

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP**

FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA  
RELIGIÃO

SUE'HELLEN MONTEIRO DE MATOS

**NÃO TEMAS! GRITEI POR TEU NOME:**

Estudo da concepção materna de Javé em Dêutero-  
Isaías a partir da análise exegética de Is 43,1-7

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2013

SUE'HELLEN MONTEIRO DE MATOS

**NÃO TEMAS! GRITEI POR TEU NOME:**

Estudo da concepção materna de Javé em Dêutero-  
Isaías a partir da análise exegética de Is 43,1-7

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Ademar Kaefer

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2013

A dissertação de mestrado sob o título “Não temas! Gritei por teu nome: Estudo da concepção materna de Javé em Dêutero-Isaías a partir da análise exegética de Is 43,1-7”, elaborada por Sue’Hellen Monteiro de Matos foi defendida e aprovada em 26 de Agosto de 2013, perante banca examinadora composta por Prof. Dr. José Ademar Kaefer (Presidente/UMESP), Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Titular/UMESP), Prof. Dr. Marcos Paulo Monteiro da Cruz Bailão (Titular/FATUPI).

---

**Prof. Dr. José Ademar Kaefer**

**Orientador e Presidente da Banca Examinadora**

---

**Prof. Dr. Helmut Renders**

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação**

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

## DEDICATÓRIA

*Ao Prof. Milton Schwantes (in memoriam),  
Por seu trabalho, ensino, dedicação e humanidade.*

## AGRADECIMENTOS

A Javé-mãe, por seu amor e cuidado incondicional;

Aos meus pais Wilian e Ieda, e meus avós Calvino e Leonina, Roque (*in memorian*) e Ilia, pelo cuidado e suporte;

À minha irmã Nayara (*in memorian*), pelos anos de caminhada sempre me fazendo enxergar o outro lado da situação;

Ao meu sobrinho João Eduardo, por me desafiar a compreender a maternidade de Deus na prática;

Ao Prof. Dr. Milton Schwantes (*in memorian*), meu primeiro orientador, por ensinar, além da paixão pela exegese, a busca constante pela justiça;

Ao Prof. Dr. Paulo Nogueira, por sua amizade e orientação no momento crucial desta caminhada;

Ao Prof. Dr. José Ademar Kaefer, por sua orientação, amizade e dedicação na realização desta pesquisa;

Aos Professores da Pós-Graduação, por abrirem meus horizontes;

Ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, pelo sustento na realização desta pesquisa;

À Fundação Mary Spears, pelo sustento nos primórdios deste trabalho;

À Fundação Eduardo Carlos Pereira, pelo apoio e auxílio no término desse último semestre;

Aos Professores e amigos José Adriano, Marcos Paulo e Paulo, que acreditaram em minha capacidade para realização desta pesquisa;

Aos demais Professores e Professoras da Faculdade de Teologia da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, por apoiarem a realização deste trabalho;

Ao Presbitério de Assis, por encorajar este período de estudo;

Às amigas Ana Maria e Sirley, por todo apoio, paciência, e incentivo para caminhar;

Aos amigos e amigas de caminhada na pós-graduação, Ângela, Élcio, Leandro, Rafael, Roberto, pelo companheirismo e as intensas discussões exegéticas;

Aos amigos e amigas, Marinúbia, Jussara, Juliano, Rudge e Vicente, pelos momentos de partilha das minhas “heresias”.

*“Debruço-me sobre textos que não são meus  
Atenta às entrelinhas que deixam escapar o que não deviam  
E diante da proibição e negação desvendo véus  
Extasio-me ao encontrar o que alguém escondia*

*Mulher, em tudo simplesmente mulher  
Mesmo quando tentam me fazer cativa  
Escancaro as janelas e me mostro mulher  
E grito, não, eu canto libertina*

*Cativa ou liberta, silenciada ou silenciosa  
Reinvento e transgriro o que não devia  
Pois por essência preciso ser eu mesma  
Visto que isso me é uma questão de vida!”*

*(Ana Luisa Alves Cordeiro)*

MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. *Não Temas! Gritei por teu nome: Estudo da concepção materna de Javé em Dêutero-Isaías a partir da análise exegética de Is 43,1-7*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

## RESUMO

O presente estudo exegético tem por objetivo demonstrar a face materna de Javé revelada nos textos de Dêutero-Isaías, tendo como fonte principal o oráculo de salvação de Is 43,1-7. Para tal, partimos da análise do contexto literário, histórico e religioso de Dêutero-Isaías, para então fazer a análise exegética do texto proposto, através da qual enfocaremos, dentre os diversos conteúdos, a característica materna apresentada na perícopes. Compreendendo que um texto surge dentro de um ambiente social, evidenciaremos, com base nos escritos de Dêutero-Isaías, a comunidade exilada à qual se dirigem profetas e profetisas. Por fim, combinando os atributos maternos das deusas Asherah e Ishtar com a incipiente concepção materna de Javé apresentado por Oséias, propomos a face materna de Deus com base nos textos dêutero-isaiânicos, em especial, Is 43,1-7.

**Palavras-chave:** Dêutero-Isaías; Maternidade de Deus; Deusas; Exílio; Oráculo de salvação.

MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. *Fear Not! Shouted for thy name: Study conception maternal Yahweh in Second Isaiah from the exegetical analysis of Is 43,1-7*. São Bernardo do Campo: Umesp, 2013. Thesis (Master of Science in Religion) - Faculty of Humanities and Law, Methodist University of São Paulo (UMESP).

## ABSTRACT

This exegetical study aims to demonstrate the maternal face of Yahweh revealed in the writings of Deutero-Isaiah, having as main source the oracle of salvation Is 43.1-7. To this end, we start from the analysis of the literary context, historical and religious Deutero-Isaiah, so that make the exegetical analysis of the text proposed by which we will focus, among various contents, the characteristic maternal presented in the passage. Understanding a text arises within a social environment, will highlight, based on the writings Deutero-Isaiah, the exiled community to which they are addressed prophets and prophetesses. Finally, combining the attributes of maternal goddesses Asherah and Ishtar with the fledgling maternal conception of Yahweh made by Hosea, we propose the maternal face of God based on texts of Deutero-Isaiah, in particular Is 43.1 to 7.

**Key-Words:** Deutero-Isaiah; Motherhood of God, Goddesses; Exile; Oracle of Salvation.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1: DÊUTERO-ISAÍAS</b> .....	<b>13</b>
1.1. O LIVRO DENTRO DO LIVRO: QUESTÕES LITERÁRIAS ACERCA DE DÊUTERO-ISAÍAS .....	13
1.1.1. Estrutura interna de Dêutero-Isaías .....	18
1.2. PROFETA OU PROFETAS? A AUTORIA DE IS 40-55 .....	22
1.2.1. Características teológicas do grupo profético .....	26
1.3. CONTEXTO GERAL DO EXÍLIO .....	31
1.3.1. O império Babilônico e a queda de Jerusalém .....	31
1.3.2. Os pobres na terra desolada e a fuga para o Egito .....	33
1.3.3. As deportações para a Babilônia .....	35
1.3.4. Religião israelita x Religião babilônica .....	38
<b>CAPÍTULO 2: ANÁLISE EXEGÉTICA DE IS 43,1-7</b> .....	<b>41</b>
2.1. TRADUÇÃO LITERAL INTERLINEAR .....	42
2.2. PROPOSTA DE TRADUÇÃO .....	44
2.3. CRÍTICA TEXTUAL .....	45
2.3.1. Aparato crítico .....	46
2.3.2. Massora Parva .....	48
2.4. CARACTERÍSTICAS FORMAIS .....	50
2.4.1. Delimitação .....	50
2.4.2. Estilo literário .....	53
2.4.2.1. <u>A Estrutura de Is 43,1-7</u> .....	54
2.4.3. Gênero literário .....	58
2.4.3.1. <u>Características literárias do Oráculo de Salvação</u> .....	59

2.4.3.2. <u>Origens do Oráculo de Salvação</u> .....	62
2.4.3.3 <u>Lugar de vida</u> .....	65
2.5. <u>Análise de conteúdos</u> .....	66
2.5.1. <u>Introdução (v. 1a)</u> .....	67
2.5.2. <u>Primeira Estrofe (v. 1b-2)</u> .....	71
2.5.3. <u>Segunda Estrofe (v. 3-4)</u> .....	76
2.5.4. <u>Terceira Estrofe (v. 5-6)</u> .....	85
2.5.5. <u>Conclusão (v.7)</u> .....	88
<b>CAPÍTULO 3: FILHOS E FILHAS DE JAVÉ-MÃE: O ROSTO DO POVO E O ROSTO DE DEUS</b> .....	<b>90</b>
3.1. <u>O ROSTO DO POVO</u> .....	91
3.1.1 <u>A comunidade exílica nos Salmos 44, 75,79 e 137</u> .....	93
3.1.2. <u>A comunidade exílica em Dêutero-Isaías</u> .....	95
3.2. <u>ROSTO DE DEUS</u> .....	99
3.2.1. <u>As Deusas no Antigo Oriente Próximo</u> .....	100
3.2.2. <u>Deus-mãe em Oséias</u> .....	105
3.2.3. <u>Deus-mãe em Dêutero-Isaías</u> .....	108
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>121</b>

## INTRODUÇÃO

Primeiramente, para discutirmos a concepção materna de Javé, é importante ressaltar que nem sempre a religião israelita foi monoteísta. Houve tempos em que se admitia a ideia de um panteão divino (cf. Sl 82). A partir do exílio babilônico, houve a necessidade de afirmar, de fato, a existência de um único Deus sobre o qual recaíram os atributos femininos, pelo menos por parte das correntes teológicas do Antigo Testamento.

Sendo assim, a concepção de um Deus-mãe nem sempre foi presente na religião israelita, muito menos no judaísmo tardio. Existia o conceito de um Deus masculino, ou um Deus assexuado.

A pesquisa, portanto, tem como objetivo demonstrar que na religião de Israel, pelo menos em parte dela, considera Javé com atributos maternos. O foco será na concepção materna de Javé revelada pelos capítulos 40-55 de Isaías, com ênfase em 43,1-7.

Desse modo, para compreender essa concepção, faz necessária uma análise abrangente do contexto literário, histórico e teológico em que se encontram os capítulos 40-55 de Isaías, denominados pela pesquisa bíblica de *Dêutero-Isaías*. Por isso, no primeiro capítulo, discorreremos sobre as hipóteses literárias para a divisão do bloco dêutero-isaiânico juntamente com as discussões sobre a autoria desses capítulos, a fim de compreender as características literárias e teológicas de Dêutero-Isaías que fazem diferença em relação ao restante do livro.

Entendendo que um texto nasce dentro de uma época específica, abordamos o contexto histórico do exílio babilônico, desde o crescimento do Império babilônico até sua queda, enfatizando a destruição de Jerusalém e as deportações para a Babilônia, sem esquecer que houve pessoas que fugiram para o Egito e outras que ficaram na terra devastada, provavelmente, nas terras de Judá.

No capítulo, pontuamos as principais questões do embate entre a religião israelita e a religião babilônica, principalmente porque a fé javista estava ameaçada pela catástrofe de 587

a.C., e o desejo de abandonar a religião israelita para servir aos deuses babilônicos era iminente. Os profetas e profetisas precisam ressignificar a fé javista em meio ao sofrimento. Portanto, analisar esse embate religioso nos permite compreender a teologia dêutero-isaiânica, principalmente nos aspectos da criação e salvação/libertação.

Apresentado este contexto literário, histórico e religioso, passamos para a análise exegética do texto de Is 43,1-7. Há diversas passagens em Dêutero-Isaiás que refletem a face materna de Javé, por exemplo, Is 49, 14-15. No entanto, dificilmente destacam a maternidade de Deus na perícopa. Nesse sentido, nosso objetivo é demonstrar, no segundo capítulo, como o *oráculo de salvação* reflete o amor materno de Deus para com seu povo Jacó/ Israel e como este amor fundamenta a esperança de libertação.

As peculiaridades do texto evidenciadas pelas etapas exegéticas auxiliaram na construção de sentido do texto, o qual promove esperança para seu destinatário *original*, e que, a partir de sua leitura, promove esperança para qualquer leitor e leitora do texto bíblico.

Tendo como base os apontamentos do contexto histórico-social e religioso do exílio babilônico juntamente com a análise exegética de Is 43,1-7, evidenciamos no terceiro capítulo rosto do povo e o rosto de Javé-mãe. Como viviam os exilados na Babilônia? Eram todos bem sucedidos? Havia grupos que viviam em condições precárias? E, como esse mesmo povo, principalmente os profetas e as profetisas de Dêutero-Isaiás, compreendia Javé? Essas são algumas questões que buscamos responder neste capítulo.

Considerando que um texto surge a partir de uma situação de vida, evidenciaremos a possível situação vivencial da comunidade dêutero-isaiânica revelada através dos capítulos 40-55, com ênfase em 43,1-7.

Em relação à compreensão da face materna de Javé pelos profetas e profetisas de Dêutero-Isaiás, é necessário observar as características das deusas do Antigo Oriente Próximo, principalmente a deusa Cananéia Asherah e a mesopotâmica Ishtar, uma vez que estas faziam parte do imaginário religioso popular de Israel a ponto de serem condenadas pelos profetas pré-exílicos durante o desenvolvimento do monoteísmo hebraico.

Tendo em vista que um *texto* não surge do nada, antes traz consigo uma memória cultural, apresentamos a concepção materna de Javé a partir dos escritos do profeta Oséias,

ainda no VIII séc. a.C., a qual, de acordo com nossa hipótese, serve de base para a concepção dêutero-isaiânica.

Portanto, a partir destas observações sobre as deusas e sobre o profeta Oséias, demonstramos como os profetas e as profetisas desenvolvem a face materna de Javé. Tendo como base os textos dêutero-isaiânicos 42, 13-15; 45,9-13; 46, 3-4; 49, 15-18, juntamente com o texto objeto da pesquisa, apresentamos as características maternas do Deus único, proposto por *Dêutero-Isaías*.

# **CAPÍTULO 1**

## **DÊUTERO-ISAÍAS**

Este primeiro capítulo tem por objetivo fazer uma discussão introdutória sobre o Dêutero-Isaías, observando as características literárias do livro de Isaías. Como e por que se delimita e se nomeia os capítulos 40-55 de Dêutero-Isaías? Como estão estruturados e qual a sua fundamentação? Essas são algumas questões a que nos propomos responder, a fim de desenvolver nossa pesquisa.

Outro ponto abordado neste capítulo se relaciona com a autoria desse bloco literário. Seria apenas um único profeta, cujo relato da vocação está em 40,1-11, ou um grupo profético composto por homens e mulheres? Com base em diversas concepções teóricas e hipóteses, analisaremos a questão juntamente com as características desse escrito.

Ao final, ao identificarmos o período histórico a que pertence o texto, far-se-á necessário o estudo do contexto histórico, nacional e internacional, de Israel e do Antigo Oriente Próximo. Ampliando a análise, abordaremos as consequências da dominação babilônica para o poder de Jerusalém e Judá, bem como o conflito religioso enfrentado pelos deportados.

Portanto, este capítulo vai situar o ambiente do texto de Is 43,1-7 com breve, mas importante menção à concepção materna de Javé.

### **1.1. O LIVRO DENTRO DO LIVRO: QUESTÕES LITERÁRIAS ACERCA DE DÊUTERO-ISAÍAS**

O livro de Isaías desempenha papel fundamental na tradição bíblica, tanto judaica como cristã. Trata-se do livro que possui a mais sublime linguagem poética e simbólica, que

contribuiu para manter a esperança dos que sofrem e, para os cristãos, configurou o programa profético de Jesus (cf. Lc 4,16-30)<sup>1</sup>.

O livro apresenta várias diferenças históricas, literárias e teológicas. Entretanto, por muito tempo essas nuances não suscitaram problema na crítica bíblica. Aceitava-se o profeta Isaías, filho de Amoz (Is 1,1), como o único autor para os 66 capítulos. Somente a partir do século XI d.C. pesquisadores como Moisés ben Samuel Ibn Gekatilla e seu discípulo Ibn Ezra, no século XII d.C., atribuíram a primeira parte ao profeta Isaías, e a segunda à época pós-exílica<sup>2</sup>.

A contribuição da pesquisa de Eichhorn e Döderlein, em 1780, foi fundamental para os estudos em torno do livro de Isaías, especialmente suas questões históricas. Dividiram o livro de Isaías em dois blocos: 1-39 atribuídos a Isaías, o profeta do 8º século a.C.; e 40-66 atribuído a um autor desconhecido, denominado de Dêutero-Isaías. Fundamentou-se esta divisão no contexto histórico, o qual pressupõe a destruição de Jerusalém para o segundo bloco, enquanto o primeiro bloco reflete o império assírio<sup>3</sup>.

Nesta perspectiva, o profeta Isaías teria atuado durante o reinado de Uzias, Jotão, Acaz e Ezequias (Is 1,1), o que seria equivalente aos anos de 740-701 a.C.<sup>4</sup>. A diferença temporal entre o primeiro bloco até o segundo é de, aproximadamente, dois séculos. O contexto histórico é diferente. O grande inimigo do povo de Israel é a Babilônia, e não mais a Assíria. Até mesmo o nome do rei persa, Ciro, é citado no segundo bloco (Is 45,1).

Observando maiores diferenças no livro de Isaías, Bernard Duhm propôs uma nova divisão. Sua pesquisa foi um divisor de águas no estudo histórico-literário do livro de Isaías. Sua tese defendia que o livro de Isaías estaria composto em três seções atribuídas a três profetas distintos que teriam atuado em épocas e contextos diferentes, sendo os caps. 1-39 denominados de Proto-Isaías (pré-exílico, período de atuação do profeta Isaías, filho de Amoz), 40-55 Dêutero-Isaías (exílio babilônico), e 56-66 Trito-Isaías (pós-exílico). Sua proposta estava baseada na teoria das fontes, aplicada ao Pentateuco, a qual está baseada na concepção de que um livro bíblico é formado a partir de fontes ou documentos diferentes que

<sup>1</sup> CROATTO, José Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 35/36, Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p. 42.

<sup>2</sup> SCHÖKEL, Luís Alonso; DIAZ, José Luís Sicre. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988, p. 92.

<sup>3</sup> SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. 4ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 201.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 205.

são integrados em um momento posterior. Sua hipótese, hoje, se tornou aceita no meio dos exegetas e referência nos manuais de introdução ao Antigo Testamento<sup>5</sup>.

Westermann<sup>6</sup> assume a divisão literária de Duhm e afirma que este bloco 40-55 é independente do restante do livro escrito depois de 550 a.C, quando Ciro inicia sua campanha vitoriosa no Antigo Oriente. Além disso admite a hipótese de que este único autor do bloco 40-55 tenha feito discípulos que continuaram sua profecia e compuseram o Trito-Isaías (56-66)<sup>7</sup>.

