algumas vezes, as reconstruções são mais exatas e proporcionam muitos detalhes, já em outros casos as dificuldades são maiores. Tem-se alguns resultados da pesquisa sobre a perícopes de Is 43.14-21.

Schwantes assinalou que para compreender os eventos do séc. VI é necessário retornar ao séc. VIII. Os assírios surgiram da parte norte da Mesopotâmia e se deslocaram para o Mediterrâneo, onde as cidades portuárias foram tomadas. Posteriormente, voltaram-se para o sul: em 732 a. C., a cidade de Damasco foi destruída; em 722 a. C., a Samaria foi anexada aos seus domínios; em 701 a. C., Judá foi destruída; os assírios marcharam rumo ao Egito, conquistando-o no começo do séc. VII. Os egípcios, com suas milenares tradições, reagiram e recuperaram a autonomia. Os exércitos dos egípcios chegaram a avançar até a Mesopotâmia, assim a ocorreram muitas influências na Palestina no final do séc. VII e no séc. VI. Surge no cenário outra potência: os babilônios. Egípcios e babilônios se uniram contra os assírios e em

612 a. C., a capital Nínive foi destruída. Os babilônios avançaram na Palestina, mas nunca conseguiram conquistar o Egito.¹²⁹

Portanto, os últimos séculos antes das deportações para a Babilônia foram marcantes. Por um lado, o surgimento de grandes potências no cenário internacional e, por outro, a rápida queda das mesmas. As terras bíblicas e os povos que lá moravam, sofreram influências com estas constantes mudanças políticas e, certamente, com as sanções impostas na economia pelo império que dominava o cenário internacional. Sendo assim, os exilados encontravam-se no contexto do império babilônico.

2.4.2 Panorama Nacional

Nacionalmente ocorreram diversas sucessões ao trono. Gunneweg apresenta detalhadamente a situação do rei Manassés e como este reinado marcou a literatura. Manassés (696-642) foi um rei terrível, derramou muito sangue inocente (cf. 2 Rs 21.16), sendo negativamente avaliado pelo deuteronomista. Manassés submeteu-se rapidamente aos assírios. Durante este reinado, o poder assírio chegou ao ponto máximo. Manassés é citado com outros 22 vassalos dos assírios. Foi sucedido por seu filho Amom (641-640), que foi assassinado (2 Rs 21.19-26).¹³⁰

Donner apresenta o sucessor Josias (639-609), que foi entronizado com 8 anos pela nobreza rural. Mais tarde, como um vassalo que soube compreender os sinais políticos e usá-los a seu favor. Os escritores deuteronomistas modificaram e idealizaram a sua figura, certamente Josias foi visto em termos messiânicos. Ainda, Josias foi responsável por uma reforma, que ficou conhecida como *reforma josiânica* ou *reforma de Josias* – política e religião foram os principais motivos. Cf. 2 Rs 23.29, Neco, faraó egípcio, assassinou Josias.¹³¹ A entronização de uma criança mostra que a elite tinha outras intenções, provavelmente os ideais estavam voltados à opressão dos pobres.¹³²

Com a morte de Josias, os camponeses voltaram a intervir. Os camponeses entronizaram Jeoacaz (609), o qual teve um reinado de somente três meses, após foi levado para

¹²⁹ 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. 16-7.

¹³⁰ GUNNEWEG, Antonius H. J. . *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005. p. 193-4.

¹³¹ DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 4. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2006. p. 391; 406.

¹³² SCHWANTES, 2009. p. 16-7.

o Egito e lá certamente morreu (Jr 22.10-12). Rapidamente os egípcios colocaram um novo soberano: Eliaquim, ‘rebatizado’ de Jeoaquim (608-598). Porém, o poder egípcio não pôde se manter firme na Palestina por muito tempo, havia uma pressão da política externa. Os babilônios avançaram rapidamente, expandindo os seus domínios e Jeoaquim passou a se submeter a eles. Em meio a conturbada política, Jeoaquim morreu em 598.¹³³

O filho de Jeoaquim sobe ao trono, chamado de Joaquim (597), tendo um reinado rápido cf. 2 Rs 24.8-17. Segundo relatos, preservados pelo historiador judaico-romano Flávio Josefo, Joaquim teria ido até os babilônios e negociado a sua rendição. Tal ação teria preservado a cidade, evitando sua destruição, porém a realeza foi deportada para a Babilônia. No lugar de Joaquim, subiu ao trono Zedequias (597-587), sendo o último rei da sucessão davídica, entretanto atuou como um vassalo dos babilônicos. Em 589 a. C. iniciou o avanço dos babilônicos sobre as terras de Judá. Houve resistências, mas em 586 a. C. a cidade de Jerusalém e o Templo foram destruídos. Zedequias tentou fugir, sendo capturado em Jericó, assistiu à execução de seus filhos, teve seus olhos perfurados e foi deportado para a Babilônia.¹³⁴

É possível observar que o cenário internacional, anterior ao Exílio, foi marcado fortemente pela ascensão rápida de grandes impérios e, ao mesmo tempo, pela rápida queda dos mesmos. A região da Palestina era como um “corredor” entre o Egito e a Mesopotâmia, o controle desta estreita área de terra era fundamental para o exercício do poder, assim como o controle do comércio. A profecia não surge desvinculada do contexto político, as escolas proféticas observam os eventos políticos e militares, fazendo uma hermenêutica da percepção da história.

2.4.3 As décadas do Exílio Babilônico

Muitos exílios acontecem ainda na atualidade. Pessoas são obrigadas a sair das suas casas, abandonar tudo o que tem, há outras que são levadas contra a sua vontade e, ainda, há aquelas que se exilam do viver e do conviver. Os “exílios”, por mais diversos que sejam, sempre deixam profundas marcas no ser humano. Tais marcas ficam impressas no mais profundo do ser, nas emoções, nas histórias, na formação do pensamento e caráter. Com o antigo Israel não foi diferente, o Exílio na Babilônia foi extremamente marcante. As décadas do Exílio

¹³³ SCHWANTES, 2009. p. 20-1.

¹³⁴ GUNNEWEG, 2005. p. 199-201.

necessitam ser compreendidas em termos teológicos e históricos, a seguir um breve panorama da temática será apresentado.

O Exílio foi um grande drama para Israel, há a necessidade de compreender a situação do povo de Deus dentro de uma “diáspora teológica”.¹³⁵ Donner aborda a questão afirmando que já existiam consideráveis grupos que viviam fora de Israel, porém o *novo* consistiu-se em desdobramentos da teologia. Antes, todas as forças históricas importantes para a teologia judaica giravam em torno da Palestina, com o Exílio este “centro físico” foi deslocado, havendo a necessidade de uma reinterpretação.¹³⁶

Os livros de Ezequiel e do Dêutero-Isaías são importantes relatos para um julgamento deste período. Costumeiramente, fala-se em *cativeiro*¹³⁷ babilônico, certamente uma concepção que não condizia com a realidade, porém é possível que o rei Joaquim e a corte foram prisioneiros. Tanto para os exilados quanto para os babilônios, Joaquim continuou a ser o rei, mesmo que Zedequias estivesse “reinando” (funções administrativas) em Jerusalém. O Baixo Eufrates e Tigre foram os locais em que os exilados foram assentados.¹³⁸

Por um lado, a teologia passou pela necessidade de ser repensada, visto que o povo exilado se encontrava em uma terra estranha. A dor dos exilados é expressa no Salmo 137.4, na versão de Almeida: “*Como, porém, haveríamos de entoar o canto do SENHOR em terra estranha?*” O Exílio mexeu no mais profundo âmago da fé judaica. O povo estava sem sua pátria e, aparentemente, o seu Deus tinha sido derrotado pelos deuses babilônicos. Certamente havia desespero religioso, mas alguns dos exilados conseguiram ter prosperidade econômica nas terras do Exílio.

2.4.4 Os exilados

Os redatores da Bíblia Hebraica relatam o evento do Exílio com fatos grandiosos. Quem eram os exilados? A qual classe da sociedade eles pertenciam? Para Donner: “Os sofrimentos dos exilados eram interiores e não se baseavam em suas condições de vida”.¹³⁹ Na deportação de 597 a. C. foram levados a realza juntamente com a corte, sendo mantidos como

¹³⁵ KRÜGER, René. *A diáspora: de experiência traumática a paradigma eclesiológico*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2009. p. 22.

¹³⁶ DONNER, 2006. v. 2. p. 433.

¹³⁷ Para aprofundamento, ver: YOUNGBLOOD, Ronald F.; BRUCE, F. F.; HARRISON, R. K. *Dicionário ilustrado da Bíblia*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2004. p. 278-9.

¹³⁸ GUNNEWEG, 2005. p. 210-1.

¹³⁹ DONNER, 2006. v. 2. p. 435.

reféns. Em 587 a. C., outra parte da população foi levada para a Babilônia e provavelmente foram assentados juntos com os primeiros exilados. Observa-se que os exilados eram cidadãos da capital antes de serem levados, nos agrupamentos conseguiram manter a língua, os costumes e a religião. Longe do Templo, a religião modificou-se: a profecia e os cânticos tornaram-se centrais.¹⁴⁰

Não se encontra evidências plausíveis de que os exilados sofreram algum tipo de tratamento severo, o que certamente viveram foi a condição própria de exílio. Se por um lado encontravam-se exilados, por outro a vida na Babilônia proporcionou oportunidades de enriquecimento que nunca foi possível na Palestina.¹⁴¹ Constata-se que a realeza levada cativa à Babilônia possuía uma certa liberdade de produção, porém não tinham a liberdade de ir e vir. Donner enfatiza que os exilados viviam sob a condição de súditos e de forma nenhuma eram escravos.¹⁴² Já Schwantes compreendeu que, em um sentido mais amplo, pode-se comparar os exilados com escravos – assim o Segundo Isaías enfatiza (Is 42.1; 44.2) – visto que foram levados contra a vontade e viviam como presos.¹⁴³

A situação dos exilados foi descrita com ênfase nos sofrimentos religiosos, muitos cânticos e lamentos surgiram na época do Exílio. A conjuntura internacional forçou uma desurbanização da Palestina, afim de dificultar um possível ataque do exército egípcio. O Exílio foi um período de reinterpretação da fé judaica e de uma grande produção textual. A classe que dominava em Jerusalém, tornou-se a classe que trabalhava na produção agrícola na Babilônia e, portanto, espécies de trabalhadores forçados.

2.4.5 Localização (*Sitz in Leben*)

A palavra profética surge em determinado momento e anuncia uma mensagem para determinado contexto e pessoas. A perícopes está situada dentro do livro de Isaías. A pesquisa bíblica levantou a hipótese de que há três grandes blocos neste livro: Is 1-39; Is 40-55; Is 56-66. O livro de Isaías é uma verdadeira biblioteca, ali estão colecionados textos de vários grupos proféticos. Com o passar do tempo houve acréscimos e atualizações. O texto foi tomando forma e seu aspecto próprio.

¹⁴⁰ SCHWANTES, 2009. p. 23-4.

¹⁴¹ BRIGHT, John. *História de Israel*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 467.

¹⁴² DONNER, 2006. v. 2. p. 435-6.

¹⁴³ SCHWANTES, 2009. p. 24.

A perícopie em discussão está situada dentro deste tempo de Exílio. Brueggemann descreve que há uma longa pausa entre Is 39.8 e 40.1, algo que evidencia um cessar da vida e fé que havia sido construída ao longo do livro de Isaías. São aproximadamente 160 anos. Muitos fatos importantes ocorreram durante esta pausa: o fim do poder assírio, o surgimento dos babilônios, a morte do rei Josias, a destruição de Jerusalém, a desestabilização da teologia e as deportações.¹⁴⁴

A perícopie remonta ao Isaías do Exílio? O profeta anônimo, que ficou registrado nos cap. 40-55, provavelmente atuou na década final do Exílio, em torno dos anos 40 do VI séc. a. C., não há como determinar uma localização exata para a atuação do profeta na Babilônia.¹⁴⁵ Schwantes data o livro do Dêutero-Isaías entre 550 e 540. Seu argumento baseia-se em três pontos: 1. O autor não teve conhecimento da conquista da Babilônia por parte dos persas no ano de 539 a. C.; 2. Desconhece a entrada de Ciro na Babilônia; 3. Ciro já era conhecido, mas como uma esperança, pois só assumiu o poder a partir de 550 a. C..¹⁴⁶ Loraschi concorda com a datação, afirmando: “O movimento do Dêutero-Isaías situa-se nos últimos anos do exílio da Babilônia: entre 550 a 540 aC.”¹⁴⁷

Croatto situa a atuação do Dêutero-Isaías nos últimos anos do Exílio. Este final está sob um clima de mudança, isto é, os oráculos proféticos analisaram os eventos em uma perspectiva diferente das demais pessoas. A geração dos exilados estava quase extinta, há um período de 35 a 50 anos entre a destruição de Jerusalém e o final do Exílio. Esta distância cronológica é importante em dois aspectos: 1. Há uma maturação da fé; 2. Há uma perda progressiva das memórias históricas a respeito de Javé, o qual adquire contornos de um Deus derrotado.¹⁴⁸ Schwantes situa o Dêutero-Isaías “entre os cantores do templo”.¹⁴⁹

2.5 O coração do texto: a Palavra

Até neste ponto, vários itens já encaminharam algumas descobertas. Em boa parte, já antecipam algumas decisões no que se refere à interpretação da perícopie. Além disso, foram levantadas perguntas e que deverão ser abordadas no estudo dos conteúdos. O específico e global

¹⁴⁴ BRUEGGEMANN, 1998. p. 08.

¹⁴⁵ DONNER, 2006. p. 439.

¹⁴⁶ SCHWANTES, 2009. p. 93.

¹⁴⁷ LORASCHI, Celso. Dêutero-Isaías e o nascimento do Monoteísmo. In: DIETRICH, Luiz José; LORASCHI, Celso. *Idolatria: a questão é ter ou não ter imagens?*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 384.

¹⁴⁸ CROATTO, 1998. p. 24-5.

¹⁴⁹ SCHWANTES, 2009. p. 93.

serão percebidos nesta parte da análise. Os itens anteriores atestaram que a perícope pode ser subdividida em duas partes: Is 43.14-15 e Is 43.16-21 (16-17;18-19a; 19b-21).

2.5.1 Versículos 14-15: o retorno do verdadeiro Rei de Israel.

A “porta de entrada” para o texto é a típica fórmula do anúncio profético: **כֹּה-אָמַר** **יְהוָה**; “Assim disse JWHW”. A palavra **כֹּה** “assim” é um advérbio demonstrativo de modo, lugar ou tempo. A palavra que segue é o verbo **אָמַר** “dizer” na 3ª pessoa masculino singular no tronco Qal. Feinberg afirma que o verbo ocorre cerca de 5000 mil vezes no Antigo Testamento. O emprego mais comum deste verbo é na fala direta: Deus (Gn 1.1); a serpente (3.1), Adão (3.10). Há diversos advérbios, substantivos e proposições empregados com este verbo. **אָמַר** em certos contextos assume o sentido de “ordenar” (Js 11.9). A origem do verbo já não é mais discutida, há a ocorrência da raiz em diversas línguas semíticas com o sentido de “ver” (acadiano, etíope, ugarítico), “dizer”, “ordenar” (hebraico, aramaico, árabe). **אָמַר** é usado repetidas vezes como uma introdução da revelação de Deus. No contexto de Gênesis 1, usa-se o verbo **אָמַר** dez vezes, assim observa-se que a “palavra” de Deus é criadora. A palavra de Deus perpassa toda a profecia, desde Moisés até Malaquias. Os profetas, em especial, utilizam tal fórmula como uma introdução: “Assim diz (**אָמַר**) o SENHOR”. Esta formulação é semelhante ao uso no contexto secular: o mensageiro anuncia o nome de quem o enviou e a respectiva mensagem. Na profecia, o destaque encontra-se na fonte da mensagem. Os profetas não as inventaram meramente, a ênfase é colocada no Deus que se revela.¹⁵⁰

O sujeito que “diz” é Javé, tem-se a primeira ocorrência do tetragrama **יְהוָה** “JHWH” na perícope. Payne, em sua análise linguística, compreende que o tetragrama é o nome ou a designação pessoal de Deus, o vocábulo ocorre 5321 vezes no Antigo Testamento. Há diversos nomes próprios que são compostos de formas abreviadas do tetragrama: Jeonatã (Jonatã) (**יְהוֹנָתָן**) “Javé concedeu”, Jeosafá (**יְהוֹשָׁפָט**) “Javé julgou”. Existe a possibilidade de que a pronúncia do tetragrama tenha sido “YaHWeh”, isso baseia-se nas seguintes hipóteses: Pela correspondência verbal no imperfeito de *hāwā*, no arcaico era escrito *yahweh* e em escritos gregos mais recentes é representado pela palavra *iaoue*. Na fonte extra bíblica, conhecida como

¹⁵⁰ FEINBERG, Charles L. **אָמַר**. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 89-92 à 89-91.

Pedra Moabita (850 a. C.) encontra-se o tetragrama, neste período as vogais estavam começando a ser usadas, portanto se o tetragrama for uma grafia anterior a 900 a. C., então o “h” final seria pronunciado. É a partir do nome que a natureza de Deus é conhecida, o pedido pelo nome equivale a conhecer o caráter (cf. Êx 3.13).¹⁵¹

Jenni afirma que não é possível encontrar uma etimologia correta ou segura para o tetragrama. Os autores, que se ocupam com a temática, oferecem múltiplas interpretações. No Dêutero-Isaías o tetragrama ocorre 126 vezes. No pós-exílio o nome Yhwh foi cada vez menos usado, chegando a ser suprimido pelo judaísmo posterior. Foi substituído por אֲדֹנָי “*Senhor meu*” e por κύριος “*Senhor*”. A função do nome seria liberar as pessoas do politeísmo, visto que, cf. Mq 4.5, as pessoas saberiam o nome do Deus ao qual eram seguidores.¹⁵²

À fórmula do mensageiro são adicionadas duas qualidades de Javé: אֲלֹהֵיכֶם “*o que vos resgata*” e קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל “*o Santo de Israel*”. O primeiro atributo de Javé é aquele que resgata, a palavra אֲלֹהֵיכֶם deriva do verbo אָלַל. Harris afirma que o uso no particípio do Qal adquiriu quase a forma de um substantivo, ainda que gramaticalmente trata-se de um verbo. Originalmente, o verbo tem o sentido daquele que faz o papel de *resgatador*, nas relações familiares nos momentos de dificuldade. Há um termo sinônimo, פָּדָה “*redimir*”, a diferença consiste que o destaque de אָלַל é o foco no “*regaste*” de um parente próximo. Basicamente é utilizado em quatro contextos: 1. No auxílio de um parente; 2. Em relação à animais ou propriedades; 3. Relacionado ao parente mais próximo que desempenha o papel de “vingador de sangue” (Nm 35.12); 4. No saltério e nos profetas o uso do termo está diretamente ligado ao Deus que é o Redentor de Israel.¹⁵³

Na compreensão de Baltzer, o uso de “*o que vos resgata*” no início do v. 14 foi preparado através dos versículos anteriores, no qual o lema “redimir/resgatar” (גָּאֵל) foi destacado, principalmente em Is 43.1-7. Os outros títulos “O Santo de Israel” (Is 43.3) e “o Criador de Israel” (Is 43.1).¹⁵⁴ O texto se encaminha para o próximo título.

O segundo adjetivo atribuído a Javé neste versículo é o “*Santo de Israel*”. A qualidade de “santo” é reconhecida ou atribuída, tendo como principal função a distinção entre o sagrado

¹⁵¹ PAYNE, J. Barton. יְהוָה. In: HARRIS, 1998. p. 345-9 à 345-9.

¹⁵² JENNI, E.. יְהוָה. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 967-75 à 968-75.

¹⁵³ HARRIS, R. Laird. אָלַל. In: HARRIS, 1998. p. 235-7 à 235-6.

¹⁵⁴ BALTZER, 1999. p. 168.

e o profano. No caso de Deus, Ele é santo em sua complexidade. O atributo “*Santo de Israel*” é utilizado no Antigo Testamento, mas há uma frequência maior no livro do profeta Isaías. Teria a função de colocar os pecados da época em contraste com a santidade de Javé.¹⁵⁵ Há uma espécie de preparação para o anúncio da mensagem, ao serem citados os títulos de Javé.