Nesta perspectiva independente, Blenkinsopp<sup>8</sup> propõe que o bloco dêutero-isaiânico pode ter circulado independentemente do primeiro bloco (1-39), pois a recepção dos capítulos 40-55 no cristianismo primitivo é maior do que os capítulos 1-39; basta notar as inúmeras citações no Novo Testamento de textos dêutero-isaiânicos (cf. Mt 3,3; 8,17; 12,28-21; Mc 1,2-3; 15,28; Lc 2,32; 3,46; 22,37; Jo 1,23; 6,45; 12,38; Rm 10,15-16; 11,34; 14,11; 1 Pe 1,24-25; 2,22.24-25, entre outros). Embora algumas citações se refiram ao profeta Isaías, são retiradas a partir deste bloco que, possivelmente, circulou com o nome do profeta.

Gottwald<sup>9</sup>, por sua vez, apresenta uma estrutura literária mais específica do livro de Isaías. Divide o livro em cinco blocos: 1-12 (oráculos de julgamento do profeta Isaías contra Judá com oráculos variados de salvação nos capítulos 11 e 12, basicamente dos primórdios de sua carreira profética); 13-27 (coleção de profecias contra as nações estrangeiras); 28-35 (oráculos de Isaías contra Judá num tempo mais avançado de sua atuação juntamente com profecias do rei justo e celebração de julgamento contra as nações); 36-39 (narrativa acerca da ameaça de Senaquerib em 701 a.C documentando a promessa de proteção divina); 40-66 (oráculos para o resgate dos exilados, sendo 40-55 do período final do exílio babilônico e 56-66, que pressupõe o regresso dos exilados).

A partir dessa divisão, Gottwald desenvolve a hipótese literária de que os capítulos 40-66 foram reunidos com 1-39 pelo enfoque em Sião/Jerusalém, seja de julgamento (1-39)

<sup>5</sup> REIMER, Haroldo. A tradição de Isaías. In: *Estudos Bíblicos*, n. 89. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, p. 10. Cf. GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 1988; SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*, 2009; SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: O profeta, os profetas, a mensagem*, Petrópolis: Vozes, 2008; ZENGER, Erich; et al. *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2003.

<sup>6</sup> WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1969, p. 8.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>8</sup> BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55: A New Translation with introduction and Commentary*. New Haven 7 London: Yale University Press. 2002, pp. 54-55.

<sup>9</sup> Gottwald, 1988, pp. 360-361.

ou de salvação (40-66). Esmiuçando essa redação, Gottwald propõe que os capítulos 36-39 “costuram” os capítulos 1-35 ao 40-66, visto que a negociação de Ezequias com um precursor do império neobabilônico estabelece o exílio como contexto adequado para 40-66.

Quanto ao bloco 40-66, Gottwald assume a divisão em duas partes: 40-55 denominado *Dêutero-Isaías*, cuja temática se encontra na libertação iminente; e 56-66 denominado *Trito-Isaías*, cujo escrito reflete as condições de vida dos judeus na Palestina após a volta do exílio.

Por semelhante modo, Baltzer<sup>10</sup> aponta para o tema unificador dos blocos literários centrados em Sião. Entretanto, não supõe que o Trito-Isaías seja continuação de Dêutero-Isaías, devido a divergências em alguns temas, como por exemplo, o culto. Antes, Dêutero-Isaías possui suas próprias concepções. Neste sentido, o autor defende a demarcação dos pesquisadores em relação aos capítulos 40-55, como bloco literário coeso.

Brueggemann<sup>11</sup>, embora assuma a divisão dos blocos literários proposta por Duhm, sugere a leitura a partir do método canônico de todo o livro de Isaías, o qual busca entender a forma final do texto como uma declaração integrante oferecido pelas diversas formas do livro, por razões teológicas, sem desprezar os ganhos do modelo histórico-crítico. Além disso, ele aborda a importância do livro de Isaías para o cristianismo, pois este escrito nutre e evoca a imaginação cristã acerca de Jesus. No entanto, não deve compreender o livro como uma antecipação de Jesus, mas como um livro que foi ressignificado pelo cristianismo. Em suma, Brueggemann sugere a leitura canônica do Dêutero-Isaías, diferenciando o contexto histórico em que foi escrito, mas lendo-o na perspectiva do livro de Isaías e também do cânon bíblico numa perspectiva cristológica.

Outro ponto de vista acerca da divisão literária do livro de Isaías é apontado por Whybray<sup>12</sup>. Apesar da composição literária do bloco de 40-55, Whybray apresenta as teorias sobre a composição do livro, defendendo a elaboração de pequenos números de oráculos construídos em longos poemas, possivelmente editados posteriormente.

---

<sup>10</sup> BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis: Fortress Press, 2001, pp. 1-2.

<sup>11</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, pp. 3-7.

<sup>12</sup> WHYBRAY, R. N. *Isaiah 40-66*. New Century Bible Commentary. London: Marshall, Morgan & Scott Publication; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publication, 1996, pp. 25-28.

Croatto<sup>13</sup>, por sua vez, apresenta um ponto de vista divergente de Whybray. Para ele, os capítulos 40-55 devem ser lidos a partir de uma obra literária diacrônica, isto é, no desenvolvimento temporal dentro do contexto literário do livro e não como recompilações de oráculos. Antes, cada perícopo deve ser inserida em unidades maiores a fim de se construir o sentido no decorrer do discurso.

Croatto, portanto, sugere a hipótese de redação posterior ao Dêutero-Isaías. Argumenta que o decreto de Ciro em 538 não teve demasiada ressonância. Para os outros judeus dispersos pelo mundo ou mesmo para os que haviam retornado a Judá, a mensagem de libertação do Dêutero-Isaías continuava sendo um “projeto”. Com os pequenos grupos, que regressavam da Babilônia, não se havia recuperado o “Israel” das fontes tradicionais. Por isso há, por sobre os (ou por “dentro” dos) oráculos dos profetas do exílio, uma releitura posterior, que culmina na redação do texto atual de 40-55, com seus reflexos redacionais em 1-39. Entretanto, Croatto não define os capítulos que teriam sido acrescentados. Em sua concepção, as alterações se deram simultaneamente às perícopes.

Albertz,<sup>14</sup> por sua vez, propõe que o livro de Dêutero-Isaías tenha sofrido duas edições. A segunda edição consiste na forma atual do livro (40,1-55,13). A primeira edição seria um texto menor do que a forma final. Sua hipótese é que essa edição delimitar-se-ia entre 40,1-52,12, cujo prólogo (40,1-11) expressa o comissionamento do povo para preparar o caminho de Javé, e o epílogo (52,7-12) reflete o retorno de Javé a Sião. A fundamentação para esta hipótese está no principal tema encontrado tanto no prólogo quanto no epílogo: caminho de Javé para a libertação!

Com perspectiva semelhante, Laato<sup>15</sup> argumenta que a forma original do escrito dêutero-isaiânico seria dos capítulos 40-53, os quais possuem uma macroestrutura quiasmática<sup>16</sup>. Os caps 54-55 seriam, portanto, redação posterior, tendo como função sumarizar os conteúdos de 40-53.

No entanto, tanto a concepção de Albertz quanto a de Laato buscam o texto original de Dêutero-Isaías. Visão esta extremamente fundamentada no método histórico-crítico.

<sup>13</sup> CROATTO, José Severino. *Isaías: A palavra profética e sua releitura hermenêutica. v. II: 40-55: A libertação é possível*. Petrópolis: Vozes/ São Leopoldo: Sinodal. 1998, pp.14-19.

<sup>14</sup> ALBERTZ, Rainer. *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, pp. 393-433.

<sup>15</sup> Cf. LAATO, Antti. The Composition of Isaiah 40-55. In: *Journal Biblical Literature*, v. 109, n. 2, 1990, pp. 207-228.

<sup>16</sup> Veja a estrutura quiasmática na p.19.

Embora este método contribua para a pesquisa exegética, há algumas ressalvas, principalmente no que se diz respeito à originalidade do texto, visto que não temos o texto original propriamente dito. O que temos é o texto que foi transmitido, e retransmitido, transcrito, e que chegou até nós na forma em que está.

Considerando as diversas hipóteses teóricas, assumimos a estrutura proposta por Duhm, a qual apresenta argumentos literários e históricos para tal divisão. O próprio início de Dêutero-Isaías marca uma nova unidade. Não se trata de oráculos de julgamento, mas de proclamações de salvação, cujo tema fundamental é o consolo e o anúncio do perdão (cf. 40,1). Ademais, Ciro é apresentado como o messias que virá para libertar Israel (cf. 45,1ss). Nota-se que nos capítulos 40-55 não há nenhuma menção ao decreto de Ciro, como é o caso de 2 Cr 36,22-23 e Ed 1,1ss, nem a tomada da Babilônia por ele, ou aspectos diretos do retorno à Judá. O que se tem é a expectativa da libertação. Certamente, há a possibilidade de uma redação posterior de todo o livro de Isaías, incluindo Dêutero-Isaías, como afirma Croatto. Deste modo, consideramos essa hipótese da redação posterior pós-exílica como arranjo literário à obra composta no exílio.

### **1.1.1 Estrutura interna de Dêutero-Isaías**

Acima definimos a opção pelo bloco literário dêutero-isaiânico que compreende os capítulos 40-55. A partir de então, se faz necessária uma observação em relação a sua estrutura interna.

Há diversas hipóteses em relação à estrutura interna de Dêutero-Isaías. Westermann<sup>17</sup> propõe que o bloco deve ser dividido tendo como marco o capítulo 45. Desse modo, os capítulos 40-45 seriam compostos de pequenos oráculos, cada qual pertencente a uma única categoria literária. A partir do capítulo 46, predominam longos poemas, os quais combinam diversas categorias literárias. Esses oráculos estão enquadrados por um prólogo (40,1-11) e um epílogo (55,6-11).

---

<sup>17</sup> Westermann, 1969, p. 28.

Jüngling<sup>18</sup> também emoldura o bloco dêutero-isaiano da mesma forma que Westermann, enfatizando a relação direta entre prólogo e epílogo: a palavra de Javé e o novo êxodo. A parte interna, segundo o autor, estaria dividida em duas unidades temáticas:

- 40,12-48,19: Javé é o único Deus, o criador de todas as coisas, e o senhor da história;
- 48,20-55,5: Convocação dos exilados para sair da Babilônia, restauração e glorificação de Jerusalém.

Embora Albertz<sup>19</sup> estruture Dêutero-Isaías em duas sub-unidades literárias, há algumas diferenças em relação a proposta de Jüngling. Assim como Jüngling, o prólogo é 40,1-11 e epílogo 55,6-13. A diferença está nos blocos internos. Primeiro bloco consiste em 40,12-49,13, cujo foco está em Jacó/Israel, e o segundo bloco 49,14-55,5, cujo foco está em Sião/Jerusalém.

Blenkinsopp,<sup>20</sup> por sua vez, argumenta que esta divisão em duas seções a partir dos temas comuns é complexa, pois há paralelos temáticos em ambas as seções. Por exemplo, os textos de 40,3-5 e 48,20-22 possuem paralelo em 52,11-12. Em suma, para o autor, os capítulos 40-55 podem ser estruturados de diversas formas, devido a sua complexidade, e o que vai definir a estrutura depende de qual fator o exegeta levará em consideração. Assim, Blenkinsopp opta por considerar diretamente as unidades literárias menores, as quais se enquadram entre o prólogo (40,1-8) e o epílogo (55,1-13).

Baltzer,<sup>21</sup> por sua vez, estrutura este bloco a partir das cenas básicas do drama litúrgico<sup>22</sup>. Assim, o bloco é dividido em seis atos que estão emoldurados por um prólogo e um epílogo. A estrutura proposta por ele é a seguinte:

---

<sup>18</sup> JÜNGLING, Hans-Winfried. Isaías. In: ZENGER, Erich; et. al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 389.

<sup>19</sup> Albertz, 2003, p. 429.

<sup>20</sup> Blenkinsopp, 2002, pp. 59-61.

<sup>21</sup> Baltzer, 2001, p. 15.

<sup>22</sup> A tese de Baltzer indica que a profecia de Dêutero-Isaías é um drama litúrgico. Isto é, um gênero literário amplo que permite o englobamento dos outros gêneros. O drama é endereçado a um público que possuiu um entendimento comum acerca da realidade. Utiliza-se linguagem poética, embora possa ser usada a linguagem coloquial. O drama litúrgico faz uso de formas e assuntos presentes na liturgia a ponto de poder adquirir uma função ritual. Nesse sentido, sua intencionalidade está em realçar a proximidade entre culto e adoração. Diante disso, Baltzer destaca o pressuposto do *link* entre o drama litúrgico e o festival específico do calendário de uma cultura (Cf. Baltzer, 2001, pp.7-14).

- Prólogo: “No Céu como na Terra” (40,1-31);
- Ato I: O início do que está por vir (41,1-42:13);
- Ato II: Jacó/ Israel servo de YHWH (42,14-44,23);
- Ato III: A Soberania de Deus e governo terreno (44,24-45,25);
- Ato IV: A queda de Babilônia (46,1-49,13)
- Ato V: A ascensão de Sião/ Jerusalém da mais profunda humilhação (49,14-52,10);
- Ato VI: Salvação para o Servo de Deus, por Sião/ Jerusalém (52,11-54,17);
- Epílogo: Festival da Peregrinação à Cidade Santa (55,1-13).

Essa estrutura literária proposta por Baltzer está diretamente relacionada com seu ponto de vista de leitura de Dêutero-Isaías. Isto é, o autor guia a sua leitura a partir do drama litúrgico. Deste modo, a estrutura formulada por ele vem para definir as cenas desse drama.

Laato<sup>23</sup>, por sua vez, estrutura o bloco dêutero-isaiânico a partir do que ele sugere como texto original do profeta. Sua estrutura, apresentada em um quiasmo cujo centro está em 44,9-46,2, consiste em cinco ciclos enquadrados pelo prólogo e epílogo:

- 40,1-2: Prólogo;
- 40,3-42,17: Ciclo 1 – Retorno à Jerusalém;
- 42,18-44,8: Ciclo 2 – Predição da queda do império babilônio;
- 44,9-46,2: Ciclo 3 – Ciro;
- 46,3-48,21: Ciclo 4 – Queda da Babilônia;
- 48,22-52,12: Ciclo 5 – Reconstrução de Jerusalém
- 52,13-53: Epílogo.

---

<sup>23</sup>Laato, 1990, pp. 212-213.

Agregados a esta estrutura estariam os capítulos 54-55 como um sumário dos assuntos de 40-53. Guardadas as devidas proporções, tanto Westermann quanto Laato marcam Ciro como figura central no bloco dêutero-isaiânico. Westermann, porque coloca o capítulo 45 como divisor de Dêutero-Isaías; Laato, porque apresenta Ciro como centro do quiasmo. Entretanto, embora Ciro seja figura importante para a profecia dêutero-isaiânica, não seria tema central, pois teríamos indícios deste tema tanto no prólogo quanto no epílogo, visto que ambos abordam os principais temas da profecia.

Observamos, portanto, que há diferentes formas de estruturar o bloco dêutero-isaiânico. Cada uma conforme a perspectiva de leitura dos exegetas. Em suma, temos estruturas formuladas tendo como linha divisória o capítulo 45, conforme apresentada por Westermann. Outra apresenta as temáticas das perícopes como fundamento para tal organização, segundo Jüngling que divide em duas seções: 40,12-48,19 e 48,20-55,5, tendo 40,1-11 como prólogo e 55,5 como epílogo. De modo semelhante, a proposta de Albertz enfatiza o destinatário dos oráculos como base para sua argumentação. Há a proposta estrutural segundo o gênero literário de todo o bloco, de acordo com Baltzer. A estrutura apresentada por Laato está alicerçada na hipótese do que seria o texto original dêutero-isaiânico.

Blenkinsopp, por sua vez, opta por não enfatizar estruturas definidas a partir de temáticas, nem segundo o gênero literário, ou conforme a hipótese do que seria o texto original. Para o autor, o texto deve ser compreendido a partir dele mesmo e suas articulações com todo o escrito, tendo como moldura o prólogo (40,1-8) e epílogo (55,1-13).

Considerando as hipóteses aqui levantadas, concordamos com a proposição de Blenkinsopp, a qual nos permite dialogar a partir dos temas apresentados em 43,1-7 e suas ocorrências em todo Dêutero-Isaías. Deste modo, desenvolver a face materna de Javé não se limita às estruturas moldadas pelas temáticas, nem à preocupação com o fato de o texto ser ou não o original. Antes, trabalha com o texto na forma em que se encontra na Bíblia Hebraica, delimitado conforme apresentamos entre os capítulos 40-55.

## 1.2. PROFETA OU PROFETAS? A AUTORIA DE IS 40-55

Há várias teorias que discorrem sobre o autor do bloco 40-55. Alguns pesquisadores buscaram escrever uma biografia desse profeta. Seinecke, por exemplo, afirma que o profeta viveu em Jerusalém. Duhm, por sua vez, propõe que desenvolveu sua atividade profética na Fenícia. Haller sugere que o profeta esteve ou na corte ou no acampamento de Ciro e chegou a morrer com uma doença grave e repugnante. Entretanto, há um consenso na pesquisa bíblica em admitir que o profeta tenha atuado no período final do exílio babilônico<sup>24</sup>. O fato é que nada sabemos acerca do profeta, nem de sua vida nem do lugar exato de sua atuação. Sua identidade se esconde por trás de suas palavras.

Grande parte dos pesquisadores atribui a autoria de Dêutero-Isaías a um único profeta. Rad<sup>25</sup> assume a hipótese de um profeta anônimo como autor dos capítulos 40-55, que teria atuado entre os exilados babilônicos, especificamente no período final do exílio, do qual não sabemos nada sobre sua vida pessoal. Seu escrito possui uma linguagem de elevada emotividade retórica e que está fortemente apoiada no estilo de hino e em outras formas cúlticas. Em especial, utiliza o oráculo de audição<sup>26</sup>, cuja marca literária é a expressão “não temas”.

Westermann<sup>27</sup> também assume a hipótese de um único autor. No entanto, diferentemente de Rad, Westermann entende que a única evidência que se tem acerca da vida do profeta é o seu chamado em Is 40,6-7<sup>28</sup>. Possivelmente, foi um profeta descendente dos profetas pré-exílicos. Primeiramente, porque possui um chamado e, em segundo lugar, assim como Isaías e Jeremias, sua primeira reação é esquivar-se dele<sup>29</sup>. Outro ponto relevante para a

<sup>24</sup> Sicre, 2008, p. 310.

<sup>25</sup> RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª ed. São Paulo: Aste/Tagumim. 2006, p. 660.

<sup>26</sup> Gerhard Von Rad denomina o oráculo de salvação de oráculo de audição, pressupondo sua característica cúltica.

<sup>27</sup> Westermann, 1969, pp. 6-8.

<sup>28</sup> Entretanto, não consideramos esse texto como relato da vocação profética de Dêutero-Isaías. Trata-se de um oráculo dito ao povo exilado, no qual ele se torna o mensageiro da boa-nova da salvação. Cf. MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. Consolai, consolai o meu povo! Análise Exegética de Is 40,1-11. In: *Anais do Congresso da SOTER: 25º: Congresso Internacional da SOTER-Mobilidade Religiosa – Linguagens – Juventude – Política*, v. 1, n.1. Belo Horizonte: PUC Minas, 2012, pp. 1425-1437.

<sup>29</sup> Entretanto, Westermann não aponta qual seria o texto que demonstra a tentativa do profeta de fugir de seu chamado. Seria o texto de 40,6 “Uma voz diz: Clama; e alguém pergunta: Que hei de clamar?”? É uma hipótese, porém, o mais provável é que se trata de um diálogo entre as vozes do texto.

aproximação com os profetas pré-exílicos, de acordo com Westermann, consiste na denúncia do pecado do povo, especificamente atestado em 43,22-28.

Além da similaridade com os profetas pré-exílicos, Westermann destaca a familiaridade do profeta com os Salmos. Provavelmente ele estava envolvido com o serviço do culto exílico, especialmente os cantores do templo, os quais eram responsáveis pelo comando do saltério e sua transmissão<sup>30</sup>.

Diferencial na profecia dêutero-isaiânica é a proclamação de salvação. Westermann<sup>31</sup> denomina os capítulos 40-55 de *evangelho de salvação*, pois nenhum outro escrito do Antigo Testamento, nem antes nem depois do Dêutero-Isaiás, expressa a salvação de Javé como ele.

Semelhantemente a Westermann, Klein<sup>32</sup> assume a hipótese de autoria única. Esse profeta teria recebido seu chamado em 40,1-8 para consolar o povo exilado. Essa consolação teria a conotação de retorno à terra. A confiabilidade de sua palavra profética está nos ditos de mensageiros “Assim diz Javé” (cf. 42,5; 43,1.16; 44,6; etc.) e nas afirmações sobre a durabilidade e eficácia da palavra de Javé (40,8; 55,11).

Embora não haja nenhuma referência ao termo hebraico נָבִיא “profeta”, Whybray<sup>33</sup> considera o Dêutero-Isaiás um verdadeiro sucessor dos profetas maiores, pois uma das características deles é o uso da fórmula de mensageiro “Assim diz Javé” em seus oráculos. Situa a atuação do profeta entre 550-538. Os dados para essa afirmação encontram-se no próprio escrito dêutero-isaiânico, especialmente nas referências a Ciro (44,28; 45,1), aos deuses babilônicos Bel (Marduk) e Nebo (46,1).

Schmidt<sup>34</sup> também assume a hipótese de um único profeta anônimo que atuou na época tardia do exílio babilônico, por volta de 550-540 a.C., pois pressupõe que as vitórias de Ciro no Oriente Próximo se reflitam nos textos de 41,2s; 45,1ss. Diferentemente de Westermann e Whybray, Schmidt afirma que o profeta faz pouco uso da linguagem profética pré-exílica, como, por exemplo, dos oráculos de julgamento. Suas categorias literárias características são de origem não-profética, mais especificamente relacionadas com o culto. Nesta perspectiva, o profeta estaria mais próximo dos cantores do templo do que da profecia.

<sup>30</sup> Westermann, 1969, p. 8.

<sup>31</sup> Westerman, 1969, p.11

<sup>32</sup> KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: Uma interpretação Teológica*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2012, pp. 169-171.

<sup>33</sup> Whybray, 1996, p.23.

<sup>34</sup> Schmidt, 2009, p.245.

Baltzer<sup>35</sup> também assume a hipótese de autoria única; entretanto, esse profeta pertencia a um grupo responsável por outros escritos do Antigo Testamento, como por exemplo, perícopes do Pentateuco. Diverge de outros pesquisadores em relação ao local em que foi composto o bloco dêutero-isaiaânico. Propõe que o profeta teria composto sua obra em Jerusalém, e não na Babilônia, uma vez que o alvo de sua temática é a reconstrução de Sião/Jerusalém. Em relação à data de atuação profética, Baltzer alonga o período, sugerindo que o Dêutero-Isaías tenha atuado entre 550 a 500 a.C. Assim, estaria entre o final do período babilônico e o início do persa. O autor propõe a possibilidade da atuação profética do Dêutero-Isaías estar no mesmo período de Neemias.

Blenkinsopp<sup>36</sup> também apoia a hipótese de um único autor; no entanto, dialoga com as possibilidades de sua composição ter sido na Babilônia ou em Judá, visto que há pouco material extrabíblico que possa confirmar qualquer hipótese, e, portanto, não há como dar uma resposta definitiva para a questão. Entretanto, a hipótese da origem na diáspora babilônica é preferível, pois a partir de uma leitura atenta aos capítulos 40-55 agregado às informações disponíveis atualmente acerca das condições sociais de ambos os lugares durante esse período, o pensamento do profeta se encaixa, de certo modo, com a ideologia babilônica que se expressa na liturgia de Marduk e mitos correspondentes.

Schwantes,<sup>37</sup> por outro lado, apresenta outra proposta para a autoria do bloco dêutero-isaiano. De acordo com o autor, esses capítulos de Isaías 40-55 seriam textos comunitários, fato que explicaria melhor o caráter anônimo da profecia e as semelhanças e divergências dos cantos do Servo com o restante do livro. O ponto unificador, de acordo com o autor<sup>38</sup>, é a perspectiva universalista apresentada tanto pelos cantos (cf. 42,1) quanto por outras perícopes (cf. 40,5). Ao mesmo tempo em que une, diverge. Isto é, enquanto outros textos dêutero-isaiaônicos apresentam a universalidade de Javé por meio do reconhecimento da ação criadora de Javé (cf. 40,12-31), da restauração de Sião e Jerusalém (cf. 54,3), e das vitórias militares de Ciro (cf. 45,1-7), os cantos do servo exprimem a universalidade pelo sofrimento (cf. 42,1; 49,6; 53,11-12). Seriam, portanto, profetas e profetisas da comunidade exilada na Babilônia que teriam composto o livro de Dêutero-Isaías.

---

<sup>35</sup> Baltzer, 2001, pp. 1-2.

<sup>36</sup> Blenkinsopp, 2002, pp. 102-104.

<sup>37</sup> SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e Esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Leopoldo: Oikos, 2009, p. 94.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 105-106.

Esses profetas e profetisas, conforme Schwantes<sup>39</sup>, estariam situados entre os cantores do templo, uma vez que esse grupo não se enquadra numa herança propriamente sacerdotal, como Ezequiel, nem se enquadra totalmente nas categorias da profecia clássica, antes se encontra na atmosfera hínica do culto.

Ademais, conforme Westermann<sup>40</sup>, os escritos dêutero-isaiânico permitem observar que os Salmos não são isolados do culto, mas fazem parte do coração da vida do povo. Portanto, os capítulos 40-55, abarcam a vida de seu povo, colocando-a na linguagem do saltério.

Considerando as hipóteses de Schwantes e Westermann, juntamente com a notória linguagem hínica em Dêutero-Isaías (cf. 42,10-17; 44,23; 52,9-10; 54,1-3), com linguagem próxima aos Salmos 96 e 98<sup>41</sup> e outros gêneros próprios do culto<sup>42</sup>, podemos situar esse grupo profético entre os cantores e cantoras do templo e seus descendentes nascidos no exílio.

Situando esse grupo profético entre os cantores do templo, teríamos em sua base um grupo similar ao que constitui o berço das Lamentações, sendo estes cantores remanescentes e, no caso do Dêutero-Isaías, cantores exilados. No entanto, a diferença é que as Lamentações ficam apenas no estilo hínico, enquanto Dêutero-Isaías é profecia. A tradição hínica é apenas seu pano de fundo<sup>43</sup>.

Desse modo, considerando as diversas propostas apresentadas pelos pesquisadores, assumimos a hipótese de Schwantes, devido ao caráter divergente e similar que Dêutero-Isaías nos apresenta. Portanto, assumimos que os capítulos 40-55 sejam de autoria coletiva, mais especificamente de profetas e profetisas ligados diretamente com a tradição do saltério. Por isso, os denominamos profetas-cantores e profetisas-cantoras.

Na autoria coletiva, incluímos as mulheres. Certamente elas faziam parte desse grupo profético. Primeiro, devido à linguagem feminina apresentada em Dêutero-Isaías, como

---

<sup>39</sup> Schwantes, 2009, p. 93.

<sup>40</sup> Westerman, 1969, p. 8.

<sup>41</sup> Westermann levanta a hipótese destes salmos terem sido escritos por esse grupo profético, fundamentado no uso do adjetivo שָׁרָה “novo”, visto que este termo no Antigo Testamento começa a ser utilizado a partir do exílio babilônico, com a esperança da ação de Deus para com seu povo, uma vez que a cidade, o templo e a dinastia estava destruída. Essa ideia do novo é muito utilizada por esse grupo de profetas e profetisas. Cf. WESTERMANN, Claus. “שָׁרָה”, In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985pp. 733-740.

<sup>42</sup> Por exemplo, os oráculos de salvação (cf. 41,8-13; 41,14-16; 43,1-7; 44,1-5) são originariamente proferidos no culto. Veja a discussão do gênero literário de 43,1-7 nas pp. 57-65.

<sup>43</sup> Schwantes, op. cit., p. 93.

referências à amamentação (40,11), à comparação de Javé como mãe (49,14-16), ao ventre (44,2), entre outras. Segundo, porque no Antigo Oriente Próximo, frequentemente encontram-se referências a profetisas proclamando oráculo de salvação àquele ou àquela que buscava auxílio divino<sup>44</sup>. Essa presença feminina em Dêutero-Isaías nos auxiliará para a compreensão do rosto de Deus revelado neste escrito, especificamente em 43,1-7.

### 1.2.1. Características teológicas do grupo profético

Esse grupo profético escreve a um povo que está destroçado em sua integridade política e social, e que está no centro do poder político e religioso de um império de infinitos recursos, capaz de imobilizar qualquer intento de libertação. Por isso, seu tema principal é o fim do cativo.

Embora puguem o final do cativo, os profetas-cantores e profetisas-cantoras, conforme Croatto,<sup>45</sup> fazem uma releitura do Isaías histórico. Isto é, reinterpretem os oráculos de ameaça e de castigo dentro de um “plano” salvífico de longo prazo: a culpa foi paga, o tempo da milícia acabou (40,2), é tempo de preparar o caminho de Javé (40,3). Ademais, em Dêutero-Isaías, o exílio é apresentado como um paradigma da situação da diáspora dos judeus dispersos por todo o mundo. O projeto de libertação é a recuperação de todo Jacó/ Israel.

Nesta perspectiva, para anunciar a libertação, o novo êxodo, os profetas e profetisas-cantores(as) anunciam o perdão (40,2). O retorno, portanto, só é possível por causa do perdão divino. Um dos temas do prólogo é retomado no decorrer do livro a fim de fundamentar o anúncio da libertação (cf. 43,25; 43,18). O perdão significa que o passado deixou de ser determinante. Isto é, os erros cometidos por seus pais (43,27-28), os quais foram a razão do povo ser levado cativo por Javé (42,24) foram perdoados e já não há nenhuma amarra com passado. O perdão, portanto, permite o anúncio do novo<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Albertz, 2003, p.171.

<sup>45</sup> Croatto, 1998, p.12.

<sup>46</sup> Schwantes, 2009, pp.95-96.

Este anúncio do perdão, então, exclui qualquer ideia errônea de que o exílio seria um acidente histórico; antes, o exílio é um fator determinante do amor de Javé. Isto é, o exílio é foi uma ação corretiva de Deus para com seu povo. Contudo, o povo não compreendia o exílio como desígnio de Javé; por isso, os profetas-cantores criticam Israel por não entender esse aspecto do exílio (cf. 42,18-25). Porém, os profetas-cantores não se limitam à crítica. Antes, provocam e estimulam o povo a abrir os olhos e ouvidos para entender a ação de Deus.<sup>47</sup> Daí, a relevância da perícopes seguinte 43,1-7 com as palavras de salvação, a qual é objeto de nossa pesquisa.

Certamente, essa concepção do exílio como ação corretiva divina reflete a visão teológica dos profetas e profetisas-cantores(as) para explicar o exílio, tendo como fundamento Javé, como o senhor da história. No entanto, se Javé realmente tivesse levado o povo cativo, isso seria compreendê-lo como um Deus mau, que mata, tortura seu povo por conta dos pecados. Nesse sentido, a história nos ajuda a refletir sobre o cativo babilônio. Sabemos que a tomada de Jerusalém e a deportação ocorrem por interesse do império babilônio, seu conflito com o Egito, e, certamente, também por causa da má conduta do rei e da elite de Jerusalém. Javé, porém, não abandona o seu povo, antes, está presente e o anima para uma nova libertação. Por isso, a concepção teológica dos profetas e profetisas-cantores(as) apresenta o perdão divino como fator fundamental para a nova libertação.

O final do cativo, então, faz parte do horizonte profético dos profetas e profetisas-cantores(as). Para falar acerca deste tema eles fazem uso de várias tradições históricas do povo de Israel a fim de dar legitimidade a sua fala; porém, não se limitam ao que já foi dito; ao contrário, inovam. Uma das principais tradições utilizadas é a eleição, a qual retoma três antigas tradições (Êxodo, Sião e Davi). Essas tradições são elaboradas em poemas de grande impacto, estando em primeiro plano o êxodo. O êxodo, como evento salvífico é extremamente importante para a concepção desse grupo profético, pois somente com um novo êxodo é que virá a salvação. Refere-se também à tradição de eleição dos antepassados (cf. Is 41,8; 51, 1ss), à tradição de Sião como lugar escolhido para o retorno dos exilados, e à tradição davídica que ressignifica a promessa para o povo<sup>48</sup>.

No entanto, essa eleição dêutero-isaiânica deve ser compreendida a partir da perspectiva da criação. Isto é, Javé faz nascer para si um povo eleito. Neste sentido, o novo

---

<sup>47</sup> Croatto, 1998, p. 86.

<sup>48</sup> Rad, 2006, pp. 661-662.

êxodo, como evento salvífico, está diretamente relacionado com a criação. A criação é o primeiro milagre histórico de Javé, seja a criação do mundo ou a criação do povo. Javé cria e resgata o seu povo (cf. cf. 43,1; 44,21-22)<sup>49</sup>.

Ao relacionar a criação com o êxodo, os profetas-cantores colocam o evento passado de libertação do Egito como modelo para descrever a iminente restauração de Israel. Assim como Javé agiu no passado, no tempo do êxodo, ele agirá para salvar o seu povo do cativeiro babilônico<sup>50</sup>. Nesta perspectiva, até mesmo o caminho para a libertação da Babilônia será criado por Javé, conforme 41,17-20<sup>51</sup>:

Os pobres e os indigentes buscam água, e nada!  
Sua língua está seca de sede,  
Mas eu, Yahweh, os atenderei,  
Eu, o Deus de Israel, não os abandonarei.  
Farei jorrar rios por entre montes desnudos,  
E fontes no meio dos vales.  
Transformarei o deserto em pântanos  
E a terra seca em nascentes de água.  
No deserto estabecerei o cedro,  
A acácia, o mirto e a oliveira;  
Na estepe colocarei simbro,  
O cipreste e o plátano,  
A fim de que vejam e saibam,  
A fim de que prestem atenção e compreendam  
Que a mão de Yahweh fez isto,  
E o Santo de Israel o criou

Javé, portanto, além de criar o cosmo e o ser humano, também cria a libertação. Nota-se que, no texto, o verbo utilizado é o **בָּרָא** “criar” (v. 20), o mesmo verbo utilizado em Gn 1,1-2,4a, o qual evoca a criação de algo radicalmente novo que somente Deus pode fazer. A libertação, então, só pode ser criada por Javé.

O alvo da libertação é o retorno à Sião (44,26; 51,11; 52,2). A cidade se torna o foco do retorno. Para os profetas-cantores, ela é um tipo de abrigo para os que regressam do exílio e da diáspora; por isso, precisa alargar o espaço de sua tenda (Is 54,1-2). A cidade não será reconstituída como era antes da catástrofe, mas sua utopia está ligada à cidade da justiça (Is 1,21-28), pois “serás estabelecida em justiça, longe de opressão” (Is 54,14).<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Rad, 2006, p. 662.

<sup>50</sup> HARNER, Philip B. Creation Faith in II Isaiah. In: *Vetus Testamentus*, v. 17, n.3, jul/1967, pp. 299-300.

<sup>51</sup> Versão Bíblia de Jerusalém, 2002.

<sup>52</sup> Schwantes, 2009, pp.101-102.

Relacionado com a criação e libertação, está o tema da exclusividade de Javé. Javé é o único Deus e único salvador (cf. 43,10-12). Essa e outras afirmações de Javé como único Deus em Dêutero-Isaías não devem ser compreendidas através dos atributos de Javé, como propõe a filosofia; antes, deve ser entendidas a partir do seu agir. Isto é, Javé é o único Deus que criou o mundo e age para salvar e libertar o seu povo. Não existe outro deus capaz de tais ações<sup>53</sup>. Essa concepção é originariamente dêutero-isaiânica e se torna essencial no pós-exílio.

Peculiaridade da teologia dêutero-isaiânica está nos cantos do Servo de Javé<sup>54</sup> (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Como apresentado supra, os cantos possuem perspectiva universalista, visto que o servo (עֶבֶד) levará direito aos povos (42,1) e as ilhas aguardarão a sua orientação (42,4). Ou seja, a ação do servo não se restringe ao povo de Israel. Sua tarefa universal é marcada pelo sofrimento e serviço. O terceiro cântico (50,4-9) enfatiza a persistência do servo diante das adversidades; e no quarto cântico (52,13-53,12) o sofrimento do servo justificará a todos. A missão universal do servo, portanto, é mediada pelo sofrimento e serviço<sup>55</sup>.

Em Dêutero-Isaías, Javé torna o servo em um herói livre e confia-lhe uma missão universal sem violência na construção de uma sociedade baseada no direito e na justiça (cf. 42,6-7), tendo como objetivo a salvação dos excluídos e marginalizados pela sociedade por meio da falta de prática da justiça e do direito. Enfim, esse grupo profético, através dos cantos do servo, especificamente em 42,1-7, enfatiza o projeto de Javé para o qual a liderança é o povo que promoverá dignidade, pois está a “serviço da justiça”<sup>56</sup>.

Dêutero-Isaías, portanto, nega o projeto imperialista, ao colocar como mediadores da libertação os servos de Javé, e, principalmente fundamentar a libertação no serviço e não na dinastia davídica. Agente de libertação de Javé é o povo, e não a monarquia.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. Um Deus à altura dos desafios da realidade (Isaías 40-55). In: *Revista Âncora*, v. 2, jun/2007, p.11

<sup>54</sup> Nosso objetivo é apresentar a teologia destes cantos, portanto, não entraremos na discussão da identidade do servo. Para tal, confira MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre – tu és meu servo!* Petrópolis: Vozes, 3ª ed., 1994, SCHÖKEL, Luís Alonso; DIAZ, José Luís Sicre. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988, entre outros comentários ao Dêutero-Isaías.

<sup>55</sup> Schwantes, op. cit., pp. 103-106.

<sup>56</sup> PROVIN, Genildo. *Libertação nas trilhas da Justiça: Estudo histórico e hermenêutico de Isaías 42,1-4*. 158f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008, pp. 136-138.

<sup>57</sup> ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Servos do Império: Uma análise da servidão no Dêutero-Isaías. In: *Estudos Bíblicos*, n. 18. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 41.