O v. 14a apresentou a fonte da mensagem e preparou o anúncio do v. 14b. Para Croatto, este oráculo estaria incompleto, o v. 14b conteria uma promessa e seria uma expansão da fórmula do mensageiro.¹⁵⁶ A segunda parte do v. 14 apresenta o verbo שְׁלַח “*enviar, mandar embora, deixar ir*” no Piel. O primeiro uso é quando uma pessoa envia outra ou o envio de tributos ou, ainda, cartas (1 Rs 21.8). Ao estar relacionado com Deus, Ele envia uma pessoa em alguma missão especial (cf. Is 6.8; Jr 1.7). Os profetas são enviados com a mensagem de Deus (Is 9.8[7]). Com o sentido de “*mandar embora*”, ocorrendo com frequência no Piel, em Gn 3.23 significa expulsão e em Jr 28.16, morte. Um outro sentido, ainda no Piel, é “*soltar*”, “*pôr em liberdade*”, sendo utilizado em duas formas: 1. Mais branda: deixar um hóspede ir embora (Gn 18.16); 2. Mais forte: libertar os israelitas do Egito (Êx 4.21) ou os exilados (Is 45.13).¹⁵⁷ O texto move-se para o grande “alvo”, o grande centro do poder opressor: בָּבֶל “*Babilônia*”.

Babilônia é a palavra grega para o hebraico *bābel*, “Babel”, refere-se a uma antiga cidade, localizada a cerca de 32 km de Bagdá na margem oriental do Eufrates. Há a possibilidade deste nome derivar do acádico *babili* (*m*) ou do sumério, em ambos casos significa “Porta de Deus”. Em Gn 11.9 esta palavra é utilizada em um ‘jogo de palavras’ e ironia, com a ideia da confusão das línguas. Entre altos e baixos, a Babilônia tornou-se uma potência sob Nabucodonosor, conquistando Judá (606-605 a. C.) cf. Dn 1 e, mais tarde, anexando-a aos seus domínios (587-586 a. C.) cf. 2 Rs 25. O império expandiu-se até o Egito, porém surgiram governantes com menos habilidades e em 539 a. C. os persas tomaram o poder do cenário internacional, invadindo a Babilônia (Dn 5). Os deuses venerados eram Marduc e Bel, cita-se um panteão no *Enuma Elish* (relato babilônico da criação).¹⁵⁸

Outro vocábulo importante é בְּרִיחִים “*fugitivos*”. Ocorrendo 66 vezes, com o sentido de fuga de um inimigo. O Êxodo do Egito é descrito nas proporções de uma “fuga” cf. Êx 14.5. Isaías utiliza o vocábulo no sentido de que os exilados “fugissem” do Cativoiro, podendo ter sido usado como uma forma de retórica para lembrar os feitos maravilhosos do primeiro

¹⁵⁵ MCCOMISKEY, Thomas E.. קְדוּשָׁה. In: HARRIS, 1998. p. 1320-5 à 1323.

¹⁵⁶ CROATTO, 1998. p. 96.

¹⁵⁷ AUSTEL, Hermann J.. שְׁלַח. In: HARRIS, 1998. p. 1566-8 à 1566-7.

¹⁵⁸ GOLDBERG, Louis. בָּבֶל. In: HARRIS, 1998. p. 146-8 à 146-7.

êxodo. O sentido primário do verbo é “atravessar” (Êx 26.28). A raiz בָּרַח “fugir” é usado como sinônimo de הָלַךְ “ir” e מָלַט “escapar” (1 Sm 19.12). Em Isaías 43.14 é utilizado como um substantivo, traduzido por “nobres”, “varas”, “barras de uma prisão” ou “enquanto fogem”.¹⁵⁹

Após, os כַּשְׁדִּים “Caldeus” são citados como um povo que dominam a arte da navegação. Baltzer sugere a possibilidade da alteração do texto consonantal, que deveria ser lido “em lamentações” (בְּאֲנִיּוֹת) ao invés de “em navios” (בְּאֲנִיּוֹת). Fontes para a leitura “em navios” encontram-se atestadas em Herodoto.¹⁶⁰

O v. 15 compõe-se de duas partes. No v. 15a tem-se a afirmação “Eu sou Javé” e repete-se o termo קָדוֹשׁ “santo” – já discutido anteriormente. Na segunda parte, v. 15a utiliza-se o particípio construto Qal בּוֹרֵא “criador de”, uma palavra muito especial para o Antigo Testamento. Mccomiskey afirma que a raiz בָּרָא significa “criar”. O uso no tronco Qal é utilizado com exclusividade para a atividade de Deus e, por definição, é um termo fortemente teológico. É usada em referência a “coisas novas” ou de “trazer à existência” (Is 43.1). O uso do termo “criar” destaca o poder de Deus, exemplificando-o com a criação. Semanticamente, seu uso destaca o limite humano e a ênfase fica com a novidade.¹⁶¹ As credenciais daquele que criou Israel são apresentadas.

A soberania de Javé é apresentada com os títulos e atestada com o uso de “vosso rei”. A palavra מֶלֶךְ “rei” quer designar, simplesmente, o principal governante, ou seja, a autoridade civil de um povo. Após o período patriarcal e tribal, deve-se observar a importância da monarquia para Israel.¹⁶² O Dicionário Semântico do Hebraico Bíblico define מֶלֶךְ “rei” como: “governante masculino de uma nação ou povo; ≈ associado a autoridade, poder, honra e segurança, mas também a justiça; a palavra também é usada com referência à divindade”.¹⁶³

Para Croatto, este oráculo do v. 14-15 é breve e seria uma antecipação sobre alguma coisa sobre a Babilônia. Algo marcante é o sufixo “vosso” na palavra “rei” no v. 15, reforçando a relação entre Javé e os receptores da profecia.¹⁶⁴ Brueggemann observa que neste contexto

¹⁵⁹ KALLAND, Earl S.. בָּרַח. In: HARRIS, 1998. p. 218-20 à 218-9.

¹⁶⁰ BALTZER, 1999. p. 169.

¹⁶¹ MCCOMISKEY, Thomas E.. בָּרָא. In: HARRIS, 1998. p. 212-3 à 212-3.

¹⁶² CULVER, Robert D.. מֶלֶךְ. In: HARRIS, 1998. p. 840-6 à 840-4.

¹⁶³ MUELLER, Enio R.. מֶלֶךְ. Disponível em: <www.sdbh.org/dictionary/main.php?language=pt>. Acesso em: 30 out. 2015.

¹⁶⁴ CROATTO, 1998. p. 96-8.

utiliza-se a fé na criação, a qual serviu como rejeição dos deuses babilônicos. Essa definição é aliada à outra, Israel afirma-se como povo. Deus criou o mundo e Israel tem a sua atenção especial. O uso do mesmo verbo da criação do cosmo, convida Israel a confiar em Javé e na sua ação libertadora.¹⁶⁵

2.5.2 Versículos 16-17: o poder das antigas memórias.

Para Baltzer, os versículos 16-21 formam uma unidade independente.¹⁶⁶ Nos v.16-17 encontra-se a lembrança do Êxodo do Egito, portanto é dentro desta subunidade que o texto será analisado. Novamente o v. 16 inicia com a típica fórmula do mensageiro, semelhante ao v.14a. Após, tem-se o verbo יָרָא “dar/fazer”, na forma do particípio Qal, apontando para a palavra מַיִם “no mar”. Neste ponto, os eventos do Êxodo do Egito são trazidos a mente dos ouvintes da profecia, ao citar que Javé fará um caminho no mar.

Gilchrist afirma que מַיִם é utilizado mais de 300 vezes para designar “mar” e aproximadamente 70 vezes tem o significado de “ocidente”. Dentro do pensamento semítico, é provável que a posição do Mediterrâneo tenha originado o sentido de “ocidente”. O poder de Deus controlou o Mar Vermelho durante o Êxodo, sendo celebrado como uma vitória (Êx 15). Essas celebrações refletem-se na confiança (Is 51.10).¹⁶⁷

O uso da palavra דָּרַךְ “caminho” em seu primeiro significado, refere-se a um caminho feito de “tanto se passar nele”. Pode indicar uma estrada importante, como um caminho real. Metaforicamente, refere-se ao comportamento humano: caminho dos justos ou dos ímpios (Sl 1.6). Os governantes de Israel, por diversas vezes, se desviaram do caminho do Senhor (1 Rs 16.26).¹⁶⁸

Em paralelo a palavra “mar” tem-se a מַיִם “águas”. O substantivo é encontrado somente na forma do plural, havendo a ocorrência de cerca de 580 vezes. Certamente, a falta d’água na região da Palestina torna o vocábulo importante, tanto em termos históricos como em termos metafóricos. Deus criou as águas de cima (céu) e as águas de baixo por meio da sua palavra (cf. Gn 1.7,9). É atribuído a Deus a distribuição da água: a chuva cai “a seu tempo” (Lv

¹⁶⁵ BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa*. Santo André, SP: Academia Cristã, São Paulo, SP: Paulus, 2014. p. 220-1.

¹⁶⁶ BALTZER, 1999. p. 171.

¹⁶⁷ GILCHRIST, Louis. מַיִם. In: HARRIS, 1998. p. 622-4 à 623.

¹⁶⁸ WOLF, Herbert. דָּרַךְ. In: HARRIS, 1998. p. 324-6 à 324-6.

26.4). O governo de Deus sobre as águas é demonstrado no dilúvio (Gn 7), nos eventos miraculosos junto ao Mar Vermelho (Êx 15.1-18), no rio Jordão (Js 3.16). As águas do Mar Vermelho fazem a separação entre os duros de coração e o povo de Deus.¹⁶⁹ Ao substantivo “água” é adicionado o adjetivo “impetuoso/forte”.

O uso do adjetivo **יז** “impetuoso” é registrado somente 23 vezes, porém nunca é aplicado a Deus. O vocábulo é utilizado em relação a animais: formigas (Pv 30.25), leão (Jz 14.14) e cachorro (Is 56.11). Em outros casos, seu uso está relacionado com as forças da natureza: vento (Êx 14.21) e água (Is 14.21; Ne 9.11). É aplicado aos humanos: em referência ao amor (Ct 8.6), ira (Gn 49.7) e grosseria (Dt 28.50). Geralmente, quando aplicado ao ser humano aponta para inimigos.¹⁷⁰ Interessante é perceber que o uso do vocábulo **יז** está relacionado aos eventos do Êxodo do Egito, estando presente no texto em que o vento sopra a noite toda e as águas do mar se separam, permitindo a passagem do povo.

Em paralelo a “caminho” tem-se o substantivo **נתיבה** “vereda, senda”. Fischer afirma que este vocábulo significa ‘um caminho que é percorrido’, física ou moralmente. Sendo um substantivo empregado, geralmente, em paralelo com o prosaico *derek*, o uso estaria relacionado com o curso de vida determinado por Deus (Is 42.16). O vocábulo relaciona-se com o caráter e/ou com a ação moral da pessoa.¹⁷¹

O v. 17 tem um tom forte, relembrando os feitos de Javé no Egito. O primeiro verbo na forma do particípio Hifil empregado é **סָּׁרַׁ** “sair”. O verbo ocorre aproximadamente mais de mil vezes no Qal e Hifil, porém somente cinco vezes no tronco Hofal. Seu uso no Hifil adquire o sentido causativo, significando “fazer sair, trazer/conduzir para fora”. O sentido primário é “sair”. Este verbo relaciona-se com o movimento de sair de um lugar ou da presença de alguma pessoa. Com frequência, o vocábulo está relacionado com evento do Êxodo. No Hifil, adquire a função causativa, sendo empregado vastamente. Moisés e Arão são citados (Êx 6.13,26s), porém a ênfase das ações é conferida a Javé. Em Êx 13.3, Moisés enfatiza a ação de Deus, emprega-se o verbo **סָּׁרַׁ**. Em diversos textos (Êx 13.3, 9, 14, 16) a ação de Deus é ressaltada, a ação histórica adquire um significado teológico: a “saída” simboliza a ação redentora de Javé. Um outro uso para **סָּׁרַׁ** vem igualmente do Êxodo: serve para designar a emancipação de um escravo (provavelmente quem se vendeu como escravo). Na profecia exílica, o uso do termo

¹⁶⁹ KAISER, Walter C.. **יָזַע**. In: HARRIS, 1998. p. 829-32 à 829-831.

¹⁷⁰ SCHULTZ, Carl. **יָזַע**. In: HARRIS, 1998. p. 1102-3 à 1102.

¹⁷¹ FISCHER, Milton C.. **נתיבה**. In: HARRIS, 1998. p.1015-6 à 1015.

alude a um retorno, no qual Javé redimirá o povo. No livro do profeta Isaías o vocábulo é utilizado com uma ênfase especial: há um convite universal à salvação, na qual Javé assegura a eficácia.¹⁷²

Após o uso do verbo “sair”, são citados o “carro” e o “cavalo”. O substantivo רֶכֶב “carro” é usado para designar um veículo puxado por cavalos para guerras ou viagens reais. O vocábulo ocorre 120 vezes no Antigo Testamento. A arqueologia sugere que o local da origem do carro e do vocábulo seja a Mesopotâmia. É provável que os hicsos introduziram os carros na Síria e no Egito (aprox. 1600 a. C.). A destruição dos carros de guerra junto ao Mar Vermelho é compreendida como um sinal de salvação (Êx 14.9, 17-18).¹⁷³

A palavra סוס “cavalo” ocorre em todas as famílias das línguas semíticas. No Crescente Fértil seu uso está datado no começo do segundo milênio a. C.. O cavalo era usado pelo exército (Êx 15.19) e para fins comerciais (Gn 47.17). Teologicamente, o uso do termo ocorre em profecias escatológicas, o rei da dinastia davídica irá andar em um carro com cavalos (Jr 38.4). Porém, a confiança de Israel não está mais nos cavalos (Os 14.3) mas em Javé, porque no ‘Dia de Javé’ todo o arsenal de guerra será inútil (Zc 12.4).¹⁷⁴

O sentido básico de חַיִל é “força”, que posteriormente deriva a palavra “exército”. Ocorre cerca de 244 vezes. Em cerca de 20 vezes refere-se à “poder/força”: de Deus (Sl 59.11), vinda de Deus (Sl 18.32). Cerca de 85 vezes, חַיִל refere-se a pessoas. Em Jeremias e Ezequiel o termos refere-se ao sentido de “exército” ou “forças”.¹⁷⁵ Em paralelo, encontra-se a palavra sinônima עֲזָרָה “força”. O hebraico não tem a tendência de ser abstrato, “força” refere-se a atos bem vividos e concretos. A palavra está relacionada com o “cetro”, para indicar o poder político (Jr 48.17). Porém, originalmente a palavra está relacionada a Deus (Sl 62.11). Deus exerce força em favor do seu povo, o vocábulo é empregado em Êx 15.13. Por isso, em hinos de louvor, a força de Deus é apresentada.¹⁷⁶

Baltzer compreende que já é quase possível “ouvir” o exército chegando. Contudo, mesmo sendo sinistro o exército do inimigo, é Javé quem permite ou não que ele avance. Seguindo, há dois verbos no imperfeito [קוֹם/שָׁכַב] que contam o que está se passando: os

¹⁷² GILCHRIST, Louis. יָצָא. In: HARRIS, 1998. p. 643-5 à 643-5.

¹⁷³ WHITE, William. רֶכֶב. In: HARRIS, 1998. p. 1426-8 à 1427-8.

¹⁷⁴ PATTERSON, R. D.. סוס. In: HARRIS, 1998. p. 1033 à 1033.

¹⁷⁵ WEBER, Carl Philip. חַיִל. In: HARRIS, 1998. p. 440-1 à 440-1.

¹⁷⁶ SCHULTZ, Carl. עָזַר. In: HARRIS, 1998. p. 1102-3 à 1102-3.

inimigos não *existirão* e não mais se *levantarão*. Em seguida, há uma mudança dos verbos para o perfeito (duas vezes!): a ação está pronta, houve um fim.¹⁷⁷

Há dois verbos empregados no perfeito: **יָעַף** “*apagar, ser apagado*” e **כָּבַח** “*extinguir, apagar; ser extinto*”. O primitivo de **יָעַף** descreve a ação de debulhar (Is 28.28), alguns textos falam de triturar ídolos até se transformarem em pó (Êx 32.20). Metaforicamente, os inimigos serão moídos até se tornarem um pó fino. Nas guerras, com ajuda de Javé, Israel vencerá e esmagará os inimigos. Em Isaías, a insignificância das outras nações é destacada, ao serem comparadas com a grandeza de Javé (Is 40.15).¹⁷⁸ O verbo **כָּבַח** ocorre 24 vezes, nos profetas ocorre 13 vezes. Geralmente, está relacionado com fogo ou com a ação de extinguir com fogo. Algumas vezes, refere-se ao fogo que não pode ser extinto (Lv 6.12-13). Figuradamente, relaciona-se com a ira de Deus.¹⁷⁹

Croatto compreende que esta parte da perícope (v.16-17) distingue-se do contexto por sua forma. Inicia com a fórmula do mensageiro, mas não é uma narração e sim um hino (uso de participípios). São apresentados os eventos do êxodo, por meio da utilização de participípios, destaca-se o passado e, ao mesmo tempo, o presente. Ao serem lembrados os fatos do êxodo, são utilizados verbos no perfeito, ressaltando que foram eventos únicos. Portanto, os v. 16-17 expressam a tradição do Êxodo. No v. 16, Javé é o Salvador e no v. 17 é quem destrói os inimigos.¹⁸⁰

Brueggemann percebe que as “antigas lembranças” fazem referência ao Êxodo, embora não é improvável que haja uma alusão à Criação, quando Javé fez a separação das águas. Sendo assim, a fé do povo de Israel é enraizada em antigos milagres, estes afirmam a realidade e a força de Javé. A novidade de Javé não são as coisas antigas – Êxodo ou Criação – mas sim o milagre concreto que transforma completamente a vida. O original dos v.16-17 é o novo Êxodo, agora a emancipação será da Babilônia, anteriormente foi do Egito. A novidade não será só um isolado evento histórico. Igualmente será uma transformação cósmica, uma vez que uma região árida será transformada pela água, assim uma nova vida será possível.¹⁸¹

¹⁷⁷ BALTZER, 1999. p. 172.

¹⁷⁸ WOLF, Herbert. **יָעַף**. In: HARRIS, 1998. p. 320-2 à 320-1.

¹⁷⁹ OSWALT, John N.. **כָּבַח**. In: HARRIS, 1998. p. 698-719 à 699.

¹⁸⁰ CROATTO, 1998. p. 98.

¹⁸¹ BRUEGGEMANN, 1998. p. 58-9.

2.5.3 Versículos 18-19a: o “novo” de Javé.

O v. 18 é caracterizado por um quiasmo e o vocabulário é rico. O primeiro termo que se encontra é o advérbio אֵל “*não, nem*”. Scott compreende que esta partícula demonstrada o negativo ou semelhante a um desejo (Gn 13.8). Indica uma intenção de forma mais ‘reservada’ diferentemente do termo *lō*. Sendo assim, o verbo que segue estará no jussivo. Este advérbio pode ocorrer com um mandamento (2 Rs 9.15), porém não ocorre com um imperativo, neste último caso utiliza-se o *lō*.¹⁸²

O verbo זָכַר “*lembrar*” encontra-se na forma do jussivo, portanto com a palavra que o antecede (אֵל) adquire um sentido de um “*não*” reservado. זָכַר “*lembrar*”, para Bowling, têm três núcleos de significado: 1. Para atos anteriores; 2. Atos mentais, acompanhados de atos externos; 3. Algumas formas de fala, como “recitar” ou “invocar”. Na comparação das línguas, o último significado parece ser o mais próximo do original do verbo. Na maioria das ocorrências, o verbo tem sentido de ações mentais, como as lembranças de Jerusalém (Sl 137) ou sobre a escravidão (Dt 5.15).¹⁸³

Após tem-se o adjetivo ראשון “*primeiro, inicial*”, tem função de numeral ordinal, sendo derivado de ראש “*cabeça*”. Ocorrendo cerca de 180 vezes em diversos contextos e usos. Normalmente é traduzido por “*primeiro*” ou “*antigos*”. No caso de Is 41.22 existem versões que traduzem por “*coisas passadas*”.¹⁸⁴ Chega-se até a metade do versículo, na segunda parte a mensagem é repetida. Observa-se a repetição de ideias sinônimas.

O adjetivo hebraico קָדְמוֹנִי “*passado, antigo*” deriva da raiz *qdm*. Na forma de adjetivo, ocorre somente dez vezes. Deriva do substantivo *qedem*, que possui um significado geográfico de “*orientes*” e temporal de “*tempos antigos, passado*”. Ao significar “*orientes*”, pode ser negativo ou positivo, uma vez que o Éden estava localizado nesta região e por outro lado, é o local da construção da torre de Babel. Em passagem poéticas, *qedem* expõe algo criado. Já em passagem com referência ao Êxodo, usa-se o vocábulo como uma tipificação de um ideal que se quer alcançar (Ml 3.4). Este vocábulo certamente lembra a aliança com Deus (Sl 74.2). *Qedem* é utilizado no Sl 74.12, abrangendo a criação, o êxodo e o reino davídico – tornando-se um modelo teológico. Isaías utiliza o termo: parte da criação, indo até a perfeição e a chegada

¹⁸² SCOTT, Jack B.. אֵל. In: HARRIS, 1998. p. 66-7 à 66-7.