De acordo com Silva<sup>58</sup> em sua dissertação sobre o segundo canto do servo (49, 1-6), a missão do servo de Javé se dá por meio da palavra proclamada e de sua ação. Por meio da palavra porque o servo anuncia a chegada da salvação de Javé, e então, é possível viver o projeto de Deus: a restauração das tribos de Israel (49,6). Por meio da ação, visto que o servo age em prol dos demais exilados e das nações. Ao ser luz das nações, a libertação repercute entre todos os israelitas da diáspora, de Judá e também entre os não-israelitas que vivem as consequências de exclusão e opressão do imperialismo.

Enfim, o servo de Javé, cosoante Silva,<sup>59</sup> é símbolo para toda a humanidade. Isto é, onde há um ser humano sofrendo, aí está um servo(a) sofredor(a), ainda mais quando se trata do sofrimento de um inocente. Em Dêutero-Isaías, o sofrimento do servo não possui um fim em si mesmo; antes, resulta positivamente em favor de outras pessoas.

Assim, o sofrimento do servo, na perspectiva da profecia dêutero-isaiana, faz da realidade da dor e do desprezo um dado salvífico, como condição da implantação da justiça, se necessário, à custa da própria vida em benefício do outro. O sofrimento do servo, portanto, é a extensão máxima de sua solidariedade<sup>60</sup>. Esta é a novidade da teologia dêutero-isaiana.

Por fim, a característica que tem sido evidenciada pela pesquisa recentemente é a concepção materna de Javé em Dêutero-Isaías. Woods<sup>61</sup> argumenta que a mulher, principalmente mãe, é uma representação de Deus. E, portanto, Deus não é somente pai, mas também mãe. A literatura exílica apresenta a comparação de Javé com uma mãe, por exemplo, o texto de Is 49,14-18.

A teologia dêutero-isaiana, portanto, está fundamentada na libertação. Todas as ações divinas, seja o ato de criar, eleger, perdoar, estão ligadas à esperança da libertação. Até mesmo os cantos do servo, com sua novidade teológica, refletem a libertação. O sofrimento do servo está a serviço da justiça para resgatar e libertar os oprimidos, tanto os exilados, como os de todas as nações.

---

<sup>58</sup> SILVA, Rebeca Peres. *A Vida dos Pobres é luz para o Mundo: Estudo de Is 49,1-6*. 2007. 73f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007, p. 66

<sup>59</sup> SILVA, Valmor da. Escutai, ilhas! Leitura do Segundo canto do Servo do Senhor, Segundo Is 49,1-6. In: DREHER, Carlos A., et. al. (Orgs). *Profecia e Esperança: Um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 269.

<sup>60</sup> GORGULHO, Maria Laura. O novo eixo nas decisões da vida: a novidade deuterossaiana. In: *Estudos Bíblicos*, n. 42. Petrópolis: Editora Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1994, p. 68.

<sup>61</sup> WOODS, Leslie G. Maternal Images of God in Second and Third Isaiah. In: *Scriptural Identities*, 2005, p.85

### 1.3. CONTEXTO GERAL DO EXÍLIO

Como evidenciado, os profetas-cantores e profetisas-cantoras se encontram no período final do exílio babilônio, por volta de 550-540 a.C., pois a rápida vitória de Ciro sobre o rei lídio Cresos (546 a.C.) possivelmente se reflita nos textos proféticos de 41,2s e 45,1s, mas não reflete a tomada da Babilônia em 539 a.C.<sup>62</sup>.

Nesse sentido, para compreendermos melhor a situação vivencial dos exilados, especificamente a comunidade à qual se dirigem os profetas-cantores, bem como o contexto no qual está inserida a perícopa em análise, é necessário ter uma visão ampla acerca do período exílico na história do povo de Israel.

#### 1.3.1. O império babilônico e a queda de Jerusalém

O período neobabilônico é delimitado pelo enfraquecimento do império neo-assírio (aproximadamente entre 630-612 a.C.) e a conquista da Babilônia por Ciro, rei persa, em 539 a.C. O império neobabilônico, sob a dinastia dos caldeus assumiu a herança da Assíria em várias partes do Antigo Oriente Próximo<sup>63</sup>.

As ações de Nabopolassar (625-605 a.C.) marcam o início da dinastia neobabilônica. Sua política externa estava baseada na diplomacia, isto é, em acordos, através dos quais ia conquistando seu espaço no Oriente. No entanto, o corredor siro-palestinese ainda estava sob o poder do Egito comandado pelo Faraó Neco II (610-595 a.C.). Quanto à sua política interna, Nabopolassar reconstruiu todos os templos babilônicos para os deuses Shamash e Marduk, como é o caso do templo de Esangila, dedicado a Marduk e a torre de degraus de Etemenanki (casa do fundamento do céu e da terra). Essa política interna teve sua continuação com seu

---

<sup>62</sup> Schmidt, 2004, p. 245.

<sup>63</sup> DONNER, Hebert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. v.2, São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 410.

filho Nabucodonosor II<sup>64</sup>. Ademais, em seu reinado, Nabopolassar, consegue tornar a cidade Babilônia capital do império neobabilônio, iniciando a grande etapa de esplendor da cidade<sup>65</sup>.

Após a queda da Assíria em 612 a.C., com a conquista da capital, a disputa pela hegemonia internacional do Antigo Oriente ficou entre Egito e Babilônia. Essa disputa foi crucial para a Palestina. Por situar-se no corredor siro-palestinense, Judá tornou-se alvo de estratégias militares de ambos os impérios. E, conseqüentemente, sofreu com essa disputa<sup>66</sup>.

O corredor siro-palestinense foi conquistado por Nabucodonosor II (605-562 a.C.) na batalha junto a Carquemis, em 605 a.C., em que o rei babilônico, juntamente com seu exército, lutou contra o exército egípcio. A crônica babilônica enfatiza a gloriosa vitória de Nabucodonosor, afirmando que nenhum homem voltou para o Egito após a batalha. Portanto, com Nabucodonosor II o império neobabilônico teve seu grande ápice<sup>67</sup>.

A retirada do Egito do corredor siro-palestinense significou ao povo de Judá a libertação do poder egípcio. Principalmente porque Nabucodonosor, em 597 a.C. deporta Joaquim (Jeconias) e sua corte, a fim de manter Judá sob seu controle, evitando assim qualquer possibilidade de avanço egípcio. Coroaram, então, como rei de Judá Matanias, tio de Joaquim, que teve seu nome mudando para Zedequias (cf. 2 Rs 24,17) a fim de legitimar o poderio da Babilônia sobre Judá. Zedequias se rebela (cf. 2 Rs 24,20b) contra o império. Diante disso, Nabucodonosor II sitia a cidade de Jerusalém, vindo a destruí-la em 587 a.C., e deporta os jerusalemitas para a Babilônia (2 Rs 25,1-22)<sup>68</sup>.

A despeito das outras conquistas de Nabucodonosor II, dispomos de poucas informações, visto que Nabucodonosor II não deixou relatos militares, como o fez o império assírio. Possivelmente Nabucodonosor II sitiou Tiro por treze anos (595-570 a.C.) e fez uma campanha contra Amasis do Egito, em 568 a.C.<sup>69</sup>.

Enfim, a dominação babilônica em Judá trouxe conseqüências decisivas na vida do povo. Embora tenha destruído toda a cidade, nem todos os habitantes foram levados cativos

---

<sup>64</sup> Donner, v.2, 2006, p. 413.

<sup>65</sup> FENOLLÓS, Juan Luis Montero. Babilonia y Nabucodonosor: Historia Antigua y Tradición viva. In: *Alberca*, n. 5, 2007, p. 173

<sup>66</sup> Schwantes, 2009, p. 17

<sup>67</sup> Donner, op. cit., pp. 413-414.

<sup>68</sup> Schwantes, op. cit., p. 21.

<sup>69</sup> Donner, v.2, 2006, p. 414.

para a Babilônia. Antes, o povo pobre da terra ficou em Judá. Além disso, boa parte da população de Judá fugiu para o Egito.

### 1.3.2. Os pobres na terra desolada e a fuga para o Egito

É preciso desconstruir a visão romântica de que com a dominação do império babilônico todo o povo de Judá teria sido levado para a Babilônia. O próprio texto bíblico relata que em Jerusalém ficou o povo pobre da terra (2 Rs 24,14b; 25,12; Jr 39,10; 40,7). Além dos pobres que ficaram em Judá, houve também os que fugiram para o Egito (cf. Jr 43,1-7; 2 Rs 25,26).

Em relação aos que ficaram na terra, o texto de 2 Rs 25,12 indica que o povo pobre da terra são pessoas humildes, mas não dá para afirmar se pertenciam a Jerusalém ou Judá. Para isso, conforme Schwantes<sup>70</sup>, deve-se analisar o texto de 2 Rs 24,14 que nos informa que fazem parte da população mais pobre de Jerusalém, devido aos deportados serem pessoas ligadas à administração estatal, ao exército e ao incremento da força militar.<sup>71</sup>

Os textos de 2 Rs 25,12 e Jr 39,10 refletem um povo pobre/ fraco da terra de Judá. A esse povo é dado o direito à terra, porém esta terra não é propriamente dos camponeses, ela é concedida pelo governador Nebuzaradã para que eles plantem. Sob o comando de Gedalias (2 Rs 25,22), defensor dos interesses babilônicos, surge uma nova possibilidade de vida para este povo pobre da terra<sup>72</sup>.

Contudo, na terra não ficaram apenas camponeses. Estavam entre eles cantores do templo, os quais seriam os responsáveis pela composição do livro de Lamentações. O conteúdo desse livro reflete a tristeza diante da destruição de Jerusalém e do Santuário, bem

<sup>70</sup> SCHWANTES, Milton. *O Direito dos Pobres*. São Leopoldo: Oikos/São Bernardo do Campo: Editeo. 2013, p. 189.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>72</sup> Schwantes, 2013, p. 193.

como as consequências trágicas na vida do povo, por exemplo, fome (Lm 1,11; 4,4) e mortes (Lm 1,20; 2,11). *Lamentações*, portanto, retrata a angústia e a fé do povo diante da tragédia<sup>73</sup>.

De fato, as escavações arqueológicas demonstram que a cidade de Jerusalém foi destruída pelos babilônios. Encontram-se poucos achados arqueológicos referentes a esse período. A descoberta de uma caverna usada como túmulo, do século VI a.C., encontrada a oeste da cidade, pode representar uma família que, durante ou depois da destruição, mudou para um assentamento<sup>74</sup>.

Então, o povo pobre, que estava na cidade, provavelmente migrou para os campos de Judá. Os pobres que não foram levados para a Babilônia, juntamente com os cantores do templo e os “pobres da terra”, estabeleceram-se nos campos, uma vez que a cidade estava destruída.

Fator a ser considerado nesse grupo que ficou na terra são as populações estrangeiras. Não existe nenhuma evidência concreta de que o império babilônio tenha colocado outros povos para morarem em Judá. Entretanto, tem-se notícia de que os edomitas, amonitas e moabitas teriam invadido o território de Judá após a conquista de Jerusalém pelos babilônios<sup>75</sup>. Fato que desencadeia problemas entre judeus e estrangeiros no livro de Esdras e Neemias, bem como o exemplo de Rute, a moabita.

Acerca dos que fugiram para o Egito, o texto de 2 Rs 25,26 relata que todo o povo (כָּל־הָעָם) teria ido para o Egito porque temiam os babilônios. Conforme Jr 43,1-7, todo o povo desobedece a palavra de Javé sobre a ida ao Egito (cf. Jr 42). Entretanto, esse povo é liderado por Joanã, filho de Careá, e os capitães do exército (Jr 43,4). Provavelmente, não se refere a todo o povo que restou em Judá após as deportações, antes, trata-se de uma elite remanescente ligada ao exército (cf. Jr 42,1; 43,4) que, conforme Albertz<sup>76</sup>, estaria indo ao Egito em busca de fortunas, mesmo contra a palavra profética de Jeremias.

<sup>73</sup> GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: Exílio Babilônico e Dominação Persa*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Cebi, 2004, p. 23.

<sup>74</sup> FINKELSTEEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa Editora, 2003, p. 441.

<sup>75</sup> Gottwald, 1988, p. 398.

<sup>76</sup> ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite religion in the Old Testament Period*. Vol. II. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994, p. 374.

Esse grupo, portanto, que busca refúgio no Egito, é composto por pessoas notáveis, ou seja, com certa influência política, que levaram consigo grande parte da população de Judá, bem como o profeta Jeremias e Baruque (cf. Jr 43,6)<sup>77</sup>.

De acordo com Jr 44,1, esse grupo tinha se espalhado no Egito e se fixado nas terras de Migdol, Tafnes, Mênfis e em Patros. Provavelmente esses judeus tenham servido como soldados no Egito, visto que a colônia militar judaica em Elefantina (IV a.C.), embora remonte a um grupo de emigrantes incertos, tenha sido formado por pessoas deste grupo que fugiu de Judá. Esta colônia testemunha um modo social semelhante ao grupo, no caso, composta por força militar<sup>78</sup>.

Em relação à vida religiosa, esse grupo emigrante buscou preservar os valores, as tradições e a fé javista, visto que se constrói, ainda no período do exílio, um templo de Javé<sup>79</sup>. Após a morte de Jeremias, não temos, biblicamente, nenhuma informação sobre os emigrantes no Egito. O que temos são literaturas posteriores, extra-bíblicas produzidas por judeus no Egito.

### **1.3.3. As deportações para a Babilônia**

De acordo com os relatos bíblicos teriam ocorrido apenas duas deportações, conforme 2 Rs 24,10-25,22. Na primeira deportação, ocorrida em 598-7 a.C., foram levados o rei e a sua corte, gesto que visava exercer pressão sobre os que ficaram. Como reféns permaneceram junto à corte babilônica (cf. 2 Rs 24,10-16). Na segunda deportação, 587 a.C., foram levados mais habitantes da capital (cf. 2 Rs 25,8-22), um grupo maior, formado em sua maioria por pequenos comerciantes, artesãos, funcionários do templo, levitas etc. Ou seja, se na primeira deportação foi a elite, o rei e sua corte e possivelmente também alguns sacerdotes, como o profeta Ezequiel (cf. Ez 1.1-3), na segunda deportação foi a classe média, tanto política quanto religiosa e comercial. Certamente o Segundo Isaías é oriundo desse grupo da

---

<sup>77</sup> LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus/Edições Loyola, 2008, p. 242.

<sup>78</sup> Albertz, op. cit., p. 374.

<sup>79</sup> Ibid., p. 374.

segunda deportação. No entanto, de acordo com o relato de Jr 52,28-30, há o indício de uma terceira deportação, de proporção menor do que as anteriores, por volta de 582 a.C. Somando as três deportações, teriam sido levadas cerca de 15 mil pessoas, oriundas basicamente da população de Jerusalém que representava a nata política, religiosa e intelectual de sua terra<sup>80</sup>.

Embora a maioria da população deportada para a Babilônia represente a elite judaica, o texto de Jr 40,7 juntamente com Jr 52,15, evidencia que dentre os deportados se encontram pessoas pobres da terra. Em Jr 40,7, parte do povo pobre fica sob responsabilidade de Gedalias, porém outra parte é levada cativa<sup>81</sup>. Portanto, entre os exilados se encontram pessoas pobres.

Os deportados não se fixaram numa mesma localidade do império babilônio. Antes, estabeleceram-se em diversas colônias. O Antigo Testamento fornece cinco colônias: 1) Tel Abib (Ez 3,15): colônia situada junto ao canal de Quebar que, possivelmente, estava localizada a leste de Babilônia, na região de Nippur. A localização dessa colônia é confirmada em documentos comerciais com nomes judaicos da segunda metade do séc. V a.C.; 2) Tel Harsha (Ed 2,59; Ne 7,61), que significa “colina do arado”, mas que não foi localizada; 3) Tel Melah (Ed 2,59; Ne 7,61), que significa “colina de sal”, também não localizada; 4) Kerub Addan Immer (Ed 2,59; Ne 7,61): duas ou três localidades desconhecidas; 5) Kasifya (Ed 8,17): localização desconhecida<sup>82</sup>.

Desse modo, observa-se que nem todos os deportados foram assentados no mesmo lugar. Há, portanto, diferenças nas comunidades exiladas. O livro de Daniel, embora seja de período posterior, por volta da segunda metade do séc. II a.C., retrata a vida de pessoas que atuavam na corte babilônica como serviçais do rei. Provavelmente, os primeiros deportados tenham estado próximo à corte babilônica, principalmente porque sabia lidar com os afazeres da corte, dos palácios, como cozinhar, servir, limpar, escrever, etc. Além do mais, grande parte eram homens valentes e ferreiros, todos destros em guerra (cf. 2 Rs 24,16).

Na Babilônia, os deportados encontraram uma economia basicamente agrária. Embora os templos e o setor privado façam parte do sistema econômico, o campo é uma das principais fontes de renda do império, principalmente com a intensificação da produção agrícola. Contudo, no império neobabilônico há um aumento na urbanização devido às

<sup>80</sup> Schwantes, 2009, pp. 21-24.

<sup>81</sup> Schwantes, 2013, p. 198.

<sup>82</sup> Donner, v.2, 2006, pp. 436-437.

grandes reformas dos templos, bem como a monetização da economia a partir de tributos cobrados em prata<sup>83</sup>. Provavelmente, a grande maioria dos deportados tenha atuado na agricultura<sup>84</sup>.

Destarte, levando em consideração a primeira deportação em 597 a.C. e o início da pregação dos profetas-cantores, por volta de 550 a.C., passaram-se quase 50 anos e os exilados já estavam desesperançados quanto ao retorno à Palestina. Entretanto, o império babilônico começava a ficar instável. Após a morte de Nabucodonosor II, em apenas sete anos, o trono fora ocupado três vezes: Amil-Marduk (562-560 a.C.), Nergal-shar-usur (560-566 a.C.), Labashi-Marduk (556 a.C.). Este último foi derrotado por Nabu-na'id (556-539 a.C.), descendente de uma família de Harã, que se apoderou do trono. Com o rompimento da dinastia de Nabucodonosor II, juntamente com a política religiosa de Nabônides, grande discórdia na Babilônia, pois ele adorava a deusa da lua Sin e procurou elevá-la à suprema posição de panteão babilônico, o que atraiu inimizades com os sacerdotes de Marduk. Outras ações político-religiosas de Nabônides, como transferir sua residência imperial de Babilônia para o Oasis Teima, nomeando Bel-shar-usur (Belsasar) como príncipe da coroa, provocou revolta nos cidadãos babilônicos, principalmente pelo rei não aparecer no festival de Akitu, não podendo celebrar, o que, para a população, era considerado uma profanação<sup>85</sup>.

Simultaneamente, o poder de Ciro aumentava vertiginosamente. A princípio, Nabônides apoiou o império persa. Porém, com a conquista de Ecbátana, em 550 a.C., Nabônides se alia ao faraó egípcio Amasis (570-526 a.C.) e a Creso, rei de Lídia (560-547/6 a.C.) em uma aliança defensiva contra Ciro. Com a conquista de Lídia, em 547 a.C., a aliança com o Egito foi rompida e a Babilônia estava só para se defender do império persa.<sup>86</sup> Diante disso, uma nova situação coloca-se diante dos exilados: Teria chegado o tempo da libertação? Para Dêutero-Isaías, sim!