¹⁸³ BOWLING, Andrew. זָכַר. In: HARRIS, 1998. p. 389-93 à 389-90.

¹⁸⁴ WHITE, William. ראשון. In: HARRIS, 1998. p. 1387-9 à 1387-8.

do Messias (Is 45.23).¹⁸⁵ É evidenciado, portanto, que o vocábulo provém do contexto da criação e do Êxodo. Fazendo assim, por meio do vocabulário específico, alusões às memórias de eventos importantes para o judaísmo.

Segue-se com a repetição do advérbio אֵל “não” e após pelo verbo no Hitpolel בִּין “entender, considerar” [no Hitpolel: “portar-se inteligentemente; dar atenção a; examinar de perto”], com os seus derivados, ocorre cerca de 247 vezes. O sentido do verbo refere-se a um conhecimento superior, mais do que um mero acúmulo de informações. Adquire outros sentidos como: “entendimento” como capacidade, “ser capaz de perceber”.¹⁸⁶

O v. 19aa apresenta uma expressão que finaliza a ideia contida no v. 18, ao tratar sobre as coisas do passado. O versículo inicia com a interjeição הִנְנִי “eis que eu”, cria-se uma atmosfera de expectativa com a mensagem que será anunciada em seguida. O sufixo de primeira pessoa comum singular aponta para Javé, é Ele que irá fazer seu anúncio.

O verbo עָשָׂה “fazer, realizar” tem o significado básico de “fazer”. Em algumas passagens, o verbo adquire a definição de uma obrigação ética (Êx 23.22). A conotação básica refere-se a uma reação ética diante de Deus, de forma concreta. Pode adquirir o sentido de “praticar”, quando está relacionado com erro (Os 6.9). Quando Deus é o sujeito, os seus atos históricos são ressaltados. O uso neste sentido de exaltar os atos de Deus tem por finalidade apresentá-lo como um ser que age na história e não apenas transcendente. Em alguns casos, עָשָׂה é empregado em relação aos sinais maravilhosos de Deus no decorrer da história (Js 24.17; Sl 98.1; Is 25.1). O vocábulo é vastamente utilizado no relato da criação, apresentando a primeira grande intervenção de Deus na história. Há uma intercalação entre בָּרָא “criar” e עָשָׂה “fazer”. בָּרָא é sempre de uso exclusivo de Deus, já עָשָׂה é mais abrangente e tem a finalidade de dar forma ao objeto. É provável que o emprego de בָּרָא na criação quer passar a ideia de que Deus cria pelo *fiat*, ou seja, do nada Ele traz à existência. Já עָשָׂה adquire o significado de dar forma no processo da criação.¹⁸⁷

Após o verbo “fazer” o texto traz o adjetivo que o caracteriza: “novo”. É empregada a palavra שֵׁנִי “novo, fresco, recente; coisa nova”. Weber afirma que o adjetivo assume a forma de um atributivo, qualificando assim o objeto em questão. Geralmente é utilizado como adjetivo

¹⁸⁵ COPPES, Leonard J.. קָדְנִי. In: HARRIS, 1998. p. 1317-9 à 1318-9.

¹⁸⁶ GOLDBERG, Louis. בִּין. In: HARRIS, 1998. p. 172-4 à 172-3.

¹⁸⁷ MCCOMISKEY, Thomas E.. עָשָׂה. In: HARRIS, 1998. p. 1179-81 à 1179-9.

de objetos físicos: casas, roupas, vasos, rei, etc.. Além disso, serve para caracterizar coisas abstratas, como um nome (Is 62.2), um cântico (Sl 149.1), a aliança (Jr 31.31).¹⁸⁸ Segue com o uso do advérbio de tempo עתה “*agora*” indicando que a ação está dentro de uma cronologia precisa.

Em seguida tem-se o verbo צמח “*brotar, jorrar*” que ocorre 32 vezes no AT, as traduções são as mais diversas: crescer, florescer e brotar. Alguns pesquisadores relacionam o vocábulo com raízes árabes e siríacas, assim teria o significado de “*reluzir*”, porém no hebraico nunca adquire este sentido. Nos troncos Qal e Hifil, seu uso é limitado ao contexto da flora (Gn 2.5,9; Êx 10.5), já no Piel está relacionado ao crescimento de barba ou cabelos (Jz 16.22). No Qal e Hifil seu uso pode ser metafórico, ao referir-se à objetos: posterioridade (Is 44.4), problemas (Jó 5.6), futuro (Is 42.9). Interessante é o uso do vocábulo no contexto do surgimento de um renovo da casa de Davi, ou seja, o messias (2 Sm 23.5).

No v. 19aβ tem-se uma partícula interrogativa: הֲלֹא תִדְעוּהָ “*não a noteis?*”. Diferentemente do v. 18, aqui é empregado o vocábulo לֹא “*não*”. Bowling compreende que o emprego de לֹא é de um sentido de negação factual, ao contrário de לֹא־, que seria uma negação em potencial. לֹא é utilizado em diversas funções sintáticas. Pode ser utilizado para negar eventos factuais ou genéricos em qualquer tempo. Empregado em funções de futuro enfático cf. Gn 3.4). No contexto das leis, pode ser usado como uma ordem enfática (Êx 20.13). Em expressões como “[por] acaso não”, לֹא adquire a função de indicar uma interrogação. לֹא é utilizado com diversos compostos, como preposições e partículas interrogativas. Teologicamente, o uso de לֹא quer negar uma descrição transcendente de Deus, pois não seria possível encaixá-lo em modelos humanos cf. Nm 23.19. Em outras passagens bíblicas, o uso de לֹא expõe a impotências dos ídolos no período exílico (Is 46.2) e que eles não possuem poder para salvar (Is 46.7).¹⁸⁹

Seguindo, tem-se o verbo יָדַע “*conhecer, saber*”. Lewis e Gilchrist afirmam que a raiz ocorre cerca de 994 vezes, seu aspecto principal é do conhecimento adquirido pelos sentidos. Sinônimos são: בִּינַן “*discernir*” e נִכַר “*reconhecer*”. Há ocorrências no acadiano, ugarítico e em textos das cavernas de Qumran. יָדַע é empregado para mostrar o conhecimento que Deus possui do ser humano (Gn 18.19) e seus caminhos (Is 48.8). Este conhecimento é abrangente e se

¹⁸⁸ WEBER, Carl Philip. יָדַע. In: HARRIS, 1998. p. 430-2 à 430-1.

¹⁸⁹ BOWLING, Andrew. לֹא. In: HARRIS, 1998. p. 759-62 à 760-1.

estende até antes do nascimento (Jr 1.5). Em outros textos, **יָדַעַ** descreve o conhecimento que a humanidade e os animais têm (Is 1.3). Há certos contextos que **יָדַעַ** significa “*distinguir*”, como p. e. “*Conhecer o bem e o mal*” (Gn 3.5,22). Para o monarca, distinguir entre o bem e o mal é uma de suas atribuições (cf. 2 Sm 19.36), já as crianças não desenvolveram ainda a capacidade de distinção (Jn 4.11). Em Is 8.4 tem-se um exemplo de que a criança não consegue distinguir entre o que é benéfico e o que a pode prejudicar. **יָדַעַ** em alguns casos descreve a relação da pessoa com a divindade, seja com Javé ou outro deus (Dt 13.3; 1 Sm 2.12). O verbo é utilizado em Êx 10.2 para que, por meio das pragas, os egípcios conhecessem Javé.¹⁹⁰

Brueggemann ao abordar a temática da profecia dentro do pensamento de Gerhard von Rad, cita que é muito instrutivo são observadas as tradições proféticas. Von Rad abre a sua exposição sobre as tradições proféticas citando Is 43.18-19, assinalando a continuidade e a descontinuidade da tradição do Pentateuco e da profecia. Importante é observar como von Rad apresenta a profecia como a utilização das tradições do Hexateuco e, ao mesmo tempo, os profetas fazem uma crítica à tradição antiga. A rearticulação da fé é dinâmica e se move para além das antigas tradições.¹⁹¹

Na compreensão de Baltzer, os v. 18-19a apresentam um importante fator no Dêutero-Isaías, não é exposto ou desenvolvido um sistema teológico, que pode ser aplicado de forma generalizada. O que foi anunciado no passado tem atualidade. Javé conhece a realidade. Agora é possível reconhecer que o Êxodo foi um ato de salvação e que Javé pode salvar novamente neste momento. Ao fazer referência as palavras de Deus sobre “*o caminho*” a “*a água no deserto*”, o ouvinte é remetido a lembranças do passado. Porém, para o Dêutero-Isaías a fé não tem só haver com o passado. O foco está no presente, ao citar “*agora*” (v. 19a).¹⁹²

Croatto afirma que os v. 18-19a formam um insistente centro para não lembrar do passado. Assim, não haveria a necessidade de uma pergunta (“*não vos lembrais das primeiras coisas?*”), ou seja, não existe mais a necessidade de se permanecer no passado, visto que o êxodo teria a função de um arquétipo e poderia ser realizado novamente. A memória – que já não era suficiente – junta-se com a esperança que aponta para o futuro.¹⁹³ Os eventos dos v. 18-19a formam uma base para os versículos seguintes.

Na perícopes seguinte, o “novo” proposto por Javé poderá ser visto em atos miraculosos. Um caminho pelo deserto é algo perigoso e assustador, Javé o fará para que o seu

¹⁹⁰ LEWIS, Jack P.; GILCHRIST, Paul R.. **יָדַעַ**. In: HARRIS, 1998. p. 597-600 à 597-8.

¹⁹¹ BRUEGGEMANN, 2014. p. 69.

¹⁹² BALTZER, 1999. p. 173.

¹⁹³ CROATTO, 1998. p. 99.

povo escolhido possa voltar para casa. O cenário estará acompanhado de rios, visto que a água é um elemento muito precioso nas terras palestinas, Javé concederá mais este milagre como abundância. Segue-se, portanto, a análise da próxima perícopes.

2.5.4 Versículos 19b-21: o novo caminho pelo deserto.

A segunda parte do v. 19 inicia com a conjunção וְגַם “*também, de fato*”. Feinberg expõem que וְגַם é uma expressão que ocorre aproximadamente 120 vezes no AT e tem a função de adicionar algo a mais na frase, com a força de “*também*” ou “*de fato*”. וְגַם é encontrado com frequência na poesia e é raro na prosa. Isaías utiliza וְגַם como um “*crescendo*” em Is 48.12, 13, 15 e de modo semelhante em outros capítulos (40-48). Ao utilizar este vocábulo, a ideia é expressar algo inesperado. Na prosa e na poesia, após uma declaração, ela é alterada para tornar-se um argumento.¹⁹⁴

Ocorre uma forma do imperfeito do verbo שָׁם “*pôr, colocar*”. Cohen contribui com a informação de que o verbo שָׁם ocorre 572 no Qal e somente duas vezes no Hifil e uma vez no Hofal. O sentido básico é ‘colocar’ algo em algum local. A LXX traduz por τίθημι, que tem sentido semelhante ao hebraico. Há seis usos de שָׁם: 1. Colocar algum objeto em determinado local (1 Sm 17.54); 2. Nomeação de cargos (2 Sm 17.25); 3. No estabelecimento de um novo relacionamento (Gn 21.18); 4. Na função de atribuição (2 Sm 23.5); 5. Mudança, cf. Êx 14.21, literalmente, Deus “*pôs o mar a seco*”; 6. Quando Deus separa alguém ou local para alguma função especial (Êx 9.5).¹⁹⁵ Novamente, um vocabulário típico do contexto do Êxodo é trazido para a mente dos ouvintes da profecia.

Após, apresenta-se o local em que Javé colocará o caminho: deserto. A palavra hebraica מִדְבָּר “*deserto*” designa, segundo Kalland, três tipos de terreno: 1. Pastagens (Js 2.22); 2. Terra sem habitantes (Dt 32.10); 3. Extensas áreas onde há alguns vilarejos. Grandes regiões denominadas מִדְבָּר são: Sinai, Neguebe, Arábia e o vale do Jordão. Em alguns casos o deserto é descrito de forma negativa (Sl 78.19).¹⁹⁶ Neste deserto, Javé põem um caminho. A palavra hebraica דֶּרֶךְ “*caminho*” está, segundo Wolf, relacionado com o verbo “*pisar, pisotear*”. Por

¹⁹⁴ FEINBERG, Charles L.. וְגַם. In: HARRIS, 1998. p. 104-5 à 104-5.

¹⁹⁵ COHEN, Gary G.. שָׁם. In: HARRIS, 1998. p. 1469-71 à 1469-71.

¹⁹⁶ KALLAND, Earl S.. מִדְבָּר. In: HARRIS, 1998. p. 292-7 à 292, 297.

vezes, pode indicar um caminho real ou uma “*jornada*” com vários dias de percurso. Metaforicamente, está relacionado ao comportamento do ser humano (Sl 1.6).¹⁹⁷

Paralelo a מְדִבְרָה, normalmente, usa-se a palavra יְשִׁימוֹן “*deserto, ermo*”. Derivando da raiz hebraica שָׁמַם “*ser desolado, estar em ruínas*”, que significa uma terra árida e sem vida (semelhante a מְדִבְרָה). Após o Êxodo, o povo foi conduzido pelo deserto (Dt 32.10). Isaías retoma a temática de um novo êxodo, em que o povo sairá do cativeiro rumo à Jerusalém e passarão pelo deserto (Is 43.19).¹⁹⁸ O sentido é, pois, muito aproximado ao מְדִבְרָה, aprofundando a mensagem profética.

A última palavra do versículo é o substantivo נְהַר “*rio, ribeiro*”, ocorrendo 120 vezes e têm paralelos nas demais línguas semíticas. נְהַר é utilizado na referência aos grandes rios narrados nos textos bíblicos, com exceção ao Nilo que é designado com uma palavra de origem egípcia (y^e’ôr). No Gênesis os rios são identificados com o uso de נְהַר. Na descrição da terra prometida o vocábulo é empregado (Gn 15.18).

No v. 20 é apresentado com muita beleza, uma magnífica imagem do poder de Javé. No v. 20a, tem-se o primeiro verbo no Piel com um sufixo de primeira pessoa, כָּבֵד “*ser pesado, honrado, glorioso*”. Oswalt afirma que o verbo ocorre 376 vezes, destas 64 vezes nos Salmos, 63 em Isaías, 33 no Êxodo, 25 em Ezequiel e 24 em Provérbios. Ocorre na maioria das línguas semíticas, com exceção do aramaico. O sentido básico é “*ser pesado*”, porém não é utilizado literalmente, seu sentido figurado é mais comum. Há sete referências do uso desta raiz relacionado com o Faraó (Êx 7.14; 8.15[11], 28[32]; 9.7, 34; 101; 1 Sm 6.6) por não se sensibilizar com o sofrimento dos hebreus. Um outro sentido refere-se a importância de uma pessoa, normalmente traduz-se por “*honroso, glorioso*”. Isso dependerá da posição social que se é ocupada, quanto maior a riqueza, maior a honra. Do mesmo modo, o vocábulo é utilizado para designar heróis pela coragem. Há passagem em que a glória de Deus é visível (Êx 16.10; 40.34). Outras referências a glória de Deus estão ligadas ao papel de libertação e salvação que exerce.¹⁹⁹

Os animais do campo glória aos feitos de Javé. Cita-se dois animais: *chacais* e *avestruzes*. Segundo Youngblood, a palavra חַיָּוִט pode significar “*dragão, baleia, chacal*”. Esta palavra ocorre somente algumas vezes no plural, sendo comum a forma חַיָּוִיִּם, normalmente é

¹⁹⁷ WOLF, Herbert. חָדַר. In: HARRIS, 1998. p. 324-6 à 325-6.

¹⁹⁸ HARTLEY, John. יְשִׁימוֹן. In: HARRIS, 1998. p. 677-9 à 678-9.

¹⁹⁹ OSWALT, John N.. כָּבֵד. In: HARRIS, 1998. p. 695-9 à 696-8.

traduzida por “*dragão*” ou “*baleia*” pela confusão com substantivo תנין. Em certos contextos é traduzido por “*chacal*”, este animal alimenta-se de restos de outros bichos que morreram, normalmente é avistado em ruínas de cidade inabitadas. Assim, o chacal transformou-se em um símbolo de desolação e juízo de Deus. Em certos casos תנין foi traduzida como “*chacal*” (cf. Lm 4.3). Tanto תנין ou תנינים são empregados como figuras para denotar os inimigos mais poderosos de Javé. A profecia utilizou está imagem para demonstrar que Javé tem poder histórico sobre seus inimigos.²⁰⁰

O v. 20b é composto por um “*porque*” (כי) dos acontecimentos da primeira parte do versículo. Javé *dará* (נתן) *no deserto* (במדבר) águas (מים). Novamente o tema da água é levantado. A palavra מים “*águas*” encontra-se somente na forma do plural, ocorre cerca de 580 vezes. Teologicamente têm importância histórica, metafórica, ritual e escatológica. A falta de água na região da Palestina pode explicar o seu frequente uso. No contexto da criação, as águas e a terra foram criados por Deus. Foram criadas as águas de cima e as águas debaixo (Gn 1.7,9). É Deus quem distribui as águas da chuva (Lv 26.4). A desobediência humana está relacionada com a disponibilidade da água, ela é retida aos que quebram a aliança (Lv 26.19; Dt 28.23). A água é dada como bênção a nação ou cidade que segue a Deus. O controle divino sobre as águas pode ser exemplificado: no dilúvio (Gn 7); nos eventos no Mar Vermelho (Êx 15.1-18); no Jordão (Js 3.16; 4.18). A água é utilizada no sentido metafórico: Deus é fonte de “*águas vivas*” cf. Jr 2.13; o coração que se derrete e vira como água (Js 7.5); a sabedoria de Deus é como as águas do mar (Hc 2.14; Is 11.9); a morte como a água derramada (2 Sm 14.14). O aspecto escatológico é ressaltado quando Israel passar pelo novo êxodo, no qual Javé irá conceder miraculosamente ao regar o deserto (Is 35.6-7; 43.20).²⁰¹

Há a repetição das raízes נָהַר “*rio*” e יְשִׁימוֹן “*ermo*”, elas ocorrem no v. 19b. Após, há o verbo שָׁקַה “*dar de beber, irrigar*” no Hifil. Austel afirma que o verbo ocorre 60 vezes no Hifil e uma no Pual. O verbo é aplicado na ação de dar de beber a pessoas (Gn 21.19) e a animais (Gn 29.2). Em outros casos, é empregado no sentido de “*irrigar*” a terra (Gn 2.6).²⁰² O texto encaminha o leitor para quem receberá abundância das águas.

Tem-se o termo עַמִּי “*povo meu*”, composta de “*povo*” e um sufixo de 1ª pessoa comum singular, que determina pertença. Para Van Groingen, a palavra עַם “*povo*” provavelmente deriva de *āmam*, que significa “*abranger*”, “*incluir*”. O AT utiliza este vocábulo para fazer

²⁰⁰ YOUNGBLOOD, Ronald F.. תנין. In: HARRIS, 1998. p. 1651-2 à 1651-2.

²⁰¹ KAISER, Walter C.. מים. In: HARRIS, 1998. p. 829-32 à 829-32.

²⁰² AUSTEL, Hermann J.. שָׁקַה. In: HARRIS, 1998. p. 1611-12 à 1611-12.

referência de forma genérica a um grupo de pessoas maior que um clã ou tribo, porém menor que uma nação. O conceito de unidade é expresso por este substantivo: laços ancestrais, materiais e religiosos. A unidade podia ocorrer por meio de casamentos (cf. Gn 34.16). O uso de עַמִּי “*meu povo*” é comum. Normalmente um rei utiliza esta palavra para falar do povo pelo qual é responsável. “*Meu povo*” é utilizado para expressar a relação de Deus com o seu povo. O Senhor utiliza o termo עַמִּי aos descendentes de Abraão, os quais escolheu para ser seu povo por meio da aliança (Êx 3.7), tirou-os do Egito (Êx 5.1ss). Foi este povo que Javé formou para ser seu (Is 43.21; 51.16).²⁰³

A última palavra do versículo בְּחִירִי “*escolhido meu*”, deriva da raiz בָּחַר “*escolhido, eleito*”. Tal vocábulo é de uso exclusivo por parte de Javé. Indica a relação de eleição do povo com Javé. Geralmente este vocábulo é empregado em um contexto de fala direta de Deus. Ao ser anexado o sufixo de primeira pessoa comum singular, indica a relação de posse. Neste sentido, quando esta palavra é empregada significa que Deus confirma que determinada pessoa ou povo é de sua escolha (cf. Is 42.1; Sl 89.3).²⁰⁴

O v. 21 conclui a perícopé e as ideias contidas no versículo anterior. No início do versículo anterior há a repetição da palavra עַם “*povo*” sem o sufixo, agora com a partícula relativa זו “*essa, isso*”. O verbo que segue é יָצַרְתִּי “*eu formei*” com um sufixo de primeira pessoa comum singular. Mccomiskey afirma que a raiz é יָצַר “*modelar, formar, amoldar*”, há passagens em que esta palavra está em paralelismo com בָּרָא “*criar*” e עָשָׂה “*fazer*”, porém o sentido básico é modelar um objeto. יָצַר é utilizado tanto para Deus quanto para o ser humano, a imagem mais frequente na profecia é a do “*oleiro*” que molda o barro (Is 29.16; Jr 18.2). O conceito do verbo fica mais claro a partir de Is 44.9-10, 12, em que os ídolos são “*moldados*” com martelo. Quando o verbo é ligado a Deus, seu significado está relacionado com a atividade criadora. Semelhantemente, é utilizada no sentido de Deus moldar algo na mente do ser humano. A raiz é utilizada quando Deus forma Israel, na definição de trazê-lo à existência, somente Isaías usa o vocábulo neste sentido, sempre enfocando na ação de Deus (Is 43.1, 7,21; 44.2, 21, 24).²⁰⁵ O texto segue com o uso de לִי “*para mim*”, indicando que Javé formou o povo de Israel para Ele.

Na parte final da perícopé, há um substantivo com um sufixo de primeira pessoa comum singular da raiz תְּהַלֵּל “*louvor, atos dignos de louvor*”. Coppes compreende que este

²⁰³ VAN GROINGEN, G.. עַם. In: HARRIS, 1998. p. 1132-5 à 1132-3.

²⁰⁴ OSWALT, John N.. בְּחִירִי. In: HARRIS, 1998. p. 167-8 à 167-8.

²⁰⁵ MCCOMISKEY, Thomas E.. יָצַר. In: HARRIS, 1998. p. 647-8 à 648.

substantivo representa os resultados do verbo הָלַל “*exaltar, louvar, vangloriar*”. Do mesmo modo as atividades de Deus são dignas de louvor pela humanidade como uma resposta.²⁰⁶

A última palavra que compõe o versículo é o verbo Piel יִסְפָּר da raiz סָפַר “*contar, relatar*”. O primeiro significado é matemático, no sentido de contar pessoas, objetos, tempo, ações e pensamentos. Teologicamente importante são as promessas que Javé concedeu aos patriarcas (Gn 15.5; 32.12) e a Israel (Os 1.10). No Piel, o sentido é “*narrar, contar, anunciar, demonstrar*”. Os pais devem narrar os feitos de Deus para os seus filhos (Sl 78.1).²⁰⁷

Os v. 19b-20 formam uma complementação para os v. 16-17, contudo estes versículos apontam para o futuro que já é presente.²⁰⁸ A promessa de Deus no v. 19b é decisiva. Pelo uso do imperfeito hebraico, o v. 19b está formulado em uma tensão contínua. Este versículo reúne todo o cap. 40. O chacal e os filhotes de avestruz são tímidos habitantes do deserto e quase nunca são avistados pelo ser humano. Até estes animais honrarão a Javé, assim observa-se que a natureza é agrupada a atividade futura de volta para a terra prometida. No v. 20b há o emprego do perfeito: “*porei águas no deserto*”. Encontra-se a incomum frase “*rios no ermo*” (בְּיַשְׁמֵן), semelhante ao v. 19. Nos v.16-17, os eventos do Êxodo e do Mar Vermelho são mencionados, isto teria a função de lembrar as andanças pelo deserto. No tempo correto, o povo escolhido voltará a receber água para beber. Esta perícopé é um modelo da tradição bíblica, as experiências do passado ajudam as pessoas a entender o presente.²⁰⁹

Brueggemann compreende que Deus restaurará toda a criação. Os animais (chacal e avestruz) serão beneficiados. O foco é o tema do “*meu povo escolhido*”, aqueles que estavam humilhados e abandonados no Exílio (v. 20). O “*novo*” baseia-se no perdão dos pecados e na superação do tema do governo tratado nos capítulos 1-39. Para compreender o “*novo*” são feitas referências às antigas tradições, assim as pessoas têm categorias para discernir a realidade. O foco de Israel é no “*novo*” porque é a realidade presente que os pertence e não antigas tradições.²¹⁰

²⁰⁶ COPPES, Leonard J.. הָלַל. In: HARRIS, 1998. p. 357-9 à 359.

²⁰⁷ PATTERSON, R. D.. סָפַר. In: HARRIS, 1998. p. 1056-9 à 1056.

²⁰⁸ CROATTO, 1998. p. 99.

²⁰⁹ BALTZER, 1999. p. 174-5.

²¹⁰ BRUEGGEMANN, 1998. p. 59.

2.6 A esperança: os olhos que avistam o horizonte.

O Exílio Babilônico foi mais do que uma realocação de pessoas em outro território, os exilados experimentaram uma perda da estrutura na qual as suas vidas estavam construídas. Os principais símbolos de fé sofreram zombaria pelos adversários.²¹¹ Os eventos do exílio somam intenções teológicas e políticas. Em meio a este “*caos*” a Palavra de Deus é anunciada, imaginação e esperança somam-se para manter viva a fé dos judeus.

Uma palavra para profecia é *alternativa*. O ministério exercido pelos profetas tem como objetivo manter o espírito crítico e a unidade do povo. A profecia surge em momentos de extrema tensão política, quando não se consegue explicar a realidade, assim reflete-se que a causa tem um fundo teológico. As estruturas do império são abaladas quando uma palavra profética alternativa surge, uma alternativa em um Deus libertador. O profetismo vence o império opressor e a religião estática/alienante.²¹²

Com a ideia de uma alternativa e com um olhar para os eventos políticos, o Dêutero-Isaías apresenta uma possibilidade de um retorno, para isso utilizou imagens vivas. Buscando nas antigas tradições, os arquétipos para compreender a realidade e fazer algo novo. Is 43.14-21 apresenta as “coisas antigas” como modelos de confiança: se Javé fez os grandes milagres do Êxodo, certamente fará novos milagres no Exílio.

²¹¹ BRUEGGEMANN, Walter. *Cadences of Home: Preaching among Exiles*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997. p. 02.

²¹² BRUEGGEMANN, Walter. *A imaginação profética*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 13-8.

3 Pelo poder da memória: Chamados à esperança

Na compreensão de Brueggemann, a adaptação a determinado sistema de idolatria ocorre pela falta da fé tradicional e tem como consequência a total perda da identidade. O passado é menosprezado e junto com ele a esperança.²¹³ A esperança é um fenômeno que ocorre dentro da história, não se pode desvinculá-las. Algo semelhante acontece com a fé bíblica, em especial nos escritos do Dêutero-Isaías, quando antigas tradições são transformadas em força propulsora para a nova realidade. “A justaposição de ‘esperança’ e ‘história’ articula uma afirmação central e um problema central da fé bíblica” (tradução nossa).²¹⁴

3.1 A profecia como alternativa à realidade

3.1.1 O futuro e consciência do rei

Na famosa canção “*Aquarela*” de Toquinho, encontra-se uma interessante metáfora: “E o futuro é uma astronave que tentamos pilotar”.²¹⁵ A história da humanidade passa por este dilema, tem-se *alternativas*. Pode-se, por uma via, tentar-se “pilotar” o futuro, ou seja, acreditar em uma alternativa para a realidade. Já por outro lado, pode-se ficar alienado pela consciência do dominador. A função de propor alternativas é uma das tarefas do ministério profético. O futuro e a consciência do rei são temas antagônicos. O Exílio desestabilizou a fé, mas, ao mesmo tempo, foi um assunto com conotações políticas.

Brueggemann evita fazer uma relação entre imaginação profética e ação social. Para ele, o fato consiste não na transformação do regime, mas sim na transformação da consciência que torna o regime uma realidade. Ao mesmo tempo, não se nega que certas ações políticas sejam necessárias. Porém, o autor enfatiza que tais ações políticas não são a parte central do ministério profético. Utilizando-se da figura de Moisés, o protótipo de profeta, compreende-se que o alvo, em última análise, é que o regime desmorone por completo. A partir da queda do

²¹³ BRUEGGEMANN, Walter. *A imaginação profética*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 9-10.

²¹⁴ BRUEGGEMANN, Walter. *Hope within history*. Atlanta: John Knox Press, 1987. p. 01. “*The juxtaposition of ‘hope’ and ‘history’ articulates a central claim and a central problem of biblical faith*”.

²¹⁵ TOQUINHO. *Aquarela*. Disponível em: <www.vagalume.com.br/toquinho-e-vinicius/aquarela.html>. Acesso em 06 jun 2016.

regime totalitário, é que uma nova realidade pode ser construída.²¹⁶ Assim, Brueggemann afirma que:

A imaginação profética, no que pode derivar-se de Moisés, preocupa-se com assuntos políticos e sociais, como também com assuntos lingüísticos e epistemológicos – e tudo isto talvez signifique apenas empenhar-se em distinções verbais.²¹⁷

Deste modo, fica claro que o assunto da imaginação profética extrapola os limites políticos e sociais. Dentro do âmbito político e social, o rei tem o poder total, nas outras esferas o seu poder não alcança por completo. Nessas “brechas” do poder, é que a consciência pode ser vivida com liberdade. Brueggemann observa duas razões nas quais o ministério profético empenha-se mais do que nas mudanças de ordem social: 1. A mudança proposta pela profecia é muito mais radical e profunda do que social; 2. As ações sociais, como entendidas na atualidade, não correspondem às questões sociais da época. Em suma, mesmo que o objetivo da profecia não era ser uma atividade voltada para uma mudança social, os seus impactos perpassam a religião e chegam até a política e à organização social.²¹⁸

Gerstenberger afirma que a nova estrutura social surgida, por ser centralizada, não se satisfaz com a duração do poder por um tempo provisório. O rei torna-se a peça-chave mais importante nos assuntos do estado. Nota-se que as cerimônias de coroação têm um aspecto profundamente religioso. Era como no Oriente Antigo, segundo diversas imagens e textos, que o rei é co-governante, exercendo este poder em nome da divindade.²¹⁹ De modo semelhante, o autor ainda acrescenta que: “Esse império é tão poderoso, que tem condições de tomar os céus de assalto e destituir Deus. A partir dessa perspectiva, o Império Babilônico tem um poder enorme, semelhante ao de Deus”.²²⁰

Dentro de um sistema autoritário e totalitário, defender princípios pode acarretar uma pena mais forte. Brueggemann argumenta que o ministério profético, ao defender a concepção da liberdade de Deus, fez mais do que qualquer outro movimento religioso. Uma segunda ideia, a partir deste princípio da liberdade de Deus, é que na ordenação de uma comunidade, raras vezes, leva-se em consideração a *justiça* e a *compaixão humana*. A realidade é que estas duas

²¹⁶ BRUEGGEMANN, 1983. p. 33-4.

²¹⁷ BRUEGGEMANN, 1983. p. 34.

²¹⁸ BRUEGGEMANN, 1983. p. 34.

²¹⁹ GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007. p. 219-21.

²²⁰ GERSTENBERGER, 2007. p. 247.

prerrogativas citadas são deixadas em último lugar ou nem são levadas em conta na realidade humana.²²¹

Pode-se fazer uma analogia entre o ministério profético e a militância da comunidade cristã primitiva. A forma radical com que a comunidade cristã assumiu o seu papel a comprometeu. Houve a necessidade da utilização da *cultura* para a sobrevivência, sem isto, certamente, teria sido só mais uma seita. A comunidade profética alternativa talvez seja só viável na imaginação, na qual a fé estaria lutando pela sobrevivência em meio a uma cultura hostil. Pode-se afirmar que uma visão alternativa e radical, como proposta seria ligada a um caráter marginal e possivelmente descartada pela comunidade. O risco leva ao radicalismo, já a aceitação da cultura leva a acomodação.²²²

A partir das concepções sociológicas, não se pode deixar de lado – dentro das dimensões do poder, da linguagem e do conhecimento – a própria sociologia, que auxilia a compreender, orientar a erudição e a fé. Frente a religião estática, a comunidade minoritária era a única forma de se manter, pois outros deuses “não livres” já haviam sido presos. Uma comunidade minoritária tem a possibilidade de construir políticas de justiça e compaixão pelo simples fato de não estarem atreladas a uma outra visão social, assim não podendo se opor ou protestar com a opressão.²²³

Brueggemann busca um aporte teórico para compreender a questão em Geog Mendenhal. Segundo este, para Deus ser totalmente transcendente, Ele precisa de uma corte que apele contra as cortes dos dominantes. O Deus que é verdadeiramente livre, é o Deus do povo marginalizado. Desta forma, o povo oprimido tem uma fundamentação legítima para protestar contra o sistema opressor. Para os que estão no poder e tem os devidos benefícios, a realidade de um Deus livre não é desejável e, em certos casos, nem isso pode ser possível.²²⁴

Há a necessidade de compreender que a religião nunca é desinteressada. A profecia, de modo semelhante, não é desinteressada. O ministério profético alternativo serve a um interesse e só pode ser entendido dentro desta complexa relação. O que se encontra na história de Israel é que a consciência radical é abalada pelo surgimento da monarquia. Mais especificamente, com Salomão tem-se um processo sincrético com o aval do estado, o radicalismo profético é trocado por: 1. Um harém; 2. Um sistema de cobrança de impostos; 3. Burocracia como imitação de outros impérios; 4. Um exército que já não dependa da opinião

²²¹ BRUEGGEMANN, 1983. p. 34.

²²² BRUEGGEMANN, 1983. p. 34-5.

²²³ BRUEGGEMANN, 1983. p. 35.

²²⁴ BRUEGGEMANN, 1983. p. 35-6.

do povo. 5. Uma racionalização da realidade, ou seja, tornar tudo manipulável.²²⁵ Há uma gradual acomodação entre o período da radicalidade profética até a formação de um estado em que se passa a viver a consciência do rei.

No pensamento de Brueggemann, as afirmações de Deus sobre a história só podem ocorrer dentro dos processos em que ocorrem interações. Desta forma, é necessário definir claramente os termos *história* e *esperança*. Ao utilizar a palavra *história* refere-se as interações concretas entre pessoas, comunidades e cidades por meio do mais diversificado sistema de contato possível. Não se descarta o moderno problema entre *Geschichte* e *Historie*. Aqui quer-se utilizar o termo *história* para definir a narração dos eventos e os eventos narrados. Já o termo *esperança* é abordado a partir da perspectiva de uma resiliente convicção de que os processos históricos são entendidos em relação com uma proposta “sem compromisso”. Pode ser expressado melhor com um conceito de “plano” futuro.²²⁶

Na história de Israel tem-se pessoas que são “marcos na história”. As linhas do tempo apresentadas em livros de história, normalmente fazem uma cronologia dos reis de Judá e Israel. Para o período antes do Exílio, cinco nomes são importantes para ordenar a história: *Josias*, aquele que fez a grande reforma; o sucessor *Jeoacaz*, foi deposto pelos egípcios; seu irmão, *Joaquim*, ficou onze anos no poder e foi julgado pelos escritos bíblicos como perverso; *Jeoaquim*, ficou no trono aproximadamente três meses e depois foi exilado na Babilônia; o terceiro filho de Josias, *Zedequias*, reinou por onze anos e foi levado de forma brutal para o Exílio. Estes cinco reis são conhecidos e formam uma sequência que ordena o período.²²⁷ Os monarcas são as pessoas que delimitam a história, é a partir de seus nomes que o período é lembrado e registrado. Quando se vive a consciência do rei, as noções de tempo se perdem:

Deus sabe e o profeta também o sabe que chegou o fim do tempo. O rei ignora, jamais saberá que tempo é, justamente porque o que ele deseja é afugentar o passar do tempo e viver num “agora” eterno e ininterrupto. Deus tem tempo para o seu povo e quer que o aproveitem seriamente. A igreja, por palavras e pelo relógio de suas torres, anuncia o tempo e que devemos viver no tempo de Deus. Mas o rei faria como num cassino de Las Vegas, onde não há relógio nem tempo, nem começo nem fim, não há tempo para falar nem para responder, mas apenas um “agora” permanente, sem mudança.²²⁸

Os reis de Judá tornaram-se um assunto agradável para o estudo, semelhante a outros monarcas, porque eles estão ordenados em sua devida sequência, cada qual no seu momento e

²²⁵ BRUEGGEMANN, 1983. p. 36-7.

²²⁶ BRUEGGEMANN, 1987. p. 2-3.

²²⁷ BRUEGGEMANN, 1987. p. 53.

²²⁸ BRUEGGEMANN, 1983. p. 67.

facilmente são postos em uma linha do tempo. Analisando as atuações destes reis, pode-se concluir que eles não tinham capacidade de pensar em paz ou liberdade, poder ou imaginação para serem “marcos na história”. Levanta-se a suspeita de que a Bíblia não reconheça que os titulares do poder formal são os demarcadores da história. Aprender sobre a linha do tempo dos reis de Judá ajuda somente a organizar os pensamentos, mas não ajuda a encontrar os rastros dos verdadeiros demarcadores da história.²²⁹

Uma linha do tempo, organizada a partir dos reis, é um meio para contar e estabelecer datas. As linhas do tempo proporcionam formas de sistematizar a história, mas elas não conseguem apresentar todas as dinâmicas da vida. Os *eventos* são mais importantes do que as linhas do tempo. Pode-se citar os grandes movimentos nos impérios, suas ascensões e quedas, os movimentos das massas, da economia e da política. Estes fatos são importantes e eram os que estavam presentes no cotidiano das pessoas da época em Jerusalém. Depois de 605 a. C., a crueldade da Babilônia pôde ser vista e de forma abrupta estabeleceram-se no poder. Os grandes dominadores são aqueles que escreveram a história formal.²³⁰

O pensamento de Brueggemann gira em torno da liberdade de Deus, assim ele afirma que: “Na fé bíblica responsável, a liberdade de Deus está sempre em considerável tensão com a acessibilidade do mesmo Deus”.²³¹ Quando a consciência do rei prevalece, a liberdade da ação de Deus é cerceada, isso coloca novos parâmetros para a vida das pessoas. A consciência do rei é colocada no lugar em que deveria estar a liberdade de Deus. Certamente essa consciência do rei é estranha à Israel, assim Brueggemann formula:

Não há dúvida que a frase “Javé é rei” se baseia nos modelos políticos disponíveis a Israel no mundo antigo e está vinculada a eles. Igualmente, não há dúvida de que Israel usou estes modelos para seu testemunho teológico de uma maneira que fosse coerente com o que mais Israel tinha a dizer sobre Javé. [...] a metáfora do rei é uma forma de testemunhar sobre a obra de Javé ao ordenar a criação como um lugar viável e confiável para a vida e o bem-estar. E, [...] essa retórica está aberta ao uso ideológico explorador, como estava disponível para o uso da dinastia de Jerusalém, que facilmente reivindicou as funções de Javé como suas próprias. No entanto, é importante reconhecer que a retórica de Israel está permeada pela noção de “Javé como rei” e que seu modelo preferido de discurso teológico é o político. O discurso de Israel sobre Javé nunca está muito distante das questões de poder, que são carregadas de grande tentação e infinita ambiguidade.²³²

²²⁹ BRUEGGEMANN, 1987. p. 53.

²³⁰ BRUEGGEMANN, 1987. p. 54-5.

²³¹ BRUEGGEMANN, 1983. p. 42.

²³² BRUEGGEMANN, Walter. *Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa*. Santo André, SP: Academia Cristã, São Paulo, SP: Paulus, 2014. p. 332-3.