---

<sup>83</sup> JURSA, Michael. The Babylonian Economy in the First Millennium BC. In: LEICK, Gwendolyn (Org). *Babylonian World*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2010, p. 233.

<sup>84</sup> Schwantes, 2009, p. 24.

<sup>85</sup> BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003, pp. 422-423

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 423.

### 1.3.4. Religião israelita x Religião babilônica

Com o exílio houve uma crise teológica. A fé de Israel foi colocada em xeque. O status de Javé foi colocado em dúvida. Havia uma grande tentação por abandonar a religião ancestral (cf. Jr 44,15-19; Ez 33,10; Is 48,5). A ameaça de perda da fé era iminente (Is 49,14). A religião de Israel estava sendo provada numa situação de vida ou morte. Era preciso esclarecer sua posição diante das grandes nações e de seus deuses, diante da tragédia nacional e de sua significação, ou então perecer<sup>87</sup>.

Na profecia dêutero-isaiânica não há evidências de que os exilados fossem obrigados a cultuar os deuses babilônicos. No entanto, havia a ideia de que os deuses babilônicos tinham vencido Javé através da queda da cidade, do templo e da dinastia davídica. Por conseguinte, a fé dos antepassados estava se perdendo, boa parte passava a adorar os deuses babilônios, por questões de privilégios e ou de segurança<sup>88</sup>.

No processo de aculturação, as pessoas assimilam as práticas sociais e religiosas do novo ambiente. Possivelmente isto tenha acontecido com alguns exilados, como se pode perceber em vários textos que continuamente criticam o culto a outras divindades (cf. Is 40,18-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,5-7)<sup>89</sup>.

Neste sentido, o Festival de Akitu, principalmente o poema mitológico *Enuma Elish* fornece base para construção da teologia dêutero-isaiânica. Conforme Blenkinsopp<sup>90</sup>, o ponto central da mensagem dêutero-isaiânica pode ser construído como um tipo de imagem-espelho da teologia expressa na liturgia de Akitu e no mito *Enuma Elish*. Isto é, em *Dêutero-Isaías* temos a contraposição da teologia israelita frente à teologia babilônica. Os deuses estrangeiros que aparecem no *Dêutero-Isaías* são Bel (mesmo nome para Marduk) e Nebo (filho de Marduk). São colocados como nada e, por isso, não podem salvar (cf. Is 46,1ss). Outro ponto é a contraposição da procissão de Marduk, realizada no último dia do festival de Akitu, a qual é transformada pelos profetas-cantores na procissão de Javé (Is 40,3). Isso demonstra que o festival de Akitu também era conhecido pelos não-babilônicos.

<sup>87</sup> Bright, 2003, pp. 416-417.

<sup>88</sup> Westermann, 1969, pp. 5-6.

<sup>89</sup> CROATTO, José Severino. O *Dêutero-Isaías*, profeta da utopia. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 24, 1996, p. 39.

<sup>90</sup> Blenkinsopp, 2002, p. 107.

Dessa forma, é relevante destacar os principais pontos da teologia babilônica: senhorio de Marduk, criação e salvação do ser humano. O senhorio de Marduk é claramente destacado no poema mítico Enuma Elish, incluindo sua autoridade sobre os deuses:

Senhor dos deuses do céu e da terra  
é o nome com o qual o chamamos em nossa assembleia.  
Elevamos a ordem de sua boca acima dos deuses, seus pais,  
na verdade, ele é o Senhor de todos os deuses do céu e da terra<sup>91</sup>

Além disso, a Marduk é concedida a realeza sobre todo o universo e o poder da palavra suprema capaz de criar e destruir<sup>92</sup>. Assume o nome Bel “O Senhor” como seu próprio nome<sup>93</sup>. Contrapondo essa concepção babilônica, os profetas-cantores buscam afirmar a supremacia de Javé (cf 40,12-26) e apresentar Javé como único Deus (43,10-13; 44,6-8; 45,5-6; 45,21-22; 46,5-11; 48,12).

Marduk também é o responsável pela criação da cidade Babilônia, a qual é apresentada no Enuma Elish como “as casas dos grandes deuses”<sup>94</sup>. O povo exilado, possivelmente, não habitou na cidade dos “grandes deuses”, pois estava no campo, mas isso não descarta a possibilidade dele ir à cidade. O fato é que o povo tinha contato com a religiosidade babilônica. Não estava mais em sua terra; por isso, o lamento do Salmo 137 e o questionamento de como cantar em terra estranha. Diante disso, surge a necessidade de produzir palavras de esperança e fortalecer a teologia israelita.

O poema Enuma Elish apresenta Marduk como criador do cosmos e do ser humano. Após vencer Tiamat, Marduk constrói o firmamento e a “Grande Morada”. Também construiu as estações, as constelações e todos os eventos naturais. Tudo é construído a partir dos destroços de Tiamat<sup>95</sup>. Também criou o ser humano com um objetivo específico:

Juntarei sangue e criarei ossos,  
Estabelecerei um ser humano; homem será chamado.  
Certamente, um ser humano criarei,  
Ele encarregar-se-á do serviço dos deuses para que estes possam descansar<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> Enuma Elish, tábuas VI, v. 140 ‘apud’ STEINMANN, J. *O Livro da Consolação de Israel e os profetas da volta do exílio*, São Paulo: Edições Paulinas, 1976, p. 22.

<sup>92</sup> Enuma Elish, tábuas IV, v.14-24. In: CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*, 3ª ed., São Paulo: Paulinas, 2010, pp. 424-430.

<sup>93</sup> OSHIMA, Takayoshi. The Babylonian God Marduk. In: Leick, 2010, p. 351.

<sup>94</sup> Enuma Elish, tábuas V, v. 129. In: Croatto, 2010, p. 433.

<sup>95</sup> Enuma Elish, tábuas IV, v. 135-tábuas V, v. 68. In: Ibid., pp. 432-433.

<sup>96</sup> Enuma Elish, tábuas VI, v.5-8. In: Ibid., p. 434

Outro texto babilônico, Ludlul Bel Nemeqi<sup>97</sup>, apresenta Marduk como o divino salvador do ser humano e, ao mesmo tempo, o deus que causa sofrimento. Assim, para alcançar a salvação o fiel tem que confessar a sua culpa<sup>98</sup>.

Diante desses pontos da teologia babilônica é que a profecia dêutero-isaiânica constrói sua mensagem. É necessário fortalecer a fé em Javé e promover esperança aos exilados. Portanto, os profetas e profetisas-cantores(as), compositores do livro denominado Dêutero-Isaías, o qual compreende os capítulos 40-55 do livro de Isaías, elaboram sua teologia do novo êxodo a partir da exclusividade de Javé. Ou seja, Marduk não é deus. Somente Javé o é. E, por isso, somente Ele pode libertar o seu povo da opressão.

Assim, para compreendermos a perícopes de 43,1-7, é preciso considerar as questões literárias, históricas e teológicas aqui assumidas. Isto é, consideramos o bloco dêutero-isaiânico dos capítulos 40-55 do livro de Isaías, escrito no exílio babilônico com a possibilidade de uma redação posterior pós-exílica no que se diz respeito a pequenos ajustes entre os textos. Trata-se de um grupo profético, denominado por nossa pesquisa de profetas e profetisas-cantores(as) por sua proximidade com a linguagem do saltério evidenciada em Dêutero-Isaías. Demonstramos a perspectiva histórica do exílio e a crise na política interna babilônia, a qual contribuiu para o fortalecimento da profecia dêutero-isaiânica para proclamar libertação aos deportados frente a um embate teológico. Isto é, estavam num país com outra cultura e religião, e a fé em Javé precisava ser ressignificada. Era preciso destruir a imagem de Marduk como deus, e evidenciar a exclusividade de Javé, como Deus único, o criador de todas as coisas.

---

<sup>97</sup> Cf. a discussão sobre este texto na p. 78.

<sup>98</sup> OSHIMA, Takayoshi. The Babylonian God Marduk. In LEICK, Gwendolyn (Org). *Babylonian World*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2010, pp. 352-353.

## CAPÍTULO 2

### ANÁLISE EXEGÉTICA DE IS 43,1-7

Este capítulo tem por objetivo apresentar a análise exegética do texto de Is 43,1-7, a fim de demonstrar o uso do gênero literário oráculo de salvação em Dêutero-Isaías e verificar, pela análise semântica, como estes oráculos, em especial o texto em análise, contêm palavras de ânimo à comunidade exilada na Babilônia. Além disso, evidenciaremos as peculiaridades literárias da perícope.

Para o desenvolvimento de nossa análise, utilizamos alguns passos do método histórico-crítico como orientação, todavia sem nos fixarmos nesta única metodologia. Apresentamos a tradução do texto hebraico, na qual buscamos manter as estruturas da língua hebraica; a análise da crítica textual, que estuda o texto sob sua transmissão e desenvolvimento; Analisamos as características formais da perícope (delimitação, estilo literário e gênero literário), por meio da qual obtivemos informações fundamentais para análise do conteúdo. E, por fim, a análise de conteúdos a fim de extrairmos significados que um texto bíblico permite ao exegeta.

#### 2.1. TRADUÇÃO LITERAL INTERLINEAR<sup>99</sup>

יְשׁוּעָה<sup>1</sup>   כֹּה־אָמַר   יְהוָה   בְּרֵאשִׁית   יַעֲקֹב   וַיַּצְרֵךְ   יִשְׂרָאֵל

Israel   e que te modelou<sup>100</sup>   Jacó   que te criou<sup>101</sup>   Javé   diz assim   Mas agora

<sup>99</sup> Tradução realizada a partir da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009., com auxílio de HOLLADAY, Willian Lee. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1971; KELLY, Page H. *Hebraico Bíblico: Uma gramática introdutória*. São Leopoldo: Sinodal, 1998; KIRST, Nelson. et. al. *Dicionário Hebraico – Português e Aramaico – Português*. São Leopoldo: Sinodal. 1988; KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. The Netherlands: E. J. Brill, 1994

לִי-אַתָּה:	בְּשֵׁמֶךָ	קָרָאתִי	וְנִלְתִּיךָ	כִּי	אַל-תִּירָא
para mim tu (és)	por teu nome <sup>102</sup>	gritei <sup>103</sup>	resgatei-te <sup>104</sup> ,	Eis!	Não temas! <sup>105</sup>
	אַתְּךָ-אֲנִי	בַּמַּיִם	כִּי-תַעְבֵּר		
	junto contigo eu (estarei) <sup>106</sup>	pelas águas	Atravessarás <sup>107</sup>	Eis!	
		יִשְׁטָפוּךָ	לֹא	וּבְנְהָרוֹת	
		serás levado <sup>108</sup>	não	E pelos rios	
	תִּכְוֶה	לֹא	בְּמוֹ-אֵשׁ	כִּי-תֵלֵךְ	
	serás crestado <sup>109</sup>	não	por fogo	Caminharás <sup>110</sup>	Eis!
			תִּבְעַר-בְּךָ:	וְלֹהֶבָה	לֹא
			chamuscará <sup>111</sup>	em ti	não E chama
		אֱלֹהֶיךָ	יְהוָה	אֲנִי	כִּי
		teu Elohim,	(sou) Javé	Eu	Eis!
		מֹשִׁיעֶךָ	יִשְׂרָאֵל	קְדוֹשׁ	
		teu salvador <sup>112</sup>	Israel	Santo de	

<sup>100</sup> Vav conjuntivo + יצר “formar, modelar” - Verbo Qal participio construto sg. masc. + sufixo 2ª p. sg. masc.

<sup>101</sup> ברך “criar” - Verbo Qal participio construto singular masculino + sufixo 2ª p. sg. masc.

<sup>102</sup> ב “em, por, com” – preposição + שם subst. sg. masc. “nome” + sufixo 2ª p. sg. masc.

<sup>103</sup> קרא “gritar, berrar, chamar” – Verbo Qal perfeito 1ª p. sg. comum

<sup>104</sup> גאל “resgatar, redimir, remir, salvar, libertar, livrar, reivindicar, reclamar para si” - Verbo Qal perfeito 1ª p. sg. comum + sufixo 2ª p. sg. masc.

<sup>105</sup> Expressão composta por advérbio de negação אַל + ירא “temer, ter medo” - Verbo Qal imperfeito 2ª p. sg. jussivo masc.

<sup>106</sup> את “junto com, com o auxílio de, junto a, ao lado de, na presença de” – preposição + sufixo 2ª p. sg. masc + אני – pronome pessoal 1ª sg.

<sup>107</sup> עבר “atravessar, passar, ultrapassar, transpor, percorrer, cruzar” - Verbo Qal imperfeito 2ª p. sg. masc.

<sup>108</sup> שטף “arrastar, varrer, levar (pela correnteza), alagar; inundar” - Verbo Qal imperfeito 3ª p. pl. masc. + suf. 2ª p. masc. sg.

<sup>109</sup> כוה “ser crestado” – Verbo Nifal imperfeito 2ª p. masc. sg.

<sup>110</sup> הלך “ir, andar, caminhar, seguir, aderir, morrer” – Verbo Qal imperfeito 2ª p. masc. sg.

<sup>111</sup> בער “queimar, acender-se, chamuscar” – Verbo Qal imperfeito 3ª p. fem. sg.

נִתְּחִי כְּפָרֶךְ מִצְרַיִם כּוֹשׁ וּסְבָא תַּחְתֶּיךָ:

em lugar de ti e Sebá Cux Egito, teu resgate<sup>113</sup> Dei<sup>114</sup>

מֵאֵשֶׁר יִקְרֶתָּ בְּעֵינַי נִכְבַּדְתָּ וְאֲנִי אֶהְבֶּתִּיךָ<sup>4</sup>

te amo!<sup>115</sup> e eu és honrado<sup>116</sup> em meus olhos és precioso<sup>117</sup> Porque

וְאֵתָּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ וְלְאֲמִים תַּחַת נַפְשֶׁךָ

tua vida<sup>118</sup> em lugar de e povos<sup>119</sup> em lugar de ti ser humano E dei

אֶל-תִּירָא כִּי אֶתְּךָ-אֲנִי<sup>5</sup>

Junto contigo eu (estou) Eis! Não temas!

מִמִּזְרַח אָבִיא זְרַעֲךָ וּמִמְּעַרְבִי אֶקְבְּצֶיךָ:

te reunirei<sup>120</sup> e de oeste tua semente<sup>121</sup> trarei<sup>122</sup> De leste

אֲמַר לְצָפוֹן תָּנִי וּלְתֵימָן אֶל-תִּכְלָא<sup>6</sup>

Não detenhas<sup>123</sup>! E ao sul: Dai! ao norte: Direi

הַבְּיָאִי בְנֵי מִרְחֹק וּבְנוֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ

terra da extremidade da e minhas filhas de longe meus filhos Trazei

<sup>112</sup> ישע “ajudar, salvar, socorrer, dar assistência” – Verbo Hifil particípio construto masc. sg. + suf. 2ª p. masc. sg.

<sup>113</sup> כפר “suborno, resgate” – subst. masc. sg + suf. 2ª p. masc. sg.

<sup>114</sup> נתן “dar, presentear, oferecer, conceder, entregar” – Verbo Qal perfeito, 1ª p. comum sg.

<sup>115</sup> אהב “amar, gostar” – Verbo Qal perfeito 1ª p. sg + suf 2ª p. masc. sg.

<sup>116</sup> כבד “ser honrado, ser pesado” – Verbo Nifal perfeito 2ª p. masc. sg.

<sup>117</sup> יקר “ter valor, ser precioso, raro, honrado” – Verbo Qal perfeito 2ª p. masc. sg.

<sup>118</sup> נפש “garganta, respiração, fôlego, ser, vida, alma, desejo, estado de ânimo, sentimento, vontade” – subst. fem. sg + suf. 2ª p. masc. sg.

<sup>119</sup> וְ לָאֵם “povo, nação” – subst. masc. pl.

<sup>120</sup> קבץ “reunir, juntar, coletar, arregimentar” – Verbo Piel imperfeito 1ª p. sg. + suf 2ª p. masc. sg.

<sup>121</sup> זרע “semente, sementeira, sêmem de seres humanos e animais, descendência” – subst. masc. sg + suf. 2ª masc. sg.

<sup>122</sup> בא “fazer entrar, fazer vir, trazer” - Verbo Hifil imperfeito 1ª p. sg.

<sup>123</sup> כלא “deter, impedir, ser mantido em prisão” – Verbo Qal imperfeito 2ª p. fem. sg. jussivo.

כָּל הַנִּקְרָא בְּשֵׁמִי וְלִכְבוֹדִי

e para minha glória<sup>124</sup> por meu nome o que é gritado<sup>125</sup> Todo

בְּרֵאתִי יִצְרָתִי אֶרְעֵשִׁיתִי:

o fiz<sup>126</sup>. também o modeleí, o crieí,

## 2.2. PROPOSTA DE TRADUÇÃO

<sup>1</sup>Mas, agora, assim diz Javé, que te criou Jacó e que te modelou, Israel:

Não temas!

Eis! Resgatei-te, gritei por teu nome: para mim tu (és).

<sup>2</sup>Eis! Atravessarás pelas águas, junto contigo eu (estarei)

E pelos rios, não serás levado.

Eis! Caminharás por fogo, não serás crestado

E chama não chamuscará em ti.

<sup>3</sup>Eis! Eu (sou) Javé teu Elohim,

Santo de Israel, teu salvador.

<sup>124</sup> ׀ vav conjuntivo + ל preposição + כבוד “peso, fardo, propriedade, aparência, reputação, esplendor, magnificência, distinção, respeito, honra, glória, poder, autoridade” – subst. masc. sg + suf. 1ª sg.

<sup>125</sup> ה artigo + קרא “ser chamado, ser berrado, ser exclamado, ser invocado, ser denominado, ser pronunciado, ser lido.” – Verbo Nifal participio masc. sg. abs.

<sup>126</sup> עשה “fazer, manufaturar, trabalhar, pôr, colocar, transformar, fabricar, aprontar, elaborar, preparar, realizar, executar, agir, intervir” – Verbo Qal perfeito 1ª p. sg + suf 3ª p. masc. sg.

Dei teu resgate Egito, Cux e Sebá em lugar de ti

<sup>4</sup>Porque és precioso em meus olhos, és honrado e eu te amo!

E dei ser humano em lugar de ti e povos em lugar de tua vida.

<sup>5</sup>Não temas!

Eis! Junto contigo eu (estou)

De leste trarei tua semente e de oeste te reunirei.

<sup>6</sup>Direi ao norte: Daí! E ao sul: Não detenhas!

Trazei meus filhos de longe e minhas filhas da extremidade da terra.

<sup>7</sup>Todo o que é gritado por meu nome e para a minha glória o criei, o modelei, também o fiz.

### 2.3. CRÍTICA TEXTUAL

A crítica textual tem por finalidade buscar o texto que mais se aproxima do “original” e analisar a história da transmissão e desenvolvimento do texto<sup>127</sup>. Entretanto, é impossível encontrarmos o texto original devido a diversos fatores, principalmente a transmissão oral do texto.

Nosso objetivo, portanto, é observar a transmissão e o desenvolvimento do texto ao longo da história. Analisaremos as variantes textuais apresentadas no aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) e as anotações da Massora Parva.

---

<sup>127</sup> SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 39.