O governo de Javé é contrário aos interesses colocados pelos reis. Uma vez que a ‘consciência do Javé livre’ é tirada do povo e substituída pela consciência do rei, instaura-se o uso de uma retórica, com o fim último de explorar os mais oprimidos. O ponto central, que Brueggemann apresenta, consiste em perceber que, para Israel, o governo de Javé se estende sobre toda a criação, sobre os deuses e nações. O princípio básico está na função do reinado de Javé: desabsolutizar ou deslegitimar governos que se entendem totalitários. Israel buscou em suas antigas narrativas do Êxodo os paradigmas para desabsolutizar os opressores e reafirmar a fé em Javé.²³³

Quando Deus deixa de ser livre e é aprisionado simbolicamente, só se torna acessível ao rei e aos que este aprova. No momento em que Deus é controlado e colocado ao lado do rei, tem-se a aprovação de qualquer vontade do monarca. Esta absolutização do poder, por meio do aprisionamento da liberdade de Deus, retira qualquer resistência ou um possível protesto superior. O rei torna-se o dono do poder monopolizado e restringe o acesso dos marginalizados a Deus.²³⁴ Porém, por outro lado, a ruína deste poder é sintoma de algo novo: “O rei é encarregado de ordenar e preservar a ordem social e por isso, voltar ao caos é anunciar, implicitamente, o fracasso do reinado e seu fim”.²³⁵

A consciência do rei torna-se autoritária e absolutista da realidade. Os exilados, especialmente para a segunda geração, conforme entende Brueggemann, formam uma comunidade em que o poder e a autoridade da Babilônia definem a realidade.²³⁶ Observa-se que, na medida em que a consciência do rei é instaurada, a consciência da liberdade de Deus é cooptada para os fins do império. No contexto babilônico, a deportação e a vida em um ambiente hostil, impregnaram a consciência do povo com a forma alienante do pensamento do rei. Neste momento a dor é sentida e adquire caráter transformador:

As lágrimas permitem a vinda do reino. O chorar é uma crítica radical, um temor de queda, porque significa o fim de todo o machismo. Chorar é algo que raramente os reis fazem, sem perder seus tronos. E a perda dos tronos é o que é lembrado exatamente na crítica radical.²³⁷

Neste ponto em que a comunidade exílica encontra-se submersa em uma consciência estranha ao senhorio de Javé, surge a fé profética. A fé profética é compreendida como um

²³³ BRUEGGEMANN, 2014. p. 333-334.

²³⁴ BRUEGGEMANN, 1983. p. 43.

²³⁵ BRUEGGEMANN, 1983. p. 69.

²³⁶ BRUEGGEMANN, Walter. *Hopeful imagination: prophetic voices in exile*. Philadelphia: Fortress, 1986. p. 92.

²³⁷ BRUEGGEMANN, 1983. p. 78.

espírito crítico que questiona a anulação da liberdade de Deus. Fato que contradiz a vontade do rei.²³⁸ Aqui observa-se que uma perspectiva de futuro havia sido aliada, com fundamentação teológica, aos interesses do rei. No contexto teológico do Exílio existia uma outra dimensão cultural. Brueggemann afirma que em meio ao desespero há o poder. O foco estava em descentralizar o poder e por meio da poesia-profética nomear o poder de Deus como o verdadeiro transformador da realidade.²³⁹ Especificamente sobre o profeta Isaías, afirma-se:

Em Isaías 43,15, o “Criador de Israel, o vosso Rei” é quem estará ativamente empenhado na libertação dos exilados da Babilônia mediante demonstração de grande poder.

Tal como Israel celebra o rei em hinos doxológicos, assim também se dirige a ele com petições nos seus Salmos de lamento. É esse rei, aquele que governa com compaixão reabilitadora e que deslegitima as forças exploradoras, que Israel recorre em seus apelos mais íntimos por ajuda.²⁴⁰

Ao alienar o povo, o rei retira o passado e o futuro, assim impõem a sua consciência. O desejo por uma determinada ordem acaba com a realidade de Deus. “Acredito que a possibilidade de fazer nascer a paixão é um programa profético em primeiro lugar, e que é isto exatamente que a consciência do rei procura eliminar”.²⁴¹ Brueggemann continua, ao afirmar que na realidade imperial, na qual os interesses do rei são colocados em primeiro lugar, a religião torna-se um ópio e, deste modo, a realidade da miséria deixa de ser percebida.²⁴² A consciência do rei anula a esperança:

Não há nada de novo, em parte, porque, na realidade, naquela situação nada estava acontecendo e, em parte também, porque o regime dispunha e decretava como deviam ser as coisas. A necessidade de anular o futuro leva a uma situação na qual não existe esperança.²⁴³

Brueggemann entende que a linguagem utilizada pelos oráculos de salvação não está em conexão direta com a criação do mundo, mas sim com a criação de Israel. A combinação entre os desafios e a ternura apontam para uma realidade com liberdade e intencionalidade. A fé de Israel é precisa e têm características. A esperança durante o Exílio foi algo gradual, por

²³⁸ BRUEGGEMANN, 1983. p. 44-5.

²³⁹ BRUEGGEMANN, Walter. *Cadences of Home: Preaching among Exiles*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997. p. 6.

²⁴⁰ BRUEGGEMANN, 2014. p. 336.

²⁴¹ BRUEGGEMANN, 1983. p. 51.

²⁴² BRUEGGEMANN, 1983. p. 50-1.

²⁴³ BRUEGGEMANN, 1983. p. 81.

meio da poesia a identidade foi sendo restaurada.²⁴⁴ A esperança torna-se uma experiência fortemente histórica:

[...] a esperança é subversiva, porque põe limites às orgulhosas pretensões do presente, ousando proclamar que o presente com o qual todos nos comprometemos, é questionável. E por isso a comunidade no exílio não tinha os instrumentos da esperança, pois a linguagem da esperança e o ethos da intuição foram confiscados por serem um estorvo.²⁴⁵

A “ausência de Deus” foi um símbolo perdido que o judaísmo sentiu profundamente durante o período exílico. Não só o Deus pessoal, mas na esfera pública, que reagia a vida, houve a ausência de Javé. A destruição do Templo e a derrota de Javé, foi terrivelmente agressiva ao povo. Instaurou-se a grande “crise da presença” de Deus. A vida sacramental de Israel estava em antagonismo com a “profana” Babilônia. Os discursos alienantes eram imputados pelos dominadores nos exilados:

A imaginação profética sabe muito bem que o mundo verdadeiro é unicamente aquele que tem sua origem e sua dinâmica no discurso-promessa de Deus e que este é verdadeiro mesmo num mundo do qual os reis tentaram banir todos os discursos, menos os próprios.²⁴⁶

Os exilados encontraram nas poesias-proféticas a força de Javé e tornaram a esperança como forma de protesto ao sistema opressor no qual se encontravam. Neste reencontro com as antigas tradições, que a novidade que Deus os salvará, encontra lugar. Deste modo, Brueggemann afirma que: “Este ato de esperança é a confissão de que não somos filhos da consciência do rei”.²⁴⁷ Portanto, pode-se concluir que a consciência do rei é passageira e, por mais que tenta, não consegue cooptar totalmente a esperança.

3.1.2 Símbolos e a profecia

Afirmou-se até aqui que a consciência do rei anula o passado e o futuro, assim vive-se o presente dentro de uma realidade alienada. O papel profético foi importante, em especial a atuação de Dêutero-Isaiás. A anulação da consciência do rei começa com a profecia e os

²⁴⁴ BRUEGGEMANN, 1997. p. 07.

²⁴⁵ BRUEGGEMANN, 1983. p. 87.

²⁴⁶ BRUEGGEMANN, 1983. p. 86.

²⁴⁷ BRUEGGEMANN, 1983. p. 88.

símbolos²⁴⁸ que são trazidos para as pessoas. Brueggemann expressa que a história é expressa por meio de práticas ideológicas dos dominadores, contudo a *história da realidade* é um processo muito mais dinâmico, permitindo um exercício da liberdade e possibilitando a prática de uma nova realidade alternativa. Os verdadeiros construtores da história são aqueles que penetram nas ideologias absolutizantes e oficiais, fazendo com que uma nova realidade possa ser imaginada.²⁴⁹

A “boa nova” consiste no triunfo de Javé, o Dêutero-Isaías, em suas construções poéticas, explode a fé em antigos símbolos e atos de Javé. A realidade da salvação, operada por Javé, é colocada à disposição de todos os povos.²⁵⁰ Contra a idolatria e a ideologia, alguns símbolos de resistência são elencados para a comunidade de fé. Brueggemann observa que:

É uma tendência comum aos reis anular todos os símbolos que falam daquilo que está para além de sua jurisdição. E é por isso que o poder do rei, de destruir símbolos, reduzindo-os, torna necessária a negação subsequente da experiência simbolizada.²⁵¹

Um dos pontos centrais da vida sagrada de Israel foi a *circuncisão*. Este ato remonta as lembranças dos patriarcas. No contexto exílico, esta “marca” foi uma profunda e rica metáfora de fé. Era a forma das pessoas se distinguirem do império, pois os babilônios não podiam ver esta marca. Outro símbolo de fé foi o *shabbat*. Tal símbolo surge como um ato primordial de fé. Sendo entendido como uma forma de recusa ao sistema de produção babilônico, já que a vida era regulada e disciplinada, o dia de descanso era compreendido como um presente. Outro importante símbolo foi o *tabernáculo*, sendo uma forma imaginativa de um local com a presença de Deus (Êx 15-31, 35-40; Ez 40-48).²⁵²

A resistência pelo uso de símbolos foi necessária como forma de barrar o terrível poder destrutivo que ameaçava a sacramentalidade. Atos de imaginação e práticas sacramentais só se tornam possíveis com a desabilitação da ideologia dominadora. A vida no profano contexto do Exílio tornou os pensamentos maleáveis.²⁵³

O Exílio foi um tempo em que a moral estava abalada. O fato da “desterração” e do envio das massas para uma terra profana, foi sofrido como um ator moral. Do ponto de vista

²⁴⁸ Brueggemann compreende que os símbolos buscam no passado histórico expressar a honestidade redentora da ação de Javé. Ver: BRUEGGEMANN, 1983. p. 62.

²⁴⁹ BRUEGGEMANN, 1987. p. 56.

²⁵⁰ BRUEGGEMANN, 1997. p. 6.

²⁵¹ BRUEGGEMANN, 1983. p. 60.

²⁵² BRUEGGEMANN, 1997. p. 8.

²⁵³ BRUEGGEMANN, 1997. p. 9.

bíblico, o Exílio seria o resultado ou a punição de Javé pelo não cumprimento da Torá. O sentimento de “culpa” é o exato sentido moral que assolou os exilados. O Exílio foi a queda da estabilidade pelas forças de um império secularizado. A poesia de Israel faz explanações sobre a moral, pensamentos e afirmações sobre o contexto em que eles se encontravam.²⁵⁴

Um dos perigos para os judeus exilados era ter autonomia de pensamento, dissonante da consciência do rei. Tal ato de pensamento autônomo requeria muita ousadia, pois consistia em um repensar, reimaginar e redescobrir a realidade. O “método” apoiava-se em narrar sobre as dificuldades do passado com a finalidade de criticar e inovar a vida em meio a um ambiente em que a fora tendenciosa.²⁵⁵ A profecia estava gestando novas consciências críticas com a finalidade de enfrentar a idolatria e a consciência do império que se alojava nas mentes dos exilados. Uma palavra *alternativa* era colocada para ler a realidade, a partir da qual se imaginava um mundo diferente. Brueggemann formula que: “A função da imaginação profética é acabar de uma vez com o torpor, penetrar a autodecepção, de tal forma que o Deus das coisas finitas seja proclamado o Senhor”.²⁵⁶

A profecia, como uma forma de pregação, ocupou um papel central no Exílio. Brueggemann afirma que, o Exílio pode servir como uma rica e flexível metáfora. Os autores dos textos bíblicos transportavam esta metáfora do Exílio em diversas direções da imaginação possíveis. A proposta não é negar a realidade que foi o Exílio, mas usar a metáfora como mediação para a compreensão da realidade. O contexto exílico, do ponto de vista da metáfora, pode ser analisado em diversos ângulos, dimensões e aspectos.²⁵⁷

Outro importante elemento para a profecia é a *liturgia*²⁵⁸. Israel possui uma prática litúrgica muito antiga, profunda e com grande autoridade. Para a comunidade, a liturgia era o presente no qual eles viviam. A liturgia estava presente nos eventos primordiais e foi por meio dela que a memória foi compartilhada entre as gerações e lugares. Por ser uma forma estilística de imaginação, a liturgia se move facilmente entre o passado e o presente.²⁵⁹

O Dêutero-Isaias compartilha o seu pensamento por meio de belíssimas e poderosas metáforas poéticas. O social e o histórico formam a poesia. A metáfora do Exílio Babilônico

²⁵⁴ BRUEGGEMANN, 1997. p. 9-10.

²⁵⁵ BRUEGGEMANN, 1997. p. 10.

²⁵⁶ BRUEGGEMANN, 1983. p. 61.

²⁵⁷ BRUEGGEMANN, 1997. p. 11.

²⁵⁸ Brueggemann compreende que é pela *liturgia* que a comunidade nasce, é a dramática experiência do poder original de Deus. Ver: BRUEGGEMANN, 1989. p. 39.

²⁵⁹ BRUEGGEMANN, Walter. *Israel's praise: doxology against idolatry and ideology*. Philadelphia: Fortress, 1989. p. 39.

foi usada pelo Reformador Martim Lutero²⁶⁰, que argumentava que o Evangelho havia sido exilado, comparando que a Igreja Romana teria a mesma capacidade cooptativa da Babilônia. Brueggemann julga que a hostilidade frente ao Exílio ou frente a outras situações, geram a energia necessária para a imaginação e vivência da fé.²⁶¹ Este poder da imaginação ressoa na liturgia. O uso está na interação concreta entre a liturgia e a história. As memórias históricas de Israel foram utilizadas como poder na liturgia. Assim, ela é colocada no caminho que faz a memória histórico-teológica que, por sua vez, produz esperança.²⁶²

As liturgias, que construíram o mundo, eram celebradas no Templo sob a supervisão do rei. A vida era colocada em extrema tensão como a raiz da memória do Êxodo. A narrativa do Êxodo é evocada como uma categoria ritual da liturgia, direcionada para a libertação social. Israel foi o primeiro a utilizar o evento do Êxodo em sua liturgia como a primordial experiência de transformação.²⁶³

O processo litúrgico inicial consistia em: a memória da libertação era a boa nova para as gerações vindouras. O antigo evento do Êxodo era feito “novo”, para o agora. A memória do Êxodo era reinterpretada frente ao império que reinava no momento. Israel utilizava desta liturgia primordial do Êxodo para a experiência de transformação da realidade. O processo litúrgico da memória da libertação é a voz da “boa nova” para as gerações que ainda virão. O evento do Êxodo é transformado em uma “notícia” para ser espalhado entre as nações: Javé derrotou o Faraó! O mundo então havia se tornado um lugar de justiça e paz, pois o grande império faraônico havia caído. Agora, a grandiosa memória do Êxodo é reconstruída e o império cairá novamente.²⁶⁴ A liturgia tem a fantástica capacidade de atualizar as antigas memórias em vista do “novo” que há de vir.

O pensamento de Brueggemann a respeito da memória do Êxodo está focado no impacto social que o mesmo teve e tem. De tal modo, o autor assegura que a memória do Êxodo não é uma simples memória, entretanto foi uma *notícia* anunciada no passado e que é anunciada agora novamente. A notícia não é vazia de sentido, ela é consistente e possui algo a ser comunicado. O núcleo da notícia é caracterizado pela boa nova sobre o poder a e fidelidade de Javé. A repetição da narrativa do Êxodo torna-se o fator de impulso para o presente, concedendo

²⁶⁰ Escrito traduzido para o português: LUTERO, Martim. Do Cativo Babilônico da Igreja: Um Prelúdio de Martinho Lutero. In: *Martinho Lutero: obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Editora Concórdia. p. 341-424.

²⁶¹ BRUEGGEMANN, 1986. p. 91-3.

²⁶² BRUEGGEMANN, 1989. p. 39.

²⁶³ BRUEGGEMANN, 1989. p. 40.

²⁶⁴ BRUEGGEMANN, 1989. p. 40.

poder para enfrentar as situações na atualidade.²⁶⁵ Observa-se que Javé tem características distintas em meio ao ambiente profano do Exílio:

[...] Javé – o Deus de Israel, que pode ser designado de diversas formas por muitos títulos e metáforas – é caracteristicamente o sujeito do verbo ativo. Assim, a reivindicação característica do testemunho de Israel é que Javé é um agente ativo, sujeito de um verbo ativo; dessa forma o testemunho afirma que Javé, o Deus de Israel, tem atuado de modos decisivos e transformadores. [...]. Essa prática gramatical estranha serve para dar uma versão da realidade que se opõe a outras versões da realidade, e que geralmente quer se impor às demais versões da realidade, as quais julga serem falsas.²⁶⁶

O principal símbolo de Javé é a sua própria ação. Israel tornou-se testemunha das ações de Javé, elas têm impactos concretos na história do povo. Portanto, a partir das memórias das ações históricas de Javé – como a libertação de escravos do poder do Faraó – é que Israel formulava as suas intenções teológicas frente ao contexto que a rodeava, neste caso o império babilônico com as suas facetas de dominação. As antigas narrativas foram colocadas como um contraponto a realidade de alienação e por meio de uma liturgia de libertação, as consciências e a realidade foram transformadas. Sobre o ato da pregação pública, Brueggemann afirma:

O profeta não censura nem repreende, simplesmente, torna público a expressão do temor dos fins últimos, o colapso de nossa própria loucura, as barreiras e a quantidade de dispositivos que nos prendem uns à custa dos outros e a terrível prática de afastar da mesa um irmão ou uma irmã famintos.²⁶⁷

O Faraó passa de uma figura histórica para uma poderosa metáfora simbólica, que pode ser reconhecida imediatamente com uma nova situação, com um novo opressor, o qual em um determinado momento litúrgico é derrotado. Tem-se, então, o anúncio do triunfo de Javé e uma nova possibilidade social é gerada. As memórias não têm poder ou autoridade se não são usadas para a transformação do mundo no presente. O singelo ato de lembrar, já caracterizava uma grandeza para os oprimidos, uma vez que os opressores não queriam permitir estas lembranças de libertação. O interesse não estava nas antigas libertações, o verdadeiro interesse estava no presente, no agora em que uma nova libertação estava sendo feita.²⁶⁸ Brueggemann entende que a linguagem profética nasce a partir de determinado estado existencial, assim afirma:

²⁶⁵ BRUEGGEMANN, 1989. p. 40.

²⁶⁶ BRUEGGEMANN, 2014. p. 184-5.

²⁶⁷ BRUEGGEMANN, 1983. p. 63-4.

²⁶⁸ BRUEGGEMANN, 1989. p. 40-1.

Acredito que a linguagem profética mais apropriada para o profeta penetrar o torpor e a negação do rei é a da angústia, a retórica que unifica a comunidade num lamento por uma morte que não querem admitir, pois é a morte deles mesmos.²⁶⁹ (64)

3.1.3 Uma nova realidade possível

A profecia chama a alternativa, a alternância e constrói novas realidades frente a dominação absoluta. O texto de Isaías 43.14-21 foi uma proposta de alternativa para os exilados. A poesia deste texto alcança grandes níveis estéticos e concretos. Javé foi aquele que *resgatou* (Is 43.14) e conduziu os eventos para uma *alternativa*, o povo exilado voltou a ter esperança de dias melhores. Por meio desta esperança foi que uma realidade nova pode ser imaginada.

Uma nova realidade se faz possível por meio da pregação de uma re-imaginação. Brueggemann entende que o “absolutismo” da verdade é a característica do “poder absoluto” pretencioso. Aquelas pessoas que estão buscando o conhecimento não podem permitir que os dominadores do poder se tornem supervisores.²⁷⁰

Brueggemann propõem que a nova realidade deva ser compreendida a partir do pluralismo comunitário, que lê os textos bíblicos sem a postura absolutista. Os textos abrem muitos significados, legitimam e são fiéis ao mesmo tempo. A interpretação judaica permite muitas leituras, reflexões e liberdade de interpretação.²⁷¹

Uma nova realidade possível provém do poder que concede a vida. Este poder da vida só pode ser anunciado de forma poética e metafórica, sem as contaminações provindas da tecnicidade ou ciência.²⁷² Aqui, observa-se um paralelo com a forma poética do texto de Is 43.14-21, em especial destaque como as palavras do v. 15 se articulam. O profeta utiliza o verbo “*criar*” e assim aponta para a novidade. Já Croatto define o Dêutero-Isaías como o “profeta da utopia”. E que uma “leitura tradicional faz do Dêutero-Isaías um profeta universalista”, porém uma leitura do texto e do contexto faz o “profeta como um reconstrutor utópico ‘de Israel’”.²⁷³

O Dêutero-Isaías “abraça” a dor e procura a nova vocação para Israel. O Exílio foi o momento para a definição do desenvolvimento da fé. Isto exigiu a renúncia e o abandono de si (espécie de esvaziamento) com a finalidade que o poder de Deus pudesse agir e produzir algo

²⁶⁹ BRUEGGEMANN, 1983. p. 64.

²⁷⁰ BRUEGGEMANN, 1997. p. 24.

²⁷¹ BRUEGGEMANN, 1997. p. 25.

²⁷² BRUEGGEMANN, 1987. p. 29.

²⁷³ CROATTO, José Severino. O Dêutero-Isaías: profeta da utopia. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Vol./No. 24. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 38-43 à 38.

novo.²⁷⁴ Esta característica é fortemente marcada nas elaboradas formas que o Dêutero-Isaías expõem as suas profecias-poéticas, levando aos exilados à uma mudança na compreensão das ações de Javé e, ao mesmo tempo, uma mudança de como o indivíduo percebia a sua realidade. Desta forma, a esperança de uma realidade futura melhor podia ser construída e almejada.

Na visão de Croatto, para o Dêutero-Isaías foi “preciso reconstruir a figura de Javé”, visto que o Exílio havia sido compreendido como um desastre e um abandono por parte de Javé. Deste modo, “Javé aparece como um Deus impotente e que esquece de Israel”, porém observa-se que em Is 43.14 há uma mudança desta concepção de Deus, pois “é preciso opor-se a tal imagem afirmando o seu poder omnímoto e sua vontade de salvar”.²⁷⁵

3.2 Esperança e História

3.2.1 A “nova” palavra no Exílio

Brueggemann afirma que a Bíblia Hebraica, o Antigo Testamento cristão, consiste fundamentalmente em uma literatura de “esperança”. Os atributos que caracterizam e outorgam reputação à esta tradição são a lei, o julgamento e a ira.²⁷⁶ A “nova” palavra no contexto do Exílio estava baseada na tradição da esperança, a qual circunda e perfaz todo o entendimento do Antigo Testamento.

A tradição da esperança é, de certo modo, antagônica com o pensamento predominante no Ocidente. Ao explorar esta tradição, o autor, julga ser um fenômeno ímpar e observa a problemática para a tradição do pensamento Ocidental. Aceita que, esta tradição da esperança tem muito a contribuir com a presente situação cultural.²⁷⁷ Fica visível que esta tradição, presente na Bíblia Hebraica, encontra dificuldades de compreensão no Ocidente, isso ocorre pelos moldes que os pensamentos se articulam e formam a visão de mundo. A comunidade profética buscar ser alternativa para o Exílio, assim Brueggemann afirma:

Meu pensamento é que a comunidade profética alternativa está preocupada tanto com o levantamento do espírito crítico como com a energização. Por um lado, quero mostrar como a consciência dominante [...] chegará a um fim, e não tem por que reclamar de nós. Por outro lado, a função da comunidade profética alternativa é preparar uma outra consciência no empreender novas formas de fé e de vitalidade.²⁷⁸

²⁷⁴ BRUEGGEMANN, 1987. p. 38.

²⁷⁵ CROATTO, 1996. p. 38-43 à 42.

²⁷⁶ BRUEGGEMANN, 1987. p. 72.

²⁷⁷ BRUEGGEMANN, 1987. p. 72.

²⁷⁸ BRUEGGEMANN, 1983. p. 78.

O Ocidente possui uma tradição intelectual fundamentada e marcada pela filosofia grega. Tais marcas possuem uma base tecnicista, buscando nas ciências as explicações para o mundo. Sendo assim, tais marcas do pensamento Ocidental formam uma barreira dificultosa para a adequação a uma tradição da esperança.²⁷⁹ A tradição da esperança articula-se por meio da poesia-profética. Isaías 43.14-21, aborda esta tradição por meio do uso de memórias antigas e pela forma poética da articulação dos pensamentos. “A consciência régia desperta no povo um desespero, diante da nova vida. É papel da imaginação [profética] e do ministério profético levar o povo a engajar-se com a promessa da novidade que já está em andamento em nossa história com Deus”.²⁸⁰

Para Brueggemann, o pensamento que predomina no Ocidente é a tradição da “ordem”. Deste modo, esta tradição da ordem pode ser descrita por fatores bem precisos como: discernimento, conhecimento, possibilidades, chefia e controle. Consiste, portanto, em uma tradição intelectual. Há, na tradição bíblica, uma grande e constante tensão entre a tradição intelectual dominante e as tradições que são “caladas”.²⁸¹

Brueggemann afirma que a *ordem* e a *esperança* não estão somente sobre os pensamentos. Ordem e esperança são dimensões existenciais humanas e necessárias para a vida em comunidade. O que urge na atualidade é a “voz da esperança”. Sendo assim, a tradição da esperança é um exercício para a atualidade, como foi durante o Exílio.²⁸² As ideologias que cooptam a esperança, são aquelas que silenciam as “vozes da esperança”. O “novo” proposto pelo Dêutero-Isaías, encontra-se na tensão entre a consciência dominante e a perspectiva de esperança de liberdade.

O Dêutero-Isaías buscou em narrativas antigas a força para convencer os exilados do poder de Javé e o “novo” que fará (Is 43.19). Brueggemann cita o pensamento de Von Rad²⁸³ e Westermann²⁸⁴ a respeito dos patriarcas. Estes concluem que tais narrativas são essencialmente de esperança. O *kerigma*²⁸⁵ de Deus consiste em uma transformação da realidade.²⁸⁶ O Dêutero-Isaías anunciou a sua poesia-profética dentro de uma comunidade de fé bem específica, se as

²⁷⁹ BRUEGGEMANN, 1987. p. 72.

²⁸⁰ BRUEGGEMANN, 1983. p. 80.

²⁸¹ BRUEGGEMANN, 1987. p. 72.

²⁸² BRUEGGEMANN, 1987. p. 72-3.

²⁸³ VON RAD, Gerhard. *Old Testament Theology I*. New York: Harper & Row, 1962. p. 165-75.

²⁸⁴ WESTERMANN, Claus. *The Promise to the Fathers*. Philadelphia: Fortress, 1980.

²⁸⁵ *Kerigma*: Termo grego que significa “proclamação, anúncio ou mensagem”.

²⁸⁶ BRUEGGEMANN, 1987. p. 73.

suas palavras não tivessem recepção nas tradições, certamente a esperança teria tido dificuldades de transformar a realidade. Porém, Brueggemann ressalta que:

A esperança não deve ser expressa demasiado abertamente, no tempo presente, porque uma esperança que se pode tocar ou manipular é provável que não contenha o prometido apelo por um futuro. Esperança manifestada apenas no momento presente, sem dúvida será cooptada pelos administradores do mesmo momento presente.²⁸⁷

Brueggemann chama a atenção para o fato de que, ao serem olhadas essas memórias, a comunidade foi habilitada para a esperança. Neste ponto, a comunidade de exilados se tornou esperançosa e pôde acreditar em uma *alternativa*. Neste momento foi que Deus pôde trabalhar na novidade. Deus pôde estabelecer, no até então mundo conhecido, uma nova ordem, uma nova possibilidade histórica.²⁸⁸ De tal modo, pode-se afirmar que: “A promessa de Deus é, em primeiro lugar, sobre um futuro alternativo”.²⁸⁹

Na compreensão de Brueggemann, a profecia do VIII ao VI século a. C., principalmente nas passagens poéticas, os temas da promessa, esperança e confiança, foram utilizados corajosamente. A esperança não estava enclausurada nas antigas narrativas. Os poemas sobre esperança compartilham a história do futuro. A retórica da poesia afirma que chegarão dias em que os dominantes não mais ordenarão as formas de pensar, como se conhece atualmente. Com a esperança, Deus terá “inundado” os pensamentos, ordenando a forma de ver o mundo e, de forma dramática, estabelecer uma nova ordem.²⁹⁰

A nova ordem que Deus estabelecerá não será um plano humano, de conhecimento humano ou, ainda, advindo do poder humano. Isto será, totalmente e irresistivelmente, obra de Deus. Como nas antigas narrativas, chega-se ao mistério da ação de Deus. Os sonhos de Deus e a esperança de Israel consistem no estabelecimento de uma nova ordem social. Neste novo cenário sonhado, a paz, justiça, equidade, serão vividas. Não por meio de uma continuação de uma tradição, mas serão sentidas por meio da substância da esperança.²⁹¹ A substância da esperança é apresentada por meio da poesia:

O discurso sobre a esperança não pode ser explicativo nem de uma lógica científica, mas deve ser lírico no sentido de que atinge a pessoa sem esperança, em aspectos diferentes. Mais do que isso, o discurso da esperança deve ser, primeiramente,

²⁸⁷ BRUEGGEMANN, 1983. p. 85.

²⁸⁸ BRUEGGEMANN, 1987. p. 74.

²⁸⁹ BRUEGGEMANN, 1983. p. 85.

²⁹⁰ BRUEGGEMANN, 1987. p. 74.

²⁹¹ BRUEGGEMANN, 1987. p. 74-5.

teológico, e isto significa que deve ser feito na linguagem da aliança entre um Deus pessoal e a comunidade.²⁹²

O caminho percorrido até aqui apresentou a ‘nova palavra’ no Exílio como “esperança”. Os caminhos escolhidos por Deus são, doravante, complexos. Os resultados da tradição da esperança estão focados nas relações políticas, sociais, econômicas e históricas. Brueggemann afirma que os meios que se percorrem para a substância da esperança se concentram como uma *nova sociedade global*. Assim, a poesia é um incrível ato de esperança.²⁹³

Brueggemann entende que o sonho da esperança consiste em um tempo em que não haverá barbáries, insegurança e o livre acesso entre as nações, que tradicionalmente, eram inimigas. Este seria o auge da incrível esperança bíblica e que é muito necessária para as nações na atualidade. Israel, neste sentido, foi privilegiado por ter recebido as memórias e vivem a visão deste trabalho de Deus:

Mas o profeta tem outro objetivo ao dar expressão pública à esperança, a saber, fazer o povo voltar ao único ponto de referência, à soberania de Deus. Somente esta volta permite a rejeição ao mundo fechado da definição do rei. Só haverá esperança se se realizar uma mudança, de um mundo controlado para um mundo de fidelidade à palavra falada e ouvida.²⁹⁴

A poesia-profética sonhou, com grande visão de liberdade. Os profetas chegam a ser unânimes: o caminho é este e não o caminho que se quer. Esta é a promessa que será decisiva para a vida humana. As formas de poesia, com estilos apocalípticos, formam a mais extrema forma de esperança na Bíblia. Com grande imaginação poética e com força nos detalhes, apresentam a naturalidade do tema da esperança nas Escrituras.²⁹⁵

Os caminhos, pelos quais a esperança se articula, são norteados pelo sonho da poderosa proposta de Deus. Porém, esta proposta de Deus não é desenhada, projetada ou programada. Ela será feita no livre governo de Deus no futuro. A esperança profética surge nos momentos mais extremos da existência humana e adquire um sentido cósmico. Assim, a metáfora do Reino de Deus adquire um tom radical, revolucionário e de julgamento para com os reinos provisórios na atualidade que se vive.²⁹⁶

²⁹² BRUEGGEMANN, 1983. p. 87.

²⁹³ BRUEGGEMANN, 1987. p. 75.

²⁹⁴ BRUEGGEMANN, 1983. p. 88.

²⁹⁵ BRUEGGEMANN, 1987. p. 77.

²⁹⁶ BRUEGGEMANN, 1987. p. 77-8.

“Falar sobre a novidade, no exílio, que nasce não de uma piedade feliz ou de um ódio para com a Babilônia, mas do zelo permanente de Iahweh para com seu povo”.²⁹⁷ O novo de Deus adquire um caráter de libertação e protesto, na medida em que a consciência do dominador não mais atua e sim a de Deus. Neste sentido, Brueggemann compreende que a vinda de um novo tempo e um novo governo de Deus é o coração da fé bíblica. A profecia insiste que o anúncio da Palavra de Deus adquira o caráter público e a mudança da realidade.²⁹⁸ As características do “novo” estão pautadas nos moldes do Reino de Deus e no seu livre governo, que se torna um mistério na medida em que nenhum humano tem acesso. A esperança desenvolve-se nesta tensão entre o presente alienado e o futuro proposto por Deus.

Brueggemann ressalta que a esperança é uma releitura da história contra aqueles que estão conduzindo a história com desesperança. Deus tem uma outra história, na qual a realidade e as estruturas de poder não são provisórias, permanecem abertas ao mais forte e o poder sempre se extingue. Os dominadores operam nas vias culturais, a declaração em massa da esperança na literatura profética faz com que se perceba que a “realeza” não opera de modo permanente.²⁹⁹ O discurso sobre a esperança é subversivo:

Acredito que, bem compreendida, não existe linguagem mais subversiva ou profética do que a prática da doxologia, que coloca a realidade de Deus bem no centro do cenário, do qual julgávamos que ele fugira. Podemos estar certos de que o discurso da intuição é a maior força energizadora de Israel e os profetas de Deus são chamados a pôr em prática este mesmo discurso energizador.³⁰⁰

A tradição da esperança (seja ela judaica ou cristã), não consiste em uma reação a ciência em uma linha do tempo, ela é primitiva e quase foi superada pelos conhecimentos da modernidade. Porém, a tradição da esperança está viva e atua nas realidades da vida pública. Ela ocorre como uma alternativa, como uma diferença que chama a uma reação histórica. A tradição científica e do poder, tentam constantemente, alienar a tradição da esperança. Ao se viver a tradição da esperança, retoma-se o controle da vida.³⁰¹

²⁹⁷ BRUEGGEMANN, 1983. p. 89.

²⁹⁸ BRUEGGEMANN, 1987. p. 78.

²⁹⁹ BRUEGGEMANN, 1987. p. 79.

³⁰⁰ BRUEGGEMANN, 1983. p. 90.

³⁰¹ BRUEGGEMANN, 1987. p. 79.

3.2.2 O sofrimento que produz esperança

Uma das características existenciais da humanidade é o sofrimento, seja ele individual ou coletivo. No Antigo Testamento há muitos exemplos e estilos em que a temática do sofrimento é abordada, pode-se citar como exemplos as Lamentações, os Salmos e a própria profecia. O sofrimento se desdobra em várias faces. Esta aproximação a temática buscará apresentar a concepção de que é por meio do sofrimento, que a esperança surge. Os eventos que desencadearam o Exílio babilônico formam a primeira etapa da abordagem do tema.

A primeira destruição de Jerusalém em 597 a. C., pelos babilônios, redefiniu as realidades do Antigo Oriente. Com a total destruição de Jerusalém em 587 a. C., o judaísmo teve o centro de sua fé desfocado e perderam o seu verdadeiro lar.³⁰² A queda da cidade Santa e a impossibilidade do culto no Templo, além da alienação provocada pela Babilônia, provocaram dor e sofrimento nos exiliados. Reimer assinala que: “No exílio, os judeus deportados precisam coadunar suas crenças tradicionais de cunho nacionalista com a supremacia da religiosidade babilônica, que tem em Marduc a representação do Deus imperial maior”.³⁰³

Em meio a esta grande frustração com os direitos tradicionais e sem o nacionalismo característico, os judeus estiveram sob uma situação de profunda angústia. “Esta tradição da fé bíblica sabe que a angústia é a porta da existência histórica, que assumir o fim permite novos começos. Naturalmente os reis pensam que a porta da angústia não deve ser aberta porque destrói os reis fraudulentos”.³⁰⁴ A angústia adquire o papel de subversão e causa medo aos poderosos.

A perícopes de Isaías 43.14-21, forma um compêndio de memórias, as quais o profeta utilizou para preparar o anúncio do “novo”. No v. 17, as opressões do Egito são lembradas em termos de vitória. Javé coloca-se como o verdadeiro libertador. Os exilados haviam perdido as suas bases de fé, a profecia necessitava “reativar” as memórias em meio a esperança. Brueggemann formula que: “O enigma e ao mesmo tempo, a intuição da fé bíblica é o conhecimento de que somente a mágoa leva à alegria, somente a angústia leva à vida e finalmente que a aceitação dos fins é que permite novos começos”.³⁰⁵

³⁰² BRUEGGEMANN, Walter. *Suffering Produces Hope*. 1998. Disponível em: <ngkok.co.za/ Artikels/SufferingProducesHope-WalterBrueggeman.pdf>. Acesso em 03 jun. 2016.

³⁰³ REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009. p. 109.

³⁰⁴ BRUEGGEMANN, 1983. p. 77.

³⁰⁵ BRUEGGEMANN, 1983. p. 77.

Ao definir o livro de Isaías, Brueggemann, afirma que ele é como uma grande fuga.³⁰⁶ Os prisioneiros, em uma terra alienante, estavam vivendo sem uma perspectiva de futuro, acreditavam que Javé havia os castigados. No meio deste lamento, surge o profeta Isaías que reanima e consola os exilados. “Por isso afirmo que o desespero do começo do exílio não é algo novo no próprio exílio. Pelo contrário, é o resultado de uma existência sem esperança, sem perspectiva de futuro, que Israel suportou por um longo tempo”.³⁰⁷

Os judeus que estavam exilados foram assustados e intimidados pelos deuses babilônicos e pelo poder imperial. Neste contexto de sofrimento, foi que Javé fez um movimento contrário, com poder, graça e determinação. O Israel exilados estava como medo, estava submetido ao poder do império. Os exilados clamavam por uma identidade própria e o futuro de Israel estava na comunidade imaginada por Javé.³⁰⁸ Schwantes enfatiza como a esperança “brota” do perdão e leva ao novo. Desta forma afirma:

Perdão significa que o passado deixou de ser determinante. Já não continua a ser uma amarra. Está concluído. Está pago, inclusive em dobro (40,2). O passado já era. Por isso, nossa profecia anônima pode afirmar enfaticamente: “não vos lembreis das coisas passadas, nem considereis as antigas” (Isaías 43,18).³⁰⁹

A função do opressor é tirar toda e qualquer esperança, com finalidade de aniquilar a consciência dos indivíduos e instaurar o seu próprio reino. A esperança surge da mais profunda tristeza como um ato de subversão ao regime totalitário. Brueggemann define as expressões desta dor da seguinte maneira: “O papel da imaginação e do ministério profético é *trazer ao público a expressão daquelas esperanças e aspirações* que há tanto tempo foram negadas e tão fortemente suprimidas, que nem mais sabemos que elas existiram um dia”.³¹⁰ Neste ponto, chega-se núcleo central da dor e do desespero. O fato de terem sido tornados públicos tais sentimentos, já caracteriza um ato de inconformidade com o sistema. Brueggemann afirma:

O impulso de tornar pública a expressão da esperança está fundamentado numa convicção sobre as pessoas que têm fé. Fundamenta-se na capacidade de evocar e expressar a esperança existente em nós (ver 1 Pd 3,15). Ela está dentro de nós e entre nós porque Deus determinou que fôssemos o povo da esperança.³¹¹

³⁰⁶ BRUEGGEMANN, 1998. Acesso em 05 jun. 2016.

³⁰⁷ BRUEGGEMANN, 1983. p. 82.

³⁰⁸ BRUEGGEMANN, 1998. Acesso em 05 jun. 2016.

³⁰⁹ 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.

³¹⁰ BRUEGGEMANN, 1983. p. 86.

³¹¹ BRUEGGEMANN, 1983. p. 87-8.

Para Schwantes, as mudanças e a retomada de consciência em meio a dor, ocorrem no momento em que os exilados se sentem perdoados, se colocando novamente nos caminhos de Deus, mas não esquecendo da responsabilidade dos pecados. Assim afirma: “O perdão de Javé supera o passado, não faz de conta como se não tivesse existido. Supera o exílio. Não o acoberta. Este exílio é consequência do pecado. Não é acidente. O próprio Deus o anunciara através de seus profetas. A deportação fazia-se ‘necessária’”.³¹² Neste sentido, Brueggemann expressa que:

A esperança é a expressão profética principal, não em razão da dinâmica geral da história ou em razão dos sinais dos tempos, mas porque o profeta fala para um povo, que de bom ou mau grado, é o povo de Deus. Este povo deve ter esperança porque é o povo de Deus, convidado para a peregrinação de Deus. E da mesma forma que Israel é convidado a afligir-se com a aflição de Deus por causa da infidelidade final, igualmente Israel é convidado agora a esperar nas promessas de Deus.³¹³

Em Is 43.19, encontra-se um dos principais e mais ousados anúncios proféticos: o “*novo*”. Este ato não consistiu em conceder uma graça barata, porém é uma esperança que buscou acolhida no âmago dos que estavam desesperados. E foi neste desespero que a esperança encontrou a sua “morada”. Brueggemann formula que: “Uma esperança manifestada sem conhecimento e sem participação na angústia é, provavelmente, uma falsa esperança que não atinje [sic] o desespero”.³¹⁴

Os deuses babilônicos tinham a característica de alienar, juntamente como as estruturas de poder que prevaleciam. Aos pobres e marginalizados nenhuma atenção era dada por estes deuses.³¹⁵ O desespero do abandono de Javé e a alienação pelos deuses babilônicos, provocou grande tristeza nos exilados. Contudo, a entronização que o Dêutero-Isaías fez de Javé, faz com que o panorama das compreensões cósmicas venha a ser mudado. Em meio a angustia e o desespero, as antigas memórias de um Deus que está do lado dos pobres e que fez milagres em favor deles, foi retomada com retórica e poesia. Esta forma do Dêutero-Isaías apresentar a soberania de Javé, denuncia a incompetência e o desespero dos reis que não mais conseguiam deter o poder. Brueggemann admite que:

O Segundo Isaías apresentou-se como um modelo adequado de profeta da esperança para reis em desespero. Este grande poeta do exílio compreendeu que o discurso

³¹² SCHWANTES, 2009. p. 95.