### 2.3.1. Aparato crítico

O aparato crítico da BHS tem por objetivo informar a situação do texto bíblico ao longo de sua transmissão, desde o período da Antiguidade até o final da Idade Média, evidenciando as diferenças entre o texto hebraico de tradição massorética e as antigas versões bíblicas clássicas, informando também as emendas tanto de natureza textual quanto literária<sup>128</sup>. Vejamos as notas apresentadas no texto de Is 43,1-7, editadas por D. Winton Thomas:

**Verso 1:** O vocábulo <sup>a</sup>קָרָאתִי (gritei) apresenta a seguinte nota: [Vrs + suff 2 m sg, 1 קָרָאתִי], cuja interpretação é “muitas outras versões adicionam o sufixo 2ª pessoa masculino singular para ler קָרָאתִי־תֶּ (gritei-te)”. Algumas traduções,<sup>129</sup> inclusive a Septuaginta (LXX), optam pela variante ao invés do texto proposto pela BHS acrescentando o pronome pessoal de 2ª pessoa singular.

O vocábulo <sup>b</sup>בְּשֵׁמִי (por teu nome) exhibe a seguinte nota: [1 בְּשֵׁמִי Cf. 7], cuja explicação é “para ler בְּשֵׁמִי (por meu nome) confira v. 7”. Há a troca do sufixo pronominal de 2ª pessoa masculino singular para 1ª pessoa singular, adequando o vocábulo ao v. 7. A LXX não faz a adequação apresentada no aparato crítico, mantendo, portanto, o pronome pessoal de 2ª pessoa singular. Contudo, a LXX não apresenta nenhuma preposição similar a hebraica בְּ (por), ficando da seguinte forma: τὸ ὄνομά σου (o teu nome).

**Verso 4:** O termo <sup>a</sup>אָדָם (ser humano) apresenta a seguinte nota: [<sup>a</sup> prp אֲדָמֹת], cuja interpretação é “proposto אֲדָמֹת (terras)”. Esta nota sugere a troca de um vocábulo por outro, alterando de “ser humano” para “terras”, mais propriamente terras cultiváveis. A LXX não adere a essa nota, mantendo o sentido de “ser humano” ao traduzir אָדָם por ἄνθρωποι.

**Verso 7:** O vocábulo <sup>a</sup>וְלִכְבוֹדִי (e para minha glória) expõe a seguinte nota: [<sup>a</sup> nonn Mss Syh **SD** om וְ] com o significado de “vários manuscritos hebraicos medievais (de 11 a 20

<sup>128</sup> FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao texto massorético – Guia Introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 69.

<sup>129</sup> As versões Bíblia Almeida Revista e Atualizada, Almeida Revista e Corrigida, Bíblia de Jerusalém traduzem “chamei-te”.

Mss) citados nas edições de b. Kennicott, de G. B. de Rossi e de C. D. Ginsburg, versão Siro-Héxapla<sup>130</sup>, Peshitta<sup>131</sup> e Vulgata<sup>132</sup> omitem ך (e)<sup>133</sup>.

O termo <sup>b</sup>יִצְרֵתִי׃ (o *modelei*) apresenta a seguinte nota: [b dl], com a interpretação “deletado”. Isto é, este termo é deletado em algumas versões. No entanto, o aparato crítico não informa quais são as versões em que encontramos esta ocorrência. A LXX, por exemplo, mantém os três verbos referentes ao processo de criação κατασκευάζω, πλάσσω, ποιέω (*preparar, modelar, fazer*).

Nota-se, portanto, que o texto sofre pequenas alterações no decorrer de sua história. Algumas variantes buscam *corrigir* o texto para que o vocábulo seja o mesmo no início quanto no final da perícope, como é o caso da segunda nota do v. 1. Esta alteração de sufixo adapta o vocábulo בְּשִׁמְךָ “por teu nome” para ler בְּשִׁמִּי “por meu nome” ficando exatamente como aparece no v. 7.

Em outras notas observamos uma intenção de melhoria no texto, a qual não prejudica a análise. Por exemplo, a primeira nota do v. 1, que se refere à inclusão do sufixo de 2ª pessoa masculino singular ao verbo קָרָאתִי “gritei”.

No entanto, em outras notas observamos que na transmissão do texto houve mudanças que visaram alterar o sentido. Por exemplo, a nota do v. 4 propõe o vocábulo אֲדָמוֹת no lugar de אָדָם. Embora ambos os vocábulos possuam a mesma raiz אָדָם, a proposição sugere terra cultivável no lugar de “ser humano”. Possivelmente, essa mudança seria para fazer uma adequação na semântica dos termos de povos e países apresentados no v. 4. Contudo, não havendo testemunhas relevantes que atestem essa nota, continuamos com o texto proposto pela BHS.

<sup>130</sup> Versão síria feita a partir da LXX, de Orígenes de Alexandria. Cf. Francisco, 2008, p. 93.

<sup>131</sup> Versão síria do séc. II. Francisco, 2008, p. 90.

<sup>132</sup> Versão de acordo com a edição do Mosteiro Beneditino de S. Jerônimo (séc. IV-V). Cf. Francisco, 2008, p. 96.

<sup>133</sup> Francisco, 2008, pp. 85-86.

### 2.3.2. Massora Parva

A Massora Parva é o conjunto principal de anotações massoréticas escritas nos códices medievais da Bíblia Hebraica de tradição tiberiense, encontradas também nas edições modernas. Sua finalidade consiste em observar os aspectos do texto bíblico, tais como palavras e expressões únicas (*hapax legomenon*), frequência de vocábulos, observações de leituras (*qerê*, *ketiv* e *sevirin*) entre outros<sup>134</sup>.

Na perícopre em estudo localizamos oito anotações massoréticas.

**Verso 2:** O termo וּבְנֵהְרֹתַי (e pelos rios) apresenta uma nota indicando que há duas ocorrências na Bíblia Hebraica, sendo uma nesta perícopre e a outra em Sl 89,26<sup>135</sup>.

A partícula de negação לֹא (não) exibe uma nota informando que em 47 versículos encontramos a repetição de três partículas de negação.

Para a preposição בְּ (em) o autor expõe uma nota explicando que há apenas nove ocorrências desta preposição na Bíblia Hebraica. Das nove ocorrências, três se encontram em Dêutero-Isaías (43,2; 44,16.19), cinco em Jó (9,30; 16,4.5; 19,16; 37,8) e apenas uma no livro dos Salmos (11,2). Nota-se, portanto, que esta preposição foi utilizada na língua hebraica em períodos tardios, a partir do exílio babilônio.

Para vocábulo וְלָחַם (e chama), o autor apresenta uma nota indicando que sua ocorrência na Bíblia Hebraica é de apenas três vezes. Encontra-se nesta perícopre, em Jr 48,45 e Jl 1,19.

**Verso 4:** A expressão verbal וְאֵתָּ (e dei) expõe uma nota indicando que este termo ocorre três vezes na Bíblia Hebraica, sendo uma nesta perícopre e as outras no livro de Jeremias (Jr 3,19; 42,12). O mais comum da expressão verbal “e dei” em hebraico possui vocalização diferente do vav consecutivo, sendo וְאֵתָּ ao invés de וְאֵתָּ. A Massora Parva, portanto, anota essa vocalização rara.

<sup>134</sup> Francisco, 2008, p. 118.

<sup>135</sup> Doravante, as citações referentes aos textos bíblicos paralelos com a ocorrência do mesmo termo ou da mesma raiz utilizaremos a obra de LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1958.

**Verso 5:** A expressão hebraica **וּמִמִּזְרָח** (*e de oeste*) apresenta uma nota informando que esta expressão ocorre três vezes na Bíblia Hebraica, sendo as outras duas ocorrências no livro de Salmos (75,7; 107,3). Em todas essas ocorrências a expressão está sempre junto a **מִמִּזְרָח** (*desde oriente*), seja para falar das extremidades do julgamento (Sl 75,7) seja das extremidades do resgate de Javé (Sl 107,3; Is 43,5).

**Verso 6:** O verbo **הִבִּיֵאֵי** (*trazei*) exhibe uma nota informando a sua ocorrência na Bíblia Hebraica. Esta forma verbal é encontrada apenas três vezes (2Sm 13,10; Is 16,3; 43,6).

A expressão **וּבְנוֹתַי** (*e minhas filhas*) apresenta uma nota indicativa de *hapax legomenon*. Isto é, ela aparece uma única vez no texto hebraico com o vav conjuntivo. A expressão **בְּנוֹתַי** (*minhas filhas*) é frequente, mas apenas uma única vez este termo está associado à Javé como pai/mãe.

As notas apresentadas pela Massora Parva para a perícopé permite notar que alguns termos são raros na Bíblia Hebraica, incluindo uma *hapax legomenon*. Fato que nos permite questionar a razão pela qual os profetas-cantores e as profetisas-cantoras utilizam a expressão **וּבְנוֹתַי** (*e minhas filhas*). Seria inclusão da mulher na libertação?

Ademais, a Massora Parva utiliza vários termos tardios, o que corrobora para a datação no período exílico, visto que esses termos começam a ser utilizados a partir do exílio babilônio. Enfim, as notas apresentadas pela Massora Parva indicam algumas características literárias de Dêutero-Isaías, como por exemplo, a linguagem inclusiva.

A Crítica Textual, portanto, fornece à pesquisa informações acerca da transmissão do texto ao longo da história. Trata-se de um texto que sofreu algumas alterações a fim de adequá-lo estilisticamente; por exemplo, a variante “a” do v. 1, na qual é acrescentado o sufixo de 2ª pessoa singular. Além disso, evidenciamos termos raros e tardios que fundamentam a hipótese de ser um texto escrito a partir do período do exílio babilônio, que incorpora peculiaridades dos profetas-cantores.

## 2.4. CARACTERÍSTICAS FORMAIS

A análise das características formais de um texto é uma das bases para a análise de conteúdos. Trata-se de uma etapa fundamental para reunirmos informações a respeito de suas características literárias. Para esta análise, desenvolveremos os seguintes passos: delimitação, estilo literário e gênero literário.

### 2.4.1. Delimitação

Levando em consideração o processo de formação do Antigo Testamento, no qual foram inseridas diversas perícopes dentro de contextos maiores durante o processo redacional da Bíblia Hebraica, a delimitação de um texto é fundamental para estabelecermos os limites iniciais e finais a fim de reconhecermos a mensagem do texto. Estabelecendo os limites, faz-se necessário observar a unidade da perícopa para uma melhor compreensão do texto<sup>136</sup>.

Observando o contexto literário anterior (42,18-25), nota-se a mudança de assunto e linguagem em relação a 43,1-7. Em 42,18-25 a mensagem é dirigida aos cegos e surdos (v.18). Apresenta como temática a razão do povo ser levado cativo (v. 24) tendo como agrado divino o cumprimento da lei por amor a sua justiça (v. 21). Possui a linguagem de disputa combinada com lamento (v.24-35)<sup>137</sup>.

Em 43,1 inicia-se nova palavra profética com a expressão **וְעַתָּה כֹּה־אָמַר יְהוָה** “mas agora assim diz Javé”. Há uma interrupção com o que foi dito anteriormente. Trata-se de um novo momento. A expressão **וְעַתָּה** “e/mas agora” indica essa mudança de tempo. Assim, após o anúncio da razão do cativo, vêm as palavras de ânimo. Junto à essa expressão está a apresentação de Javé como criador e modelador de Israel. Com essa mesma temática encerra-se a perícopa no v. 7.

<sup>136</sup> Simian-Yofre, 2000, pp.79-81.

<sup>137</sup> A despeito das características de linguagem desta perícopa, cf. Westermann, 1969, p. 109.

De um modo geral, os exegetas concordam com essa delimitação. Westermann<sup>138</sup>, Croatto<sup>139</sup> e Baltzer<sup>140</sup>, por exemplo, a assumem. Enfatizam o uso da expressão וְעַתָּה “mas agora” como marca inicial, caracterizando a continuidade e descontinuidade da perícopre anterior (42,18-25). Continuidade, porque está diretamente relacionada com o texto anterior, principalmente devido ao uso do vav conjuntivo (ו); e descontinuidade, pois há a mudança de assunto e linguagem. Em relação ao encerramento da perícopre no v.7, os autores enfatizam repetição do tema da criação anteriormente apresentado no v.1. Para que, então, comece uma nova perícopre a partir de 43,8, com a mudança de assunto.

Blenkinsopp<sup>141</sup> segue a mesma delimitação dos outros autores acima citados; entretanto, trabalha com o enquadramento da perícopre em uma das subunidades literárias do bloco de 40-48, a saber, 43,1 a 44,8. Ela está interligada com pequenas perícopes tipicamente de ditos proféticos devido ao uso da expressão “assim diz Javé” (43,1.14.16; 44.2). Nesse sentido, Blenkinsopp não trabalha a relação do texto de 43,1-7 com a perícopre anterior, pois em sua concepção é o início de uma nova seção e, portanto, o texto deve ser analisado dentro daquela subunidade.

Essa percepção de Blenklinsopp é plausível, ainda mais se considerarmos que esta subunidade começa e termina com um oráculo de salvação (43,1-7 e 44,1-5). Entretanto, não se deve desprezar a perícopre anterior, pois esta nos dá o contexto literário em que surgem palavras de ânimo em 43,1-7. Isto é, trata-se dos cegos e surdos (42,18), do povo roubado e despojado (42,22) que a partir de 43,1 recebem uma nova palavra de Javé.

Portanto, assumimos as propostas de Westermann, Croatto e Baltzer para a delimitação da perícopre, tendo como pontos fundamentais a expressão וְעַתָּה “mas agora” no v.1; e a repetição do tema da criação no v.7, anteriormente evidenciado no v.1, caracterizando o encerramento da perícopre, além de que existe uma mudança temática a partir do v.8, cuja ênfase recai em Javé, enquanto nos v.1-7 a ênfase está em Israel.

Deste modo, a partir de 43,8 temos mudança de linguagem. Retornam ao texto os cegos e surdos de 42,18 (v.8). Os temas centrais da perícopre posterior (43,8-13) é Israel como

---

<sup>138</sup> Westermann, 1969, p. 115.

<sup>139</sup> Croatto, 1998, p. 86.

<sup>140</sup> Baltzer, 2001, p. 155.

<sup>141</sup> Blenkinsopp, 2002, p. 220.

a testemunha de Javé (v.10), o único Deus capaz de salvar (v.12) sem que nada interfira em seu agir (v.13).

Nota-se, portanto, que o texto de 43,1-7 está bem delimitado e, literariamente, conectado com as perícopes ao seu redor, embora seja uma única unidade de sentido. Essa perspectiva literária nos auxilia a compreender a relevância dessas palavras à comunidade ouvinte do oráculo.

Esta unidade de sentido, delimitada de 43,1-7, apresenta repetições de vários termos e sinônimos que mantêm coesa a perícopa.

As duas ocorrências da expressão אֶל-תִּירָא “não temas” não indicam dois oráculos diferentes, mas ressaltam a relevância das palavras proferidas. Isso se deve aos conteúdos decorrentes do “não temas”. De 1b-2 trata-se do resgate e o caminho da libertação: “te resgatei”, “atravessarás”, “caminharás”. Os v.5-6 apresentam a reunião dos resgatados: “trarei tua semente”, “te reunirei”, “trazei”. Assim, as duas ocorrências de “não temas” ressaltam o resgate, cada um em um aspecto.

Nesse sentido, o fio condutor da perícopa é o resgate. Para isso temos no v.1b גְּאַלְתִּירָא “te resgatei”; v.3 מוֹשִׁיעֶךָ “teu salvador”, נִתְתִּי “dei”, כִּפְרֶךָ “resgate”; v.4, novamente נִתְתִּי “dei”; v.6 דַּי “dai”, אֶל-תִּכְלְא “não detenhas”. Todo esse resgate está enquadrado dentro da temática da criação, a qual inicia e encerra a perícopa (vv. 1a e 7).

Deve-se notar a repetição do verbo קרא “gritar” e do substantivo שֵׁם “nome” nos vv. 1b e 7. Primeiramente, os termos hebraicos estão relacionados com o resgate (v.1b). Na repetição destes termos no v.7 referem-se à criação.

Observamos, portanto, que há coesão nesta perícopa. Como fio condutor desta perícopa está o resgate; e a criação como moldura. Trata-se, portanto, de uma unidade de sentido delimitada e coesa.

### 2.4.2. Estilo literário

A análise do estilo de um texto busca mostrar a forma de escrever dos profetas cantores, bem como identificar as estrofes e a correlação interna entre as frases de uma estrofe, a fim de observar a estrutura e a dinâmica do texto.

Em geral, Dêutero-Isaías é composto por poesias<sup>142</sup>. A perícope em análise faz parte dessas poesias. A poesia hebraica é tipicamente marcada pela repetição, ou seja, a interrelação entre dois ou mais pensamentos. Não temos na poesia hebraica paralelismo; principalmente na profecia, temos repetições. O paralelismo seria dizer o que já disse, mesmo sendo o contrário. As repetições, por sua vez, consistem em dizer o que se assemelha de um modo inusitadamente novo. A marca da poesia hebraica, portanto, é o inusitado. Repete sempre de modo inovador.<sup>143</sup>

Alter<sup>144</sup> afirma que uma das características da poesia hebraica é a estrutura de intensificações, na qual um tema é ampliado linha por linha. Trata-se de um o processo dinâmico que se move em direção a um clímax, isto é, as repetições<sup>145</sup> de imagens, conceitos, temas se intensificam chegando ao ápice da poesia. Nesse sentido, as repetições se intensificam a fim de inovar. No v. 4a temos um exemplo dessa repetição:

Porque és precioso em meus olhos,  
és honrado  
e eu te amo!

Neste verso não encontramos uma simples repetição de termos semelhantes ou contraditórios. Antes, trata-se de uma repetição inovadora que se intensifica chegando ao seu clímax em “e eu te amo”.

Os v. 5b-6 nos apresenta outro exemplo claro desta repetição:

<sup>142</sup> Dêutero-Isaías é considerado uma das maiores obras poéticas dentro da profecia. Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso. Isaías. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p.189.

<sup>143</sup> SCHWANTES, Milton. *Sentenças e Provérbios: Sugestões para a interpretação da Sabedoria*. São Leopoldo: Oikos, 2009, pp. 177-178.

<sup>144</sup> ALTER, Robert. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books Publisher, 1985, p. 63.

<sup>145</sup> Para Alter são paralelismos; porém, adotamos o conceito de repetições apresentado por Schwantes.

De leste trarei tua semente  
 e de oeste te reunirei  
 Direi ao norte: Daí!  
 e ao sul: Não detenhas!  
 Trazei meus filhos de longe  
 e minhas filhas da extremidade da terra.

Temos aqui uma repetição intensificada da reunião da semente de Israel/Jacó apontada pelos quatro pontos cardeais, chegando ao ápice inovador da reunião das extremidades da terra. Notar essas repetições no texto é fundamental para compreender o conteúdo do mesmo.