³¹³ BRUEGGEMANN, 1983. p. 88.

³¹⁴ BRUEGGEMANN, 1983. p. 89.

³¹⁵ BRUEGGEMANN, 1998. Acesso em 05 jun. 2016.

ordenado e que reflete a mentalidade passiva de seus contemporâneos não valia a pena.³¹⁶

A comunidade de exilados conheceu a dor e sabiam que essa dor não poderia ser manuseada sozinha. A dor precisa ser vivenciada na comunidade. Em momentos de isolamento, a dor pode se tornar ameaçadora e prejudicial. Sabe-se que esta dor deve ser submetida ao poder de Deus. A comunidade bíblica conhece essa profunda verdade a respeito da dor e sabe que o Deus comunitário transforma. Israel tem a convicção de que o poder de Javé transforma concretamente. E conhecem este poder de transformação porque compartilham as histórias concretas, usam metáforas concretas e possuem grande cuidado com as memórias.³¹⁷ Todos estes fatores concretos estão ligados ao fato comunitário. Brueggemann assegura que:

Os desconsolados são consolados. Não é uma palavra vazia ou um idéia geral sobre um Deus bondoso. A palavra do profeta é concreta e exata. [...] Não é fácil encontrar consolo no exílio, mas nesta introdução o poeta nega-o completamente. O Deus da liberdade está acabando com esta situação e agora, há uma anistia que era até impensável antes do discurso, que levou Israel a conhecer o que desconhecia antes.³¹⁸

O Isaías do Exílio “autoriza” o uso das memórias que estavam cooptadas pela consciência do rei. Em meio a situações de dor, os reis têm medo de poetas e livros poéticos pois a forma lírica cria a imaginação. Na imaginação a liberdade pode ser ousada. Brueggemann entende que, as memórias formam a única base, nas quais um cenário alternativo se faz possível frente ao império visível. Sendo assim, o Dêutero-Isaías procede a sua poesia com atos de paixão, obediência, esperança e subversão.³¹⁹ Em meio as lágrimas de desespero, a profecia anima e consola os exilados. Ao mesmo tempo, consegue conceder a palavra de Deus, a qual não se silencia perante os impérios e cria o futuro:

A esperança nasce do discurso, antes do qual Israel não tinha esperança. Não somos, porventura, todos assim? Antes de recebermos a palavra, desconhecemos qualquer futuro, qualquer possibilidade de novidade. Enquanto não ouvimos a palavra vivemos no desespero.³²⁰

Schwantes retoma a ideia de que o Exílio não foi um mero acaso, ou um acidente no percurso da história, mas sim que este evento foi uma consequência do pecado do povo. O castigo foi destinado aos culpados. Porém, a culpa é substituída pelo perdão. Isso, de modo

³¹⁶ BRUEGGEMANN, 1983. p. 90.

³¹⁷ BRUEGGEMANN, 1989. p. 136.

³¹⁸ BRUEGGEMANN, 1983. p. 92.

³¹⁹ BRUEGGEMANN, 1986. p. 112.

³²⁰ BRUEGGEMANN, 1983. p. 92.

semelhante, não ocorreu por acaso. Foi com o anúncio de perdão que Javé começou o novo. Cerca de 50 anos depois das deportações, certamente o desânimo, tristeza eram comuns e a perspectiva de volta para a terra foi se extinguindo. Os exilados, no que concerne a expectativa de um retorno, eram muito realistas em pensar que nunca mais retornariam. O Dêutero-Isaías fez o caminho na contramão deste pensamento.³²¹ Pois, “o exílio é, antes de tudo, o lugar onde a palavra foi silenciada e o discurso de Deus banido. Contudo o poeta fala da esperança exatamente no exílio”.³²²

O Dêutero-Isaías, por meio do louvor, dos cantos e do louvor, transforma a dor em esperança e a aflição em possibilidades. A comunidade de fé retornou as memórias para encontrar modelos subversivos, assim pôde anunciar de como a dor se tornou energia para louvar.³²³ Em Is 43.15, são apresentadas as credenciais de Javé, como criador de Israel e como rei. Em meio a tristeza, o Dêutero-Isaías anuncia, de modo subversivo, que o verdadeiro rei de Israel havia voltado, para o resgatar o povo (v. 14) e conduzi-los de volta para a cidade santa. Brueggemann contribui, afirmando que:

O poeta leva Israel a um festival de entronização, exatamente como Jeremias o levara a um funeral. Enquanto este último cenário deixou Israel numa tristeza de prostração, o Segundo Isaías coloca Israel numa alegria cheia de vida. Enquanto Jeremias procura penetrar no mundo do torpor, o Segundo Isaías tratou do *desespero*.³²⁴

Este desespero que Isaías tratou, foi a forma subversiva de desautorizar a consciência do dominar por meio da poesia. Brueggemann permanece continuamente afirmando que nos maravilhosos pensamentos sobre a comunidade de fé, fica evidente que a memória produz esperança. Enquanto a amnésia produz o desespero. Tanto judeus quanto cristãos definem as suas memórias de fé a partir dos milagres do passado. Podendo, novamente, afirmar que o mesmo Deus que fez os milagres do passado, é o mesmo que generosamente fará, no futuro, atos de transformação. Está é a chave da questão da esperança: Se Deus “abraçou” o povo no passado, pode-se imaginar que Ele atuará novamente no presente. Estes atos do passado foram concretos e os do futuro serão da mesma forma.³²⁵ O anúncio do profeta tornou-se essencial, para que as memórias cheguem até aquelas pessoas que tinham amnésia das ações miraculosas de Javé. Brueggemann, sobre o ato público da profecia, afirma: “Este ato público do discurso

³²¹ SCHWANTES, 2009. p. 96.

³²² BRUEGGEMANN, 1983. p. 92.

³²³ BRUEGGEMANN, 1989. p. 136.

³²⁴ BRUEGGEMANN, 1983. p. 93.

³²⁵ BRUEGGEMANN, 1998. Acesso em 03 jun. 2016.

poético restabelece o destino de Israel. Um exílio com o soberano coroado é muito diferente de um exílio sem rei, pois significa que a dura situação pode ser resolvida”.³²⁶

Encontra-se a famosa declaração do Dêutero-Isaiás: “*Não vos lembreis do princípio e coisas antigas não vós dareis mais atenção. Eis que eu tenho feito novo agora que brotará; não a noteis? Ainda porei no deserto um caminho, em deserto, rios*” (Is 43.18-19). Deus está agindo e fazendo algo novo, que é correspondente as ações do passado. As pessoas que são mais fiéis e que possuem discernimento, poderão ver, notar, abraçar e receber essa novidade, uma vez que isto é dádiva de Deus. Após, esta tradição poética do exílio, preenche o futuro com atos de imaginação: mesmo em tempos de imperialismo descontrolado, Javé concede a novidade. Deus permanece neste ato até o mundo ser um lugar de justiça.³²⁷

O Dêutero-Isaiás tinha o conhecimento de que, esta transformação do antigo pensamento para o novo, passaria pelo sofrimento. Brueggemann afirma: “E o poeta sabe muito bem que a inversão real do poder só advém através do sofrimento”.³²⁸ Este sofrimento, refletiu-se nas concepções de mundo que os exilados recriaram na perspectiva da esperança. Ao retomar a vida e a esperança, o discernimento faz com que os exilados voltem a ter identidade. Brueggemann conclui, afirmando que:

Recriar uma identidade a filhas e filhos sem nome requer discernir matrizes teológicas e núcleos de fé identificatórios. O autor anônimo de Isaías 40–55 consegue integrar com muita inteligência uma matriz teórico-teológica ampla e vários núcleos de fé específicos que convergem a essa matriz teórica genérica. O autor relembra aos sem identidade que o seu Deus é um Deus histórico. Esta é a matriz teórico-teológica: o discernimento da ação divina na história não como um espírito que vem de fora da história e ali se manifesta, de forma milagreira, e sim um Deus que caminha lado a lado acompanhando os acontecimentos históricos. Os distintos núcleos de fé mostram-se pelos diferentes nomes que esse Deus recebe.³²⁹

O judaísmo compreendeu este momento de sofrimento, que foi o Exílio, como a ação salvífica de Javé – que, em última análise, rejeita sofrimento – e o transformou em esperança. Não só permanecendo no sofrimento, mas o superando em vistas de um futuro melhor e em conformidade com o projeto que Deus tem para a história. Foi por meio da imaginação profética que as mentes foram libertadas e houve esperança. Esta superação da consciência do rei, tornou a esperança como uma confissão do povo judeu.

³²⁶ BRUEGGEMANN, 1983. p. 94.

³²⁷ BRUEGGEMANN, 1998. Acesso em 04 jun. 2016.

³²⁸ BRUEGGEMANN, 1983. p. 95.

³²⁹ HAHN, Noli Bernardo. Vozes proféticas em Dêutero-Isaiás: a recriação da identidade de um povo. In: *Estudos Bíblicos*. n. 103. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 30-43 à 31.

3.3 A imaginação profético-poética

3.3.1 A esperança como uma confissão

Quando o povo assume novamente os caminhos da história, os poderosos passam a ter medo. E a retórica de libertação utiliza-se da “zombaria” como caminho de negação da idolatria, visto que os deuses babilônicos não passavam de meras invenções humanas, isso pode ser verificado em Gn 1.1-2.4a. Brueggemann afirma que: “O contraste e o ridículo dos deuses da Babilônia é posto mais em foco pela passagem em que a madame Babilônia é ridicularizada [cf. Is 47.1-3]”.³³⁰ Sobre Is 43.14-15, Baltzer afirma que, como um aspecto dramático, a Javé são atribuídos predicativos que apontam para a sua relação com o povo. Javé é descrito como “vosso Rei”. Este título real apresenta Javé como o soberano dos reis e dos outros deuses.³³¹

Depois do processo de perda, dor que se transforma em esperança, os exilados adquirem com o poder Javé uma perspectiva de um futuro. Utilizam-no como forma de desarmar os opressores e ridiculariza-los com a finalidade de desautorizar as opressões. O poeta se engaja em confessar a esperança como a nova marca do judaísmo exílico. Deste modo, Brueggemann afirma o seguinte:

O poeta se empenha numa espécie de guerrilha que é necessária em favor do povo oprimido. Em primeiro lugar, o inimigo deve ser ridicularizado e atingido, para que assim ele seja desobedecido e visto como alguém que não tem direito de reclamar fidelidade nem é capaz de cumprir com as promessas feitas. Os palácios não possuem vida verdadeira, a ninguém causam temor, neles ninguém deposita confiança e numa única palavra, não merecem ser honrados.³³²

Para Brueggemann, a esperança foi forjada a partir da perda e do sofrimento, por meio da memória como um recurso para apelar a Deus. No “*mundo da amnésia*”, o qual nega a realidade e a nostalgia, há o caminho da esperança para o acesso a Deus. A brutalidade, violência são os frutos da idolatria e do ateísmo. Estes são as consequências do mundo sem Deus. Todos estes atos e políticas trabalham para que não haja ninguém que se lembre do amor, compaixão e misericórdia. O judaísmo e o cristianismo, frente a sociedade idólatra e atea, decidem sempre de novo permanecer no futuro que Deus tem preparado.³³³

³³⁰ BRUEGGEMANN, 1983. p. 97.

³³¹ BALTZER, Klaus; MACHINIST, Peter. *Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis: Fortress, 1999. p. 169.

³³² BRUEGGEMANN, 1983. p. 97.

³³³ BRUEGGEMANN, 1998. Acesso em 04 jun. 2016.

O texto Is 43.14-21 autoriza a subversão ao sistema opressor e, do mesmo modo, cria um espaço de alternativa da visão social. Na base desta nova percepção de mundo está a liturgia de entronização de Javé como o soberano. Este ato adquire o status de confissão, toda a esperança adquirida com o sofrimento do Exílio, concede a permissão do povo para um retorno para o verdadeiro lar. Dentro destas compreensões apontadas, Brueggemann entende que:

Depois que os deuses da Babilônia foram escarnecidos, depois que a cultura babilônica foi ridicularizada e depois que o rei destronado foi re-entronizado, depois de tudo isto, a história sofreu uma inversão. Um funeral transforma-se em festival, a tristeza em canto de louvor e o desespero em surpresa.³³⁴

O aspecto da comunidade foi a nova orientação. Esta nova orientação analisa o mundo sob a perspectiva de três metáforas: 1. *Exílio*: foi o hostil ambiente que ameaçava os valores da comunidade. Igualmente, muitos aspectos foram assimilados, o Dêutero-Isaías retoma estas assimilações; 2. *Babilônia*: referência do acúmulo do poder, têm valores dominantes e a sua finalidade era hostilizar a fé comunitária. O império controlava a comunidade, esta era a característica especial da opressão; 3. *Retorno para casa*: foi uma dramática decisão de rompimento com o império e o empenho da volta para casa, para o lugar que havia credibilidade.³³⁵ A grande transformação que a esperança operou consiste em uma libertação poética. “De modo que sua poesia fala sobre a inversão ainda no exílio e as imagens transformam-se”.³³⁶

A esperança, como a nova forma de confessar Javé como soberano, foi a característica marcante do final do Exílio. As contribuições dos oráculos do Dêutero-Isaías merecem um destaque. Com imagens e de forma lírica, as memórias foram retomadas e os exilados puderam, finalmente, compreender a realidade na qual estavam inseridos. De forma dramática sofreram e negaram viver a consciência opressora do rei. Transformaram a dor em esperança de uma volta para casa. Brueggemann afirma que houve uma alegria tremenda e que este ato de esperança fez o povo cantar:

Terminou o funeral e agora é tempo de festa. É tempo para as crianças cantarem novos cânticos e perceberem que as situações são diferentes. As antigas canções eram cantadas em presença dos que zombavam de nós (Sl 137,3) e eram para nós humilhação, porque falavam de um passado que falhara. Mas a canção nova fala de uma realidade social nova, da mesma forma que por trás de todo ato de liberdade,

³³⁴ BRUEGGEMANN, 1983. p. 97-8.

³³⁵ BRUEGGEMANN, 1986. p. 107.

³³⁶ BRUEGGEMANN, 1983. p. 98.

existe uma canção livre. A força nasce do cântico que proclama Iahweh em seu trono e Babilônia no túmulo.³³⁷

O Dêutero-Isaías tinha a convicção de que o coração compassivo de Deus nunca esteve separado da história. O resgate das memórias, permitiu uma nova releitura da realidade em que os judeus se encontravam. Deus não esqueceu o seu povo, não foi embora. As poderosas promessas de Deus ainda tinham os mesmos efeitos. A prática de lembrar as antigas memórias, serviu para abrir opções para entender a realidade na qual estavam inseridos. A memória é poderosa, pois ela evita os reducionismos que absolutizam e que são utilizados com grande maestria pelos dominadores.³³⁸

A esperança torna-se um fator que rompe com os laços de dominação, os quais foram impostos pelos babilônicos como forma de manter o império sob total controle. Cooptar a esperança e as memórias eram a forma pela qual agiam. Brueggemann faz um esquema para descrever os passos, pelos quais a comunidade exílica passou: sofrimento – resistência – caráter – esperança – e a esperança que não decepciona.³³⁹ Estas foram as expressões da comunidade exílica, que foram transformadas em uma confissão de fé que moldaram as formas de ver e compreender a realidade. Com esta perspectiva, de um futuro esperançoso, é que o judaísmo exílico pôde superar os poderes da Babilônia:

As antigas promessas estão vivas de novo e Babilônia não pode mais fazê-las parar. Sempre que os problemas são postos de tal forma que seja a palavra Deus contra Babilônia, não há contestação. Babilônia não pode fazer parar o poder de Deus. Ele será fiel em suas promessas, mesmo à estéril Sara.³⁴⁰

A poesia-profética, utilizada pelo Dêutero-Isaías, restaurou as memórias e as transformou em esperança. A libertação da consciência do rei e a queda deste poder, fez com que a esperança se tornasse a expressão mais singela para compreender o mundo. Pessoas com memórias do Javé que fez grandes milagres no passado e que atua no presente, tendo em vista o futuro, são aquelas que podem construir uma sociedade mais justa. Brueggemann conclui que a poesia-profética tem a função de ajudar na construção de um mundo melhor, deste modo afirma: “O profeta pretende povoar a imaginação do seu povo, e isto transforma o desespero em energia”.³⁴¹

³³⁷ BRUEGGEMANN, 1983. p. 98.

³³⁸ BRUEGGEMANN, 1986. p. 120-1.

³³⁹ BRUEGGEMANN, 1998. Acesso em 04 jun. 2016.

³⁴⁰ BRUEGGEMANN, 1983. p. 99.

³⁴¹ BRUEGGEMANN, 1983. p. 100-1.

3.3.2 *A fé em Javé reelaborada*

Uma reelaboração da fé não significa apagar o testemunho das antigas tradições, mas antes, fazer uma atualização, de forma que elas não se tornem inválidas. O judaísmo do final do Exílio buscou trabalhar as suas memórias e tradições na perspectiva de uma volta para a Terra Prometida. O Dêutero-Isaías utilizou-se de várias imagens para falar desta novidade: não só o povo, mas os animais e as paisagens mudarão e em lugares onde não havia possibilidade de ter água, como no caso deserto, irão a brotar rios (cf. Is 43.19-21).

Muitos fatores influenciaram nas construções teológicas e sociais no Exílio. A esperança foi fruto de processos históricos mediante a ação humana. Em Is 43.15, há a utilização do verbo “*criar*”³⁴², utilizado somente por parte de Deus. Este testemunho afirma que Israel confessa que Javé criou o cosmo, capacidade esta que os outros deuses não tinham. Mas, além disso, a fé baseada na esperança, pode expressar que Javé é o criador de Israel, ao qual concede a sua santa atenção. Brueggemann formula:

Esse modo de falar da atividade criadora de Deus utiliza os mesmos verbos da criação cósmica. Só que agora a retórica apela diretamente a Israel, convidando-o a confiar em Javé e, então, de forma derivada, a confiar em sua própria capacidade para agir em liberdade, à parte da ameaça da intimidação e coerção babilônicas.³⁴³

As poesias-proféticas eram usadas para expressar os pensamentos, porque não existe outra linguagem que se adeque a radicalidade e a surreal inversão do mundo.³⁴⁴ A poesia é a maior fonte de energia para articular os pensamentos sobre Javé. Brueggemann compreende que o foco da proclamação no Exílio deve ser em Javé. Reafirmando que o caráter de Deus tem crédito e é indispensável para a vida. A comunidade exílica necessita ler a realidade não a partir do poder hegemônico, mas sim a partir da realidade imaginada por Javé.³⁴⁵ A reelaboração da fé em Javé foi um processo longo e que causou muita angustia aos exilados, porém os frutos desta nova visão de que Javé continuavam acompanhando o povo perfaz a história do judaísmo. Brueggemann afirma:

A divindade de Deus mostra-se como libertação dos exilados e, por isso, Gerhard von Rad estabeleceu como o mais importante de todos os textos, dos quais não deveríamos falar antes de nos decidirmos a crer, o seguinte:

³⁴² A análise do campo semântico para fundamentar a esperança foi tratada no Capítulo II.

³⁴³ BRUEGGEMANN, 2014. p. 221.

³⁴⁴ BRUEGGEMANN, 1987. p. 94.

³⁴⁵ BRUEGGEMANN, 1997. p. 42-3.

Não fiqueis a lembrar coisas passadas,
 não vos preocupeis com acontecimentos antigos.
 Eis que vou fazer uma coisa nova,
 ela já vem despontando: não a percebeis? (Is 43,18-19).³⁴⁶

Animados pela profecia, a comunidade de exilados pode, finalmente, ter perspectivas de uma volta para a casa. Essa foi a temática que embasou o pano de fundo: a volta para casa. Com o Dêutero-Isaías, os exilados redescobrem que a “novidade provinda de Deus é a única fonte séria de energia. E esta energia, pela qual o povo aspira é exatamente aquela consciência real, que nem Salomão nem Nabucodonosor pôde dar”. A reelaboração da fé em Javé passa por estes preâmbulos e a esperança torna-se uma realidade com consequências sociais e histórias. Assim, “os exilados devem aprender que a esperança não nasce em nós, mas que é dada a nós. E sempre que nos é dada, ficamos surpreendidos”.³⁴⁷

A agenda pastoral do Dêutero-Isaías tinha como principal assunto a volta para casa, depois do Exílio. O retorno, longamente esperado, para a Terra Prometida trouxe consigo novas possibilidades teológicas. Os exilados reencontraram o verdadeiro Deus em Javé. Certamente, era muito fácil para o poder hegemônico babilônico impor os seus deuses para os judeus marginalizados. A atividade do Dêutero-Isaías era ser testemunha de que Javé era mais poderoso e confiável do que os deuses babilônicos.³⁴⁸ A consequência deste testemunho ajudou os exilados a analisar a história na qual estavam inseridos. Esta reelaboração da fé em Javé ocorreu por meio da recuperação da identidade do povo judeu. O império babilônico, com as suas múltiplas formas de controle e cooptação da vida, havia alienado e imergido o povo na idolatria. A dor e o choro, nas margens dos rios da Babilônia, foram um profundo processo de tomada de consciência e reafirmação, tanto de identidade quanto da fé em Javé. Brueggemann colabora, afirmando que:

O Segundo Isaías também leva-nos a imaginar que há conforto sem lágrimas e sem choro. Mas é claro que somente aqueles que se angustiam cantarão novos cânticos. Sem sofrimento o novo cântico será, provavelmente, estridente e apenas mais uma fanfarronada do rei.³⁴⁹

Croatto contribuiu com a pesquisa em terras latino-americanas ao afirmar que: “Na exegese latino-americana, o livro do Isaías deu vigor teológico à compreensão do projeto

³⁴⁶ BRUEGGEMANN, 1983. p. 101.

³⁴⁷ BRUEGGEMANN, 1983. p. 103.

³⁴⁸ BRUEGGEMANN, 1997. p. 45-6.

³⁴⁹ BRUEGGEMANN, 1983. p. 103.

libertador de Deus na história dos oprimidos”.³⁵⁰ Esta grandiosa proposta da esperança marcou profundamente a história do judaísmo e o clamor por um futuro melhor ainda está presente nas pessoas que estão à margem da sociedade. As instituições religiosas, na atualidade, podem utilizar esta perspectiva profética da esperança, como um paradigma de auto-avaliação de suas ações.

³⁵⁰ CROATTO, José Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. In: *Revista de Interpretação Latino-americana*. Vol./No. 35/36, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 42-76 à 42.

CONCLUSÃO

O tema da esperança é fascinante. A esperança está presente nos mais diversos âmbitos e teve um papel fundamental para o povo que viveu no Exílio babilônico. A esperança é um fenômeno muito particular do judaísmo. Memórias e fé foram relacionadas para que um futuro melhor fosse possível. O judaísmo descobriu, por meio da dor, que Javé não os havia abandonado. O poder da esperança consiste em libertar as consciências e, conseqüentemente, haverá um impacto social.

O primeiro capítulo, abordou questões sobre a pesquisa do período neobabilônico e as formas de análise crítica do livro do Dêutero-Isaías. Foram consultadas obras de introdução ao Antigo Testamento, histórias de Israel e livros específicos sobre o tema. Observou-se que, os novos impérios advinham de “revoltas” contra o império que dominava anteriormente. Começou-se com uma análise sobre a Mesopotâmia, cenário em que os eventos exílicos ocorreram, observou-se os diversos períodos que a pesquisa bíblica tem trabalhado.

O foco da pesquisa esteve no período neobabilônico (aprox. 626 a.C. a 539 a.C.). O cenário internacional estava sendo conduzido para um novo curso: os babilônios e os egípcios formaram uma coalizão para aniquilar o poder da Assíria. E assim o fizeram na batalha de Nínive. Dois imperadores babilônicos se destacaram: Nabopolassar (625-605 a. C.) e Nabucodonosor II (604-562 a. C.). Ficaram conhecidos na história, construindo e expandindo o império em proporções maiores do que as anteriores. Estes foram os pressupostos que, posteriormente, os exilados encontraram no tempo do Exílio. À figura de Nabucodonosor e aos deuses babilônicos foi dedicado um trecho da pesquisa.

A terrível invasão de Jerusalém pelo exército babilônico e as tensões políticas entre a Babilônia e o Egito, bem como as técnicas de vassalagem impostas, foram descritas. A Assíria praticava a deportação e a repovoação com cidadãos assírios. Os babilônios, por sua vez, praticaram a deportação da elite de Jerusalém, desmilitarizando e acabando com as cidades na região da Palestina. O temido Egito sempre esteve nos horizontes dos babilônios. Concluiu-se que as deportações se tornaram um grande trauma para a comunidade judaica. No Exílio, deveriam viver e conviver com uma terra estranha e submergida em idolatria.

Em meio a este cenário desolador e que o pranto era visível, surgiram novamente as palavras proféticas. Muitas e significativas reflexões teológicas foram realizadas neste período, isto definiu as bases do judaísmo posterior. A partir do referencial teórico de Walter

Brueggemann, buscou-se compreender o Exílio como o auxílio do termo *metáfora* e, dentro deste complexo, analisou-se o surgimento da profecia. O profeta e as escolas proféticas, eram pessoas que conseguiam observar a realidade de forma diferente da consciência dominadora. Estes profetas se expressavam com poesias e utilizavam-se da língua materna dos exilados, buscando nas antigas tradições a força necessária para a superação do Exílio.

Ao livro do profeta Isaías, uma ênfase maior foi feita. Buscou-se observá-lo dentro de uma dinâmica das tradições. Este livro forma uma verdadeira biblioteca, que abrange o período pré-exílico, exílico e pós-exílico. Na história da pesquisa muitas formas de leitura foram aplicadas a este livro. Apresentou-se os principais consensos existentes na pesquisa. Após, o foco foi direcionado para o Dêutero-Isaías. As principais concepções da existência desta hipótese de um “Dêutero-Isaías” foram apresentadas. Depois da discussão destas teorias, buscou-se apresentar as principais temáticas dos capítulos do Dêutero-Isaías. E por fim, discutiu-se sobre as possíveis autorias deste compêndio e qual a sua principal mensagem.

No segundo capítulo, o principal texto analisado exegeticamente foi Is 43.14-21. Nesta passagem encontram-se importantes elementos de antigas tradições que foram interpretadas em termos de esperança. O pensar sobre Javé foi reformulado, com a finalidade de que ocorresse uma tomada de consciência da situação teológica e política que estavam inseridos. Reconhecendo a ação de Deus na condução da história. A principal hipótese analisada foi que, por meio das memórias antigas, o povo consegue se libertar da consciência do rei e viver o projeto de Deus.

No terceiro capítulo, o tema da esperança foi abordado, tendo como principal referencial teórico de Brueggemann. Discutiu-se como a memória tem poder e como a tradição concede autoridade as palavras do profeta. A profecia, principalmente do Dêutero-Isaías, surgiu com uma visão alternativa frente ao império dominador. A consciência idólatra do rei, que nega e coopta, passado e futuro, foram discutidos. O rei vive e aliena as pessoas a viver a sua realidade, deste modo são exploradas das mais diversas formas. Enquanto os exilados estavam atrelados à consciência do rei, não havia expectativa de futuro. O papel da profecia foi, deveras, importante neste período. Os profetas convidavam a relembrar das antigas memórias e tradições. Por meio da liturgia e das profecias-poéticas, eram subversivos ao poder. Com grande maestria lírica, re-entronizaram Javé como o verdadeiro Rei (Is 43.15).

A profecia chama para a alternativa. Esta alternativa foi o principal foco da profecia, ela só era possível se os exilados obtivessem a liberdade para imaginar e re-imaginar a situação na qual se encontravam. A imaginação era a área na qual o rei não poderia invadir, embora tentasse constantemente, “bombardeando” as mentes com a cultura e a idolatria babilônica. Na

visão cosmológica, Javé havia perdido a batalha para os deuses babilônicos e o Exílio era somente a consequência disso. O Dêutero-Isaías reconstruiu a visão de Javé, fazendo uma reviravolta nesta cosmologia ao entender que o Exílio era resultado da infidelidade do povo e que este só era possível porque Javé o permitirá.

Javé estava disposto a libertar o povo, e fazer, semelhantemente ao Êxodo do Egito, uma maravilhosa volta à Terra Prometida. A nova palavra surgida no Exílio foi a “esperança”. Esta esperança está em contradição com as ordens impostas pelo império. Um povo com esperança denuncia que o império está falindo e reconhece que nenhuma instituição é totalmente sólida. Atribui-se a Javé ser o único salvador e redentor de Israel.

O poeta do Dêutero-Isaías utilizou-se de imagens e da forma lírica para expressar a sua profecia. Um povo que tem cantos, poesia e memórias, é um povo liberto. Esta liberdade preocupava e aterrorizava o império, pois o controle havia acabado. A vida passa a ser na perspectiva do Reino de Deus. Deve-se destacar que este caminho de esperança não foi fácil. Muitos dos exilados permaneceram na Babilônia e lá tiveram chances econômicas que nunca teriam na Palestina, deixando o judaísmo de lado.

O sofrimento foi uma das grandes características dos exilados judeus. Eles se organizaram em comunidades e, com muita fragilidade, tentaram manter a sua fé viva. As décadas do Exílio foram passando e as novas gerações, já nascidas na Babilônia, foram perdendo a utopia da volta para a Terra Prometida. A atuação do Dêutero-Isaías está datada na última década do Exílio. E foi neste contexto que trazer as memórias de volta para os exilados foi importante. A volta para Jerusalém precisava ser em termos de libertação com esperança. Esta esperança tornou-se o pano de fundo pelo qual toda a fé judaica se articula. A fé em Javé foi reelaborada, este processo foi lento e o sofrimento foi uma realidade para os exilados. O sofrimento produz esperança. O momento em que os exilados se esvaziaram de si mesmos, foi que Deus pôde agir e conceder a esperança nas antigas promessas de libertação.

Deixa-se sinalizado que a temática tem muitas outras faces para serem analisadas. O tema da esperança é importante para toda a humanidade. Para o contexto da América Latina, no qual há exploração em diversos âmbitos da sociedade, a temática é muito relevante. Um povo sem esperança, é um povo que possui um rei. Um povo com esperança, é um povo que possui Javé como Rei e Senhor. Sendo assim, o campo da pesquisa sobre a esperança bíblia é promissor e tem muito para contribuir nas visões alternativas para este mundo.

REFERÊNCIAS

- ACQUAROLI, Armando R. C.. Marduk x Yhwh: duelo de gigantes. In: DIETRICH, Luiz José; LORASCHI, Celso (Orgs.). *Idolatria: a questão é ter ou não ter imagens?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 375-82.
- ANDERSON, Bernhard W.. Exodus Typology in Second Isaiah. In: ANDERSON, Bernhard W.; HARRELSON, Walter (Orgs.). *Israel's prophetic heritage: essays in honor of James Muilenburg*. London: SCM Press, 1962. p. 177-95.
- ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução hermenêutica ao Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2015.
- ARNOLD, Bill T.. What has Nebuchadnezzar to do with David? On the Neo-Babylonian Period and Early Israel. In: CHAVALAS, Mark W.; YOUNGER, K. Lawson (Orgs.). *Mesopotamia and the Bible: comparative explorations*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002. p. 330-55.
- AUNEAU, J. O Dêutero-Isaías. In: AMSLER, Samuel (Org.). *Os Profetas e os livros proféticos*. São Paulo, SP: Paulinas, Paulinas 1992. 303-349.
- AUSTEL, Hermann J.. *שְׁלֵחַ*. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1566-8.
- _____. *שְׁקָה*. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1611-12.
- BALTZER, Klaus; MACHINIST, Peter. *Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis: Fortress, 1999.
- BÍBLIA. Português. Almeida. 1993. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. 2. ed. revista e atualizada. São Paulo, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. 2012.; GORGULHO, Gilberto; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo, SP: Paulus, 2012.
- BÍBLIA. Português. CNBB. 2001.. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Bíblia Sagrada: tradução da CNBB com introduções e notas*. São Paulo, SP: Ave Maria, 2001.

BÍBLIA. Português. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. 2000.; SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Bíblia Sagrada nova tradução na linguagem de hoje*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BOWLING, Andrew. זִכָּר. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 389-93.

_____. נִלְוָה. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 759-62.

BRIGHT, J.. *História de Israel*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.

BRUEGGEMANN, Walter. *A imaginação profética*. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *Cadences of Home: Preaching among Exiles*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

_____. *Hope within history*. Atlanta: John Knox Press, 1987.

_____. *Hopeful imagination: prophetic voices in exile*. Philadelphia: Fortress, 1986.

_____. *Isaiah 40-66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

_____. *Israel's praise: doxology against idolatry and ideology*. Philadelphia: Fortress, 1989.

_____. *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

_____. *Suffering Produces Hope*. 1998. Disponível em: <ngkok.co.za/ Artikels/SufferingProducesHope-WalterBrueggeman.pdf>. Acesso em 03 jun. 2016.

_____. *Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa*. Santo André, SP: Academia Cristã, São Paulo, SP: Paulus, 2014.

_____. *Texts that linger words that explode: listening to prophetic voices*. Minneapolis, MN: Fortress, 2000.

_____. Unity and dynamic in the Isaiah tradition. In: *Journal for the Study of the Old Testament (JSOT)*. n. 29. Sheffield: University of Sheffield, 1984. p. 89- 107.

_____. *Reverberations of Faith: A Theological Handbook of Old Testament Themes*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2002.

CAZELLES, Henri. *História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno*. São Paulo: Paulinas, 1986.

COHEN, Gary G.. שִׁים. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1469-71.

CONTENYAU, Georges. *A civilização de Assur e Babilônia*. v. 4. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1979.

COPPES, Leonard J.. קִדְמוֹנִי. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1317-9.

_____. תְּהִלָּה. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 357-9.

CROATTO, José Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. In: *Revista de Interpretação Latino-americana*. Vol./No. 35/36, Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 42-76.

_____. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. v. II. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal. 1998.

_____. O Dêutero-Isaías: profeta da utopia. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Vol./No. 24. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 38-43.

CULVER, Robert D.. מְלִיךָ. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 840-6.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 4. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2006.

ELLIGER, Karl. *Deuterocesaja: 1. Teilband, Jesaja 40,1--45,7*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1978.

FEINBERG, Charles L.. אָמֵר. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 89-92.

_____. אָרָה. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 104-5.

FISCHER, Alexander Achilles. *O texto do Antigo Testamento – Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein*. Baueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FISCHER, Milton C.. נְתִיבָה. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p.1015-6.

GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST; CEBI, 2007.

GILCHRIST, Louis. גִּי. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 622-4.

_____. יָצָא. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 643-5.

GOLDBERG, Louis. בְּבִל. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.. p. 146-8.

_____. בֵּין. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 172-4.

GUNNEWEG, Antonius H. J.. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005.

HAHN, Noli Bernardo. Vozes proféticas em Dêutero-Isaías: a recriação da identidade de um povo. In: *Estudos Bíblicos*. n. 103. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 30-43.

HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998.

HARRIS, R. Laird. נָאֵל. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 235-7.

HARTLEY, John. יְשִׁימוֹן. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 677-9.

JENNI, E.. יְהוּה. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 967-75.

JEREMIAS, Jörg. A Autoridade dos Profetas no Antigo Testamento. In: *Profetismo: coletânea de estudos*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1985. p. 181-202.

KAISER, Walter C.. מַיִם. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 829-32.

_____. מַיִם. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 829-32.

KALLAND, Earl S.. בְּרִיָּה. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 218-20.

_____. מִדְּבָר. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 292-7.

KICKERT, Benjamin D.. *The voice of Isaiah: a study of literary structure of Isaiah*. Disponível em: <kickert.info/blog/wpcontent/uploads/2009/06/literary_structure-_isaiah-kickert.pdf >. Acesso em: 15 mar. 2016.

KWASNIEWSKI, Guershon. Judaísmo. In.: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo, SP: ASTE, 2008.

KRÜGER, René. *A diáspora: de experiência traumática a paradigma eclesiológico*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2009.

LEWIS, Jack P.; GILCHRIST, Paul R.. יָדָע. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 597-600.

LIMA, Cláudia de Castro. Babilônia a morada dos deuses: capital do maior império oriental da Antiguidade, berço das leis, da astronomia e da escrita, a cidade era o principal polo cultural de sua época.' A vida dos babilônios era uma festa--e até isso era levado a sério. In: *Aventuras na História*. Cengage Learning, 2009. p. 28-35.

LORASCHI, Celso. Dêutero-Isaías e o nascimento do Monoteísmo. In: DIETRICH, Luiz José; LORASCHI, Celso. *Idolatria: a questão é ter ou não ter imagem?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 383-94.

_____. Dêutero-Isaías e o nascimento do Monoteísmo. In: DIETRICH, Luiz José; LORASCHI, Celso. *Idolatria: a questão é ter ou não ter imagens?*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. p. 384.

LUTERO, Martin. Do Cativo Babilônico da Igreja: Um Prelúdio de Martinho Lutero. In: *Martinho Lutero: obras selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Editora Concórdia. p. 341-424.

MCCANN, J. Clinton Jr.. The Book of Isaiah – Theses and Hypotheses. In: *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*. v. 33. New York: SAGE Publications, 2003. p. 88-94.

MCCOMISKEY, Thomas E.. מִדְּבָר. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 212-3.

_____. יָדָע. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 647-8.

_____. עֶשֶׂה. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1179-81.

_____. קְרוֹשׁ. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1320-5.

MOREIRA, Gilvander Luís. A Bíblia respira profecia: “se calarem a voz dos profetas...”. In: *Horizonte Teológico*. v.11, n.21, jan. Belo Horizonte: O Lutador, 2012. p. 43-70.

MUELLER, Enio R.. מְלָךְ. Disponível em: <www.sdbh.org/dictionary-/main.php?language=pt>. Acesso em: 30 out. 2015.

NEWSOME, James D. *By the waters of Babylon: an introduction to the history and theology of the exile*. Atlanta: John Knox Press, 1979.

OSWALT, John N.. בְּהִיר. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 167-8.

_____. כְּבֵד. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 695-9.

_____. כִּבְה. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 698-719.

PARROT, André. *Babylon and the Old Testament*. New York: Philosophical Library, 1958.

PATTERSON, R. D.. סוֹט. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1033.

_____. סִפֵּר. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1056-9.

PAYNE, J. Barton. יְהוּה. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 345-9.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2. ed. totalmente revisada. São Paulo, SP: ASTE, Targumim, 2006.

_____. *Old Testament Theology I*. New York: Harper & Row, 1962.

REDENTORFF, Rolf. Zur Komposition des Buch Jesaja. In: *VETUS TESTAMENTUM*. n. XXXIV. v. 3. Leiden: Brill, 1984. p. 296.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.

RÖSEL, Martin. De Adão e Eva aos Profetas Menores: experiências de fé no Antigo Testamento. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2015.

SCHMIDT, Werner. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2009.

SCHULTZ, Carl. עֵי. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1102-3.

_____. עֵי. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1102-3.

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.

_____. Cidade da justiça – Estudo exegético de Isaías 1.1-20. In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia. p. 05-48.

SCOTT, Jack B. לִס. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 66-7.

SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

_____. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 312.

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

STEINMANN, J. *O livro da consolação de Israel: e os profetas da volta do exílio*. São Paulo: Paulinas, 1976.

TOQUINHO. *Aquarela*. Disponível em: <www.vagalume.com.br/toquinho-e-vinicius/aquarela.html>. Acesso em 06 jun 2016.

VAN GROINGEN, G.. עֵי. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1132-5.

WEBER, Carl Philip. שִׁדְדָה. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 430-2.

_____. חֵיל. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 440-1.

WESTERMANN, Claus. *The Promise to the Fathers*. Philadelphia: Fortress, 1980.

WHITE, William. רֵאשׁוֹן. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1387-9.

_____. רִקְבָּ. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1426-8.

WILSON, Robert R.. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

WISEMAN, D. J.. Terra de Babilônia. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. 2. ed. São Paulo, SP: Vida Nova, 1995. p. 182-191.

WOLF, Herbert. רֵעֵךְ. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 320-2.

_____. רִקְרָק. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 324-6.

_____. רִקְרָק. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 324-6.

YAMAUCHI, Edwin. The Eastern Jewish Diaspora under the Babylonians. In: CHAVALLAS, Mark W.; YOUNGER, K. Lawson (Orgs.). *Mesopotamia and the Bible: comparative explorations*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2002. p. 356-77.

YOUNGBLOOD, Ronald F.; BRUCE, F. F.; HARRISON, R. K. *Dicionário ilustrado da Bíblia*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2004.

_____. רֵן. In: HARRIS, R. Laird (Orgs.). *Dicionário Internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. p. 1651-2.