#### 2.4.2.1. A Estrutura de Is 43,1-7

Esta poesia tem sido estruturada de diversas formas pelos exegetas. Westermann,<sup>146</sup> com base na estrutura do gênero literário *oráculo de salvação*<sup>147</sup>, arquiteta o texto em duas partes paralelas: 1-4 e 5-6; o v. 7 seria um encerramento para ambas as partes. A primeira parte apresenta a expressão “não temas” (v.1) fundamentada no uso do modo verbal perfeito “eu te remi” (v.1) junto com a forma nominal “Eu sou Javé teu Elohim” (v.3); e a iminente salvação (v.2). A segunda parte possui estrutura similar. Inicia com a expressão “não temas” (v.5) a qual está fundamentada na clausula nominal “eu estou com você” (v.5); e a iminente salvação é transporta para o futuro (v. 5b-6).

Da mesma forma que Westermann, Whibray<sup>148</sup> organiza o texto a fim de enquadrá-lo no gênero literário e não nas próprias frases da poesia. Sua divisão consiste em duas partes: v.1-3a e 5b,3b-7. Na primeira parte, o autor aponta a estrutura do texto hebraico. Entretanto, na segunda parte, ele desloca os versículos, a fim de adequar o texto às características do gênero. Deste modo, a estrutura proposta por ele ficaria da seguinte forma: “Não temas” (v.

<sup>146</sup> Westermann, 1969, p. 115.

<sup>147</sup> Basicamente um oráculo de salvação apresenta três características: 1) o chamado de confiança expresso pela expressão “Não temas”; 2) a base da confiança no modo verbal perfeito ou em uma forma nominal; 3) uma orientação para o futuro (cf. a discussão do gênero na pp.57-65).

<sup>148</sup> Whybray, 1996, pp. 81-82.

5a), declaração de confiança (3b e 4b); ele considera o verso 4a uma motivação que possivelmente foi colocada em ordem errada, e a promessa (5b-7).

Croatto,<sup>149</sup> por sua vez, não busca estruturar o texto a fim de adequá-lo ao gênero literário, antes parte do próprio texto. Nessa perspectiva, o autor apresenta uma estrutura concêntrica, a qual possui um elemento introdutório A (v.1), um conclusivo A' (v.7), e três quadros B (vv.2-3a), X (vv.3b-4) e B' (vv.5-6), tendo o quadro X como centro da unidade literária. A partir desta estrutura é que o autor trabalha os conteúdos do texto.

Assim como Croatto, Baltzer<sup>150</sup> arquiteta a poesia conforme o próprio texto. Divide-o em dois blocos: vv.1-3a e vv.3b-7. O segundo bloco está em paralelo<sup>151</sup> ao primeiro, praticamente palavra por palavra. O autor destaca a diferença nos destinatários, baseado na questão numérica. Isto é, no primeiro bloco o destinatário está no singular Jacó/Israel; já no segundo, passa para o plural, especialmente o v.7. Assim, esta segunda parte, em sua opinião, seria aplicação para uma situação específica: o retorno do exílio.

Blenkinsopp<sup>152</sup>, por sua vez, não divide o texto. Prefere considerar a perícopé como um todo. Além disso, critica os exegetas que buscam dividir o texto conforme o gênero literário. De acordo com ele, dificilmente o profeta estava preocupado em respeitar as regras da forma crítica do gênero, principalmente por se tratar de um discurso longo, proferido, provavelmente, em ambiente cúltico, devido ao “mas agora” no v.1 que liga ao discurso anterior (42,18-25).

A partir de então, considerando a profecia um processo dinâmico, concordamos com Blenkinsopp ao referir-se à improbabilidade do profeta seguir as regras da forma crítica. Dificilmente o profeta<sup>153</sup>, ao proclamar as palavras de esperança, estava pensando em enquadrá-las em alguma forma literária. Antes, preocupava-se em responder ao lamento do povo. Portanto, não seguiremos as estruturas propostas por Westermann e Whibray que a fazem para enquadrar o texto no gênero literário. Nesse sentido, optamos por estruturar o texto a partir dele mesmo, observando a relação interna entre frases e estrofes.

---

<sup>149</sup> Croatto, 1998, p. 86.

<sup>150</sup> Baltzer, 2001, pp. 156-159.

<sup>151</sup> Preferi deixar esse conceito de Baltzer para melhor expressar sua concepção do paralelismo sinonímico do texto.

<sup>152</sup> Blenkinsopp, 2002, p. 221.

<sup>153</sup> Utilizaremos o termo *profeta* no singular entendendo que, provavelmente, a palavra profética veio a um dos profetas-cantores ou profetisas-cantoras que fazem parte do grupo que compôs o Dêutero-Isaías.

Sendo assim, estruturamos o texto da seguinte forma:

**1. Introdução (v. 1a):**

- a. Emissor: Javé, o criador e modelador
- b. Destinatário do oráculo: Jacó/Israel

**2. 1ª Estrofe (v. 1b-2):**

- a. Alocução de segurança e fundamentação (v.1b)
- b. Promessa do caminho da libertação dos resgatados (v.2)

**3. 2ª Estrofe (v. 3-4):**

- a. Auto-predicação de Javé (v.3a)
- b. Pagamento do resgate (v. 3b + 4b)
- c. Motivação do resgate (v.4a)

**4. 3ª Estrofe (v. 5-6):**

- a. Alocução de segurança e fundamentação (v.5a)
- b. Promessa da reunião dos resgatados e seus descendentes (v. 5b-6)

**5. Conclusão (v. 7):**

- a. Finalidade da criação e do resgate

A introdução e a conclusão estão relacionadas. Como já destacado, a conclusão retoma a ação criadora de Javé. O Javé criador e modelador de Israel/Jacó, no v.1b, é o mesmo que cria, modela e faz todo o que é chamado por seu nome (v.7). O chamar pelo nome do v.7, foi apresentado anteriormente pelo v.1b, o qual está diretamente ligado ao resgate “Eis! Te resgatei, gritei por teu nome...”. Assim, na conclusão da perícopes temos a união do

tema do resgate divino com o tema da criação. Ambos os temas são recorrentes em Dêutero-Isaías. Nota-se, portanto, que a introdução e a conclusão se repetem nos termos da poesia hebraica formando a moldura do nosso texto.

A primeira estrofe inicia-se com a expressão “Não temas” (אַל־תִּירָא). Em seguida, temos três frases iniciadas com a interjeição “Eis” (ׁי), sendo uma para fundamentar a alocação de segurança apresentando o tema do resgate “Eis! Te resgatei...”. As outras frases, iniciadas com esta interjeição, referem-se à promessa do caminho da libertação: “Eis! Atravessarás pelas águas...”, “Eis! Caminharás por fogo...”. Ambas as frases se repetem. O v. 2a apresenta o caminho pelas águas. Já o v. 2b, contrapõe o elemento da água, com o fogo. Agora, o caminho é pelo fogo. Porém, em ambos os caminhos não acontecerá dano algum à a Jacó/Israel.

Se na primeira estrofe temos o caminho da libertação dos resgatados, na segunda, temos o pagamento do resgate, especificamente no v. 3b e 4b. A estrofe inicia-se com a interjeição “Eis” (ׁי), a qual introduz a auto-predicação de Javé “Eu sou Javé teu Elohim, Santo e Israel teu salvador”. Diferente da estrofe anterior, esta não apresenta uma sequência de frases iniciadas com o ׁי “eis”. As frases que se seguem começam com o verbo נתן “dar” (v. 3b e 4b) demonstrando o pagamento do resgate: “Dei teu resgate Egito...”, “E dei humanidade em lugar de ti...”. Entre essas duas frases, encontra-se uma frase causativa “porque és precioso, és honrado e eu te amo...”, indicando a motivação do resgate. Esta frase é central, não apenas nessa estrofe, mas em toda perícope. Encontramos dez frases<sup>154</sup>, tanto anterior quanto posterior a esta frase. Ela, portanto, é a motivação de todo o resgate, tema que percorre toda a perícope.

Por fim, a terceira estrofe inicia-se de forma semelhante à primeira, com a expressão “não temas” (אַל־תִּירָא) seguida da interjeição “Eis” (ׁי), a qual chama a atenção dos ouvintes para a fundamentação do “não temas”: “Junto contigo eu estou” (v. 5a). A partir dessa alocação de segurança e sua fundamentação, apresenta-se a promessa da reunião dos resgatados e seus descendentes (v. 5b-6). Esta promessa segue em duplas de frases apresentando os opostos dos pontos cardeais, até chegar ao ápice dos limites mais longínquos:

<sup>154</sup> Observe-se a divisão em frases na proposta de tradução (pp. 43-44).

De leste trarei tua semente  
 E de oeste te reunirei  
 Direi ao norte: Dai!  
 E ao sul: Não detenhas!  
 Trazei meus filhos de longe  
 E minhas filhas da extremidade da terra

Enfim, observamos que o próprio texto nos apresenta sua estrutura, sem preocupar-se com o gênero literário, visto que antes de ser um texto escrito, trata-se de um texto pronunciado. E, como tal, não se limita às normas da crítica da forma da idade moderna.

### 2.4.3. Gênero literário

A análise do gênero literário é imprescindível para o estudo do texto, principalmente quando este é de outro tempo e cultura, visto que ele possibilita a compreensão da função e sentido do texto. Um dos pressupostos importantes desta análise é que um gênero literário está, primeiramente, relacionado a situações culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas.<sup>155</sup> Portanto, a análise do gênero literário é fundamental para compreender o ambiente vivencial do texto, bem como seus conteúdos.

O oráculo de salvação dêutero-isaiânico enquadra-se na *profecia de salvação*, a qual tem seu fortalecimento com a catástrofe de 587 a.C., tendo em vista que os profetas pré-exílicos têm como marca principal de sua proclamação as palavras de julgamento. De um modo geral, essa profecia de salvação foi transmitida anonimamente durante o período exílico e pós-exílico, visto que está espalhada por meio de vários livros proféticos.<sup>156</sup>

Em se tratando de uma profecia de salvação, sua mensagem pode se referir a *salvação* como um ato de libertação ou como um estado de bem-estar. Quando o povo está vivenciando uma situação de miséria, apresenta a salvação como uma situação futura de bem-estar sem seguir uma ordem fixa dos eventos. Esta salvação é apresentada em duas formas: 1)

<sup>155</sup> Simian-Yofre, 2000, pp. 100-104.

<sup>156</sup> WESTERMANN, Claus. *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991, p. 209.

a proclamação da salvação anuncia um tempo de bênção e prosperidade, a qual é muito comum nos primórdios da história de Israel; 2) Após 587 a.C. encontramos a proclamação da restauração de um estado de bem-estar. Já a salvação como um ato de libertação possui uma estrutura fixa: angústia; lamento; choro é ouvido por Deus; e a libertação. Dêutero-Isaías apresenta ambos os aspectos. Isto é, a salvação de Javé é compreendida em termos de um ato de libertação; por exemplo, Ciro é enviado como ungido de Javé para libertar o povo do cativeiro (cf. Is 45,1-13), mas também, em alguns casos, como salvação futura de bem-estar (cf. Is 54,1-10).<sup>157</sup> Entrementes, a salvação como ato de libertação é predominante em Dêutero-Isaías, a qual implica em processo político: libertação do império babilônio!

A partir deste aspecto da profecia de salvação, é preciso diferenciar o oráculo de salvação e a proclamação de salvação. O oráculo de salvação assegura a salvação ao suplicante através do uso de verbos no perfeito, considerando assim o evento anunciado no oráculo como um evento já iniciado. Em contrapartida, a proclamação de salvação produz uma expectativa de salvação sem considerar o evento anunciado como já iniciado.<sup>158</sup>

#### 2.4.3.1. Características literárias do Oráculo de Salvação

A expressão אַל־תִּירָא “não temas” é a característica fundamental do oráculo de salvação, a partir da qual se constrói o fundamento da promessa divina da graça dada em resposta ao lamento individual.<sup>159</sup> Entretanto, não devemos focar apenas essa expressão devido ao seu amplo uso no Antigo Testamento.

Esta expressão é utilizada em diversos contextos literários e sociológicos. Em situações cotidianas com finalidade de proporcionar encorajamento a alguém em casos de dificuldade, aliviar o medo diante da morte, fortalecer sua determinação (cf. Gn 35,17; Rt 3,11). Em contextos de guerra, a expressão é muito utilizada, especialmente na guerra santa. Em geral, a expressão é dita antes da batalha a fim de encorajar os soldados a serem

<sup>157</sup> Westermann, 1991, pp. 16-17.

<sup>158</sup> Westermann, 1969, p.12.

<sup>159</sup> Ibid., p. 13.

destemidos e corajosos diante do inimigo. E, o que fundamenta a exortação é a garantia de que Javé estará com eles na batalha (cf. Ex 14,13-14; Js 8,1). Nas teofanias, a expressão é dita quando Deus se revela diretamente ou através de um mensageiro para acalmar o ouvinte da revelação (cf. Gn 15,1; Jz 6, 22-23). Encontra-se a expressão nos oráculos de salvação, especialmente de Dêutero-Isaías<sup>160</sup>. Sendo assim, precisamos levar em consideração outros elementos do texto que nos permitem identificar seu gênero literário.

Diversos exegetas estudaram e propuseram as características deste gênero literário. Begrich<sup>161</sup>, pioneiro nos estudos do oráculo de salvação, em 1934 identificou inúmeros textos<sup>162</sup> em Dêutero-Isaías e Jeremias semelhantes ao oráculo sacerdotal de salvação, devido a sua estrutura, a qual apresenta as seguintes características: 1) fórmula introdutória e a expressão “Não temas”; 2) endereçamento direto; 3) fundamento da ajuda apresentado em uma sentença nominal; 4) expressão de audição no pretérito perfeito; 5) anúncio do futuro em imperfeito. Anos mais tarde, em 1938, modificou seu ponto de vista sobre a estrutura do gênero. Para ele, agora, um oráculo de salvação contém as seguintes marcas: 1) anúncio da intervenção de Javé; 2) consequência da intervenção de Javé; 3) propósito da intervenção de Javé. Contudo, esta nova proposta exclui a expressão “não temas” (אַל-תִּירָא), abrangendo outros textos bíblicos.

Westermann<sup>163</sup>, por sua vez, reformulou esta estrutura a fim de delimitar os textos pertencentes a este gênero. Sua hipótese possui cinco características fundamentais: 1) endereçamento; 2) confiança da salvação expressa na expressão “não temas”; 3) comprovação nominal e/ou verbal; 4) resultado para o suplicante e para os seus inimigos; 5) objetivo. A partir desta estrutura, Westermann identifica cinco perícopes em Dêutero-Isaías que contém esta forma literária: Is 41,8-13; 14-16; 43,1-4; 5-7<sup>164</sup>; 44,1-5; e aponta a possibilidade deste gênero combina-se com outras formas literárias, como é o caso do texto de Is 54, 4-6, o qual

<sup>160</sup> FUHS, H. F. אִי. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.) *Theological Dictionary of the Old Testament*, v. VI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, pp. 304-306.

<sup>161</sup> BEGRICH, J ‘apud’ LEE, Stephen. *Creation and Redemption in Isaiah 40-55*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1995, p. 95.

<sup>162</sup> Is 41,8-13; 14-16; 43,1-3<sup>a</sup> e 5; 44,2-5; 48,17-19; 49,7 e 14-15; 51,7-8; 54,4-8; e Jr 30,10-11; 46,27-28.

<sup>163</sup> Estrutura proposta por Claus Westermann no artigo “Das Heilswort bei Deuterjesajas”, publicado em 1964, antes de seu comentário de Isaías 40-66. Cf. Westermann, ‘apud’ Lee, 1995, p. 96.

<sup>164</sup> Embora Westermann apresente duas perícopes distintas, ao analisar o texto de 43,1-7, o considera uma única perícope que possui duas partes, ou estrofes, paralelas.

possuiu uma fusão entre hino de louvor, promessa de salvação (não temas) e proclamação de salvação.<sup>165</sup>

De acordo com Harner,<sup>166</sup> um oráculo de salvação precisa apresentar quatro características: 1) endereçamento direto ao destinatário; 2) expressão de tranquilidade “não temas”; 3) autopredicação da divindade; 4) mensagem de salvação. Sua posição se assemelha com a de Westermann, diferenciando apenas quanto ao aspecto final, isto é, para Westermann, tem o resultado para o suplicante e seu inimigo junto com o objetivo do oráculo, enquanto Harner engloba esses aspectos na mensagem de salvação, deixando um pouco mais abrangente.

Conrad<sup>167</sup> não defende o gênero literário *oráculo de salvação*. Antes, afirma que a expressão אַל-תִּירָא “não temas” em Dêutero-Isaías deve ser entendida como marca de dois gêneros literários distintos, a saber o *oráculo de guerra* (Is 41,8-13; 14-16) e o *oráculo patriarcal* (Is 43,1-4; 5-7; 44,1-5). A diferença básica entre um oráculo e outro está na promessa. A promessa do oráculo de guerra está diretamente ligada ao servo de Javé que desempenha o papel na iminente guerra. A ação é do ouvinte, ou para o ouvinte. A promessa do oráculo patriarcal, por sua vez, é a promessa da atividade futura que será realizada por Javé que se identifica com os receptores do oráculo.

Essa posição de Conrad divide os textos conforme o assunto da mensagem/promessa divina. Contudo, os oráculos classificados por ele como oráculo de guerra também implica numa ação futura. E, a promessa do oráculo patriarcal, especificamente a de Is 44,1-5, também se dirige a Israel como servo de Javé. Aí, portanto, é necessário compreender que o servo de Javé não consiste em uma figura militar, antes prefigura um povo pobre e sofredor, o qual é chamado para trazer a justiça e a libertação.<sup>168</sup>

Diante destas considerações, assumimos a hipótese de Westermann, devido a sua especificidade em relação ao oráculo de salvação. A perícopes apresenta as cinco marcas deste gênero literário:

<sup>165</sup> Cf. Westerman, 1969, p. 270.

<sup>166</sup> HARNER, Philip B. The Salvation Oracle in Second Isaiah. In: *Journal of Biblical Literature*, v. 8, n. 4, dec/1969, p.419.

<sup>167</sup> Cf. CONRAD, Edgar W. The “Fear Not” Oracles in Second Isaiah. In: *Vetus Testamentum*, v.34, n.2, Abr/1984, pp. 129-152.

<sup>168</sup> A respeito do Servo de Javé, cf. MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre – tu és meu servo!* Petrópolis: Vozes, 3ª ed., 1994.

- 1) Endereçamento: Jacó/Israel - “que te criou Jacó e que te modelou Israel” (v.1a);
- 2) Confiança da salvação: “Não temas” (v. 1b, v. 5a);
- 3) Comprovação:
  - a. Nominal: “Eu (sou) Javé teu Elohim, Santo de Israel teu salvador” (v. 3ª);  
“junto contigo eu (estou)” (v. 5a)
  - b. Verbal: “te resgatei” (v. 1b), “berrei por teu nome para mim tu (és)” (v. 1b);
- 4) Resultado: “Atravessarás pelas águas [...] caminharás por fogo [...]” (v. 2); “Dei teu resgate Egito [...] e deu humanidade em lugar de ti [...]” (v. 3b-4); “De leste trarei tua semente [...] Trazei meus filhos de longe [...]” (v. 5b-6);
- 5) Objetivo: “para a minha glória o criei, o modelei, também o fiz” (v. 7)

Embora algumas marcas se repitam no decorrer do texto, trata-se de um único oráculo de salvação, visto que há coesão interna em nossa perícopes.

#### 2.4.3.2. Origens do Oráculo de Salvação

De um modo geral, o oráculo de salvação dirige-se a um Israel personificado, busca silenciar o temor e promete libertação em termos gerais de conforto, bem-estar, prosperidade e vitória. Além disso, pressupõe uma lamentação individual que precipita uma promessa de segurança e libertação para o suplicante<sup>169</sup>. No caso de Dêutero-Isaías, o lamento individual reflete o lamento do povo.

---

<sup>169</sup> Gottwald, 1988. p.459.

Na perícopie anterior (Is 42,18-25) encontramos o lamento do povo, o qual está inserido em um conjunto maior que inclui a queixa de Javé (vv. 18-20) e as perguntas retóricas (vv. 23-25) utilizadas para enfatizar que o ator histórico é Javé. Entre esse conjunto encontramos a queixa, trabalhada pelos profetas-cantores como constatação da realidade vivenciada pelos exilados, conforme v. 22<sup>170</sup>:

Não obstante, é um povo roubado e saqueado;  
 todos estão enlaçados em cavernas e escondidos em cárceres;  
 são postos como presa, e ninguém há que os livre;  
 por despojo, e ninguém diz: Restitui.

Este lamento, portanto, é o ponto de partida para o oráculo de salvação. Principalmente porque, provavelmente, os profetas-cantores utilizaram o oráculo sacerdotal de salvação para formular o oráculo de salvação. De acordo com Westermann,<sup>171</sup> o oráculo de salvação em Dêutero-Isaías tem como base o oráculo sacerdotal em resposta a um lamento individual, conforme o texto de 1Sm 1,9-18. A esse oráculo foi acrescida a expressão “não temas” אַל־תִּירָא e a promessa de salvação na forma verbal perfeito. Além disso, transformou-se de oráculo individual em oráculo coletivo.

Kirst<sup>172</sup> assume ideia similar à de Westermann em relação à origem do oráculo de salvação. Porém, enfatiza que a expressão אַל־תִּירָא “não temas” tem sua origem na guerra santa. Sendo assim, os profetas teriam incluído o incentivo de guerra no oráculo sacerdotal.

Por outro lado, há uma hipótese acerca da origem do oráculo de salvação dêutero-isaiânico que indica a possível relação com os oráculos reais, comuns em Israel (cf. 2 Rs 19,5-7), Assíria e Babilônia. Desta forma, os profetas e profetisas-cantores/as de Dêutero-Isaías teriam transformado a mensagem designada ao rei para o povo de Israel.<sup>173</sup> Embora Conrad<sup>174</sup> admita esta perspectiva da comunidade dêutero-isaiânica como uma figura real que recebe o oráculo de salvação. Essa hipótese tem sido pouco aceita.

<sup>170</sup> Croatto, 1998, pp. 84-85.

<sup>171</sup> Westermann, 1969, p. 11.

<sup>172</sup> KIRST, Nelson. Nas pegadas de um gênero: “Não Temas!” na tradição da guerra santa. In: *Estudos Teológicos*, v. 10, n.2, 1970, pp. 45-56.

<sup>173</sup> Albertz, 2003, p. 171.

<sup>174</sup> Cf. CONRAD, Edgar W. *Fear not warrior: A Study of 'al tîra' Pericopes in the Hebrew Scriptures*. Chico: Scholars Press, 1985, pp. 79-107.

Além do mais, não se pode descartar a possibilidade de um diálogo dos profetas e profetisas-cantores/as com a cultura babilônica, e neste caso, com os oráculos de salvação proferidos ao rei no Festival de Akitu, principalmente porque se trata de um texto<sup>175</sup>. Como todo texto, o oráculo de salvação é um elemento da cultura e, como tal não é uma estrutura fechada, mas um conjunto de subtextos que estão em constante diálogo com outros textos, principalmente quando há o domínio de outra cultura. Para Machado,<sup>176</sup> quando uma cultura está sob a influência cultural intensiva de outra, ela absorve o que lhe é similar, ou seja, aquilo que do seu ponto de vista reconhece como fato da cultura.

O Festival de Akitu era uma festa religiosa babilônica comemorada nos primeiros onze dias do mês de Nisan. Em cada dia era realizado um rito<sup>177</sup>. Para nossa pesquisa interessa o ritual realizado no quinto dia do festival. Nesse dia, era realizada a purificação do templo. Uma ovelha era morta e seu corpo era carregado ao redor do templo, purificando assim o templo do mal. Após algumas horas, o rei entrava no templo com a estátua de Marduk, onde o sacerdote tirava a insígnia real e o rei se prostrava diante da imagem de Marduk fazendo uma confissão de sua negligência de certos deveres sagrados. Após esta confissão, o sacerdote recita o oráculo ao rei como mensageiro de Bel. Ditas as palavras, o rei volta a sua posição normal e recebe sua insígnia de volta.<sup>178</sup> O oráculo sacerdotal pronunciado ao rei traz as seguintes palavras:

Não temas... que Bel...  
 Bel ouvirá sua oração...  
 Ele exaltará seu reino,  
 Ele fará seu domínio forte...  
 Bel te abençoará para sempre,  
 Ele destruirá seus inimigos,  
 Ele derrubará seus oponentes<sup>179</sup>.

---

<sup>175</sup> Entende-se *texto* como um dispositivo complexo que guarda vários códigos, capaz de transformar as mensagens recebidas para gerar novos sentidos. Portanto, não se restringe apenas a textos escritos. (Cf. LOTMAN, Yuri. La Semiótica de La cultura y el Concepto de Texto. In: *Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, n. 9, 1993, pp. 15-20).

<sup>176</sup> MACHADO, Irene. *Escola de Semiótica: A experiência de Tártu-Moscou para o Estudo da Cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003, p. 103.

<sup>177</sup> Veja o ritual completo em PRITCHARD, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 2ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1955, pp. 331-334.

<sup>178</sup> RINGGREN, Helmer. *Religions of the ancient near east*. London: The Camelot Press, 1973, pp. 83-84.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 84. Tradução nossa.

Nesse sentido, é provável que os oráculos de salvação possuam elementos da cultura israelita, bem como similaridades com a cultura babilônica. Porém, não se trata de um gênero literário repetido; antes é um novo gênero produzido para responder os lamentos do povo.

Concluimos, portanto, que o oráculo de salvação tem sua origem no oráculo sacerdotal, ao qual é acrescido o incentivo de guerra אֱלֹהֵי-יָרָא “não temas”, em que os profetas-cantores assumem que sua esperança está no auxílio divino para libertar o povo do cativo. Levando em consideração que oráculo de salvação dêutero-isaiânico é similar ao oráculo proferido no Festival de Akitu, bem como similar aos oráculos pronunciados na Assíria<sup>180</sup>, e que ambos eram proferidos por sacerdotes, entendemos que a origem do gênero literário está no oráculo sacerdotal que visa dar tranquilidade ao ouvinte.

#### 2.4.3.3 Lugar de vida

Todo texto está relacionado de algum modo com circunstâncias culturais, sociais, políticas, econômicas e religiosas. Desse modo, todo texto tem um lugar de vida. O *sitz im leben* (lugar de vida) está diretamente relacionado com o gênero literário.

O *oráculo de salvação* tem sua origem no culto, especificamente o oráculo sacerdotal de salvação em resposta a um lamento individual, como é visto em 1Sm 1, evidenciado por Begrich<sup>181</sup>. No entanto, este oráculo sacerdotal de salvação não é exclusivo do povo israelita. Antes, encontramos várias fontes extrabíblicas que contém esse mesmo gênero, apontando também seu *Sitz im Leben* no culto.<sup>182</sup> Por exemplo, o Festival de Akitu.

Embora o oráculo sacerdotal tenha sofrido modificações, Westermann<sup>183</sup> não descarta a possibilidade de o oráculo de salvação ter sido dito no culto, principalmente porque esse gênero consiste em uma combinação entre a proclamação profética e a declaração cúltica

<sup>180</sup> Cf. Harner, 1969, p.419-421.

<sup>181</sup> Begrich ‘apud’ Westermann, 1969, p. 11.

<sup>182</sup> Cf. Pritchard, 1955, pp. 449-452.

<sup>183</sup> Westermann, 1969, p. 11.

de salvação<sup>184</sup>. Por semelhante modo, Kirst<sup>185</sup>, apesar do uso de incentivo de guerra “não temas”, também assume o lugar de vida do oráculo de salvação dêutero-isaiânico no culto.

Fuhs<sup>186</sup>, por sua vez, afirma que possivelmente a fórmula אַל-תִּירָא “não temas” gradualmente encontrou seu caminho em exortações para o soldado ser destemido no contexto da guerra santa, o que diverge da posição de Kirst, para quem origem está na guerra santa. Porém, ambos defendem o *Sitz im Leben* no culto.

Em todas essas perspectivas, embora divergentes em alguns pontos, convergem em um ponto central do gênero: são palavras proferidas no culto. Não se trata de um culto nos moldes formais do templo em Jerusalém, nem em uma instituição organizada como seria o caso se houvessem sinagogas, mas nas reuniões comunitárias dos exilados, uma vez que os mesmos dispunham de liberdade para isso.

Esses oráculos eram pronunciados pelos profetas-cantores, os quais englobam tanto homens quanto mulheres. Há referências em textos do Antigo Oriente Próximo a profetisas que eram porta-vozes dos oráculos de salvação<sup>187</sup>. Além disso, as referências à formação de Israel desde o ventre (Is 44,2.24; 46,3; 49,1; 49,5), a comparação de Javé como uma mãe que amamenta seu filho recém-nascido (Is 49,14-15), e a própria *hapax legomena* (e minhas filhas) de nossa perícopes, demonstram uma tonalidade feminina nos escritos dêutero-isaiânicos.

Enfim, o lugar de vida de nosso texto é as reuniões comunitárias dos exilados, nas quais os oráculos de salvação eram pronunciados por profetas e profetisas a fim de responder aos lamentos do povo cativo.

## 2.5. Análise de conteúdos

O oráculo de salvação, além de um belo gênero literário, tem função primordial de levar palavras de ânimo à comunidade exilada a fim de renovar a fé, revigorar a esperança de

<sup>184</sup> Ibid., p. 69.

<sup>185</sup> Kirst, 1970, pp. 47-48.

<sup>186</sup> Fuhs, 1990, pp. 305-306.

<sup>187</sup> Albertz, 2003, p. 171.

um povo que vive em sofrimento. Palavras que exprimem beleza devido ao riquíssimo conteúdo teológico que possuem.

A perícopre de Is 43,1-7 é o coração da profecia dêutero-isaiânica<sup>188</sup>. Ela contém diversos temas fundamentais à proclamação dos profetas-cantores. Desse modo, segue a análise do conteúdo do nosso texto.

### 2.5.1. Introdução (v. 1a)

וְעַתָּה כֹּה־אָמַר יְהוָה בְּרֵאשִׁית יַעֲקֹב וַיְצַרְךָ יִשְׂרָאֵל<sup>1</sup>

<sup>1</sup>*Mas, agora, assim diz Javé, que te criou Jacó e que te modelou, Israel:*

A perícopre inicia-se com a expressão וְעַתָּה “mas agora” evidenciando a relação com a perícopre anterior (Is 42,18-25), bem como o início de uma nova unidade de sentido. A expressão כֹּה־אָמַר יְהוָה “assim diz Javé”, denominada fórmula de mensageiro, é marca característica de um dito profético, indicando que a palavra da divindade dada ao profeta é a verdadeira palavra de Deus.<sup>189</sup> Nesse sentido, essa expressão garante a autorização das palavras proferidas pelo profeta como palavra de Deus. Assim, o profeta se entende como mensageiro de Javé e, portanto, responsável por proferir suas palavras<sup>190</sup>.

A perícopre, então, possui toda a garantia profética de palavra de Deus. Quem fala através do profeta é Javé. Quando o verbo אָמַר “dizer” tem como sujeito Deus, implica que a fala divina pode ser ouvida e compreendida na natureza e na história, abrangendo também a

<sup>188</sup> Westermann, 1969, p.115.

<sup>189</sup> WESTERMANN, Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech*. Louisville: Westminster/John Knox Press; Cambridge: The Lutterworth Press, 1991, p. 149.

<sup>190</sup> Ibid., p. 93.

experiência e o entendimento humano.<sup>191</sup> Isto é, quando Deus fala, o ser humano pode ouvi-lo e compreendê-lo dentro de sua realidade. Desta forma, as palavras de ânimo proferidas pelo profeta, anteriormente ditas por Javé, são compreensíveis à comunidade dentro de sua realidade de vida.

O verbo hebraico ברא “criar” possui paralelos em outras línguas do Antigo Oriente Próximo, incluindo o acádio. No acádio o verbo utilizado para “criar” é *banû*, o qual pode ser utilizado para outros contextos que não sejam referentes à criação do mundo. No entanto, é frequente seu uso em textos cosmogônicos, como o poema *Enuma Elish*, especialmente para referir-se à ação de Marduk como o criador do cosmos e também do ser humano. Há outros verbos que remetem à criação, tais como *basamu* “formar” e *epesu* “fazer”, ambos são utilizados no *Enuma Elish*.<sup>192</sup>

Dêutero-Isaías faz uso dos paralelos hebraicos (ברא “criar”, עשה “fazer”, יצר “modelar”) desses verbos acádios em todo o bloco (caps. 40-55) e, somente em nossa perícopes encontramos os três verbos de criação atribuídos a Javé como criador do ser humano. Nesse sentido, além dos outros significados do verbo hebraico [“cortar” (Js 17,15-18) e “despedaçar” (Ez 23,47)], a ação de “criar” só pode ser exercida por Javé. Jamais um deus estrangeiro pode “criar” (ברא), nem mesmo o ser humano.<sup>193</sup> Nesse sentido, ao afirmar que Javé é o criador de Jacó/Israel, o texto contrapõe-se diretamente à concepção babilônica, expressa no poema *Enuma Elish*,<sup>194</sup> de que Marduk é o criador do ser humano.

Ademais, *criar* significa fazer algo radicalmente novo. Sendo assim, o verbo ברא “criar” em Dêutero-Isaías evoca os eventos históricos como seu objeto, pois, fundamenta-se na visão de que a atividade de Javé na história revela a qualidade de trabalho incomparável do Deus Criador. E, conectado com essa perspectiva está a teologia da eleição.<sup>195</sup> Nesse sentido,

<sup>191</sup> WAGNER, Siegfried. אָמַר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, p. 335.

<sup>192</sup> RINGGREN, Helmer. בָּרָא. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975, p. 244.

<sup>193</sup> SCHMIDT, Werner H. בָּרָא. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (EE.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I. Madrid: Ediciones Cristiandade, 1985, p. 489.

<sup>194</sup> Cf. *Enuma Elish*, tábuas VI. In: Pritchard, 1955, pp. 68-70.

<sup>195</sup> Ringgren, op. cit., p. 247.

Javé faz nascer para si um povo eleito, instaurando um novo tipo de relação entre Ele e o ser humano.<sup>196</sup> Cria e elege um povo para a sua glória (v. 7).

O significado básico verbo יָצַר “modelar” está relacionado com a fabricação da cerâmica. Javé é identificado com o oleiro e a humanidade com o barro. Assim, Javé modela a humanidade a partir do barro.<sup>197</sup>

A partir desta imagem plástica do oleiro que modela a argila segundo seu projeto, com a utilização do verbo יָצַר expressa contraste com a situação atual do povo oprimido, desfeito e aniquilado.<sup>198</sup> Ou seja, ao povo cativo que foi modelado por Javé, mesmo em situação de opressão, é possível ter esperança.

Além disso, da mesma forma que בָּרָא está relacionado com os eventos históricos e com a eleição, assim também é o יָצַר. Nesse sentido, apresentar Javé como criador de Israel é estabelecer a sua vontade salvífica, expressa, principalmente, no gênero literário *oráculo de salvação*,<sup>199</sup> como é o caso da perícopes em análise. Por isso, logo na primeira estrofe da poesia temos a declaração de Javé para Jaco/Israel “berrei por teu nome para mim tu és”, indicando assim a pertença a Javé.

Nota-se que os verbos בָּרָא “criar” e יָצַר “modelar” são utilizados nos relatos da criação de Gn 1,1–2,4a e 2,4b-3,24. No primeiro relato, o texto mostra Elohim como criador (בָּרָא) do homem e mulher conforme sua imagem e semelhança. No segundo relato, Javé Elohim modela o homem, bem como todos os animais (Gn 2,7). Portanto, Is 43,1-7 e Gn 1,1–2,4a e 2,4b-3,24 estão interligados.

Os verbos utilizados para designar a criação<sup>200</sup> do povo estão diretamente ligados à ação de Javé na história. A criação é considerada por Dêutero-Isaías o primeiro dos milagres históricos de Javé e um testemunho especial da sua vontade de salvação.<sup>201</sup> Então, para os profetas-cantores, a criação é o primeiro ato salvífico de Javé. Por isso, a existência de textos

<sup>196</sup> WIÉNER, Claude. *O Dêutero-Isaías: O profeta do novo êxodo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984, p. 46.

<sup>197</sup> OTZEN, B. יָצַר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, p.259.

<sup>198</sup> Croatto, 1998, p.86.

<sup>199</sup> Ibid., p. 262.

<sup>200</sup> Pode-se incluir o verbo עָשָׂה “fazer”, analisado na conclusão da perícopes (cf. pp. 87-88).

<sup>201</sup> Rad, 2006, p. 662.

dêutero-isaiânicos onde ocorrem afirmações sobre Javé como criador e redentor de Israel (cf. 43,1; 44,21-22,54,5).

No entanto, a criação como ato salvífico de Javé não deve ser compreendida na concepção moderna da ‘história da salvação’, mas na polêmica contra o sentido ‘escravizador’ da criação do mundo e dos seres humanos por Marduk e demais deuses, conforme apontado no *Enuma Elish* (cf. Tábua VI)<sup>202</sup>. Principalmente porque um texto nasce dentro de um ambiente sociopolítico e cultural específico.

Ademais, o uso dos verbos אֵל “criar”, יָצַר “formar” e עָשָׂה “fazer”<sup>203</sup> indica um autêntico processo de criação que não se restringe apenas em um único ato, nem tampouco apresentado como um acontecimento primordial. Antes, está diretamente ligado ao nascimento de uma pessoa, mas sem separar da ideia da criação de algo radicalmente novo.<sup>204</sup>

Portanto, o Deus que fala ao povo exilado, personificado em Jacó e Israel, é Javé criador e modelador (v.1a) e também aquele que fez todos os que são gritados por seu nome (v.7). Assim, o Deus que fala de forma compreensiva à realidade do povo é o Deus que os criou, e, portanto, esta referência à criação está na introdução (v.1a) e conclusão (v.7) do oráculo.

Iniciar a perícopé fazendo a referência a Javé como aquele “que te criou Jacó e que te modelou Israel” tem por objetivo destacar a possível continuação da história desse povo mesmo após o exílio. Por isso, há esperança para crer nas promessas do oráculo de salvação.

Após essa fórmula introdutória fundamentada na ação criadora de Javé, seguem as três estrofes de nossa poesia (vv. 1b-2; 3-4; 5-6).

<sup>202</sup> Zabatiero, 2007, p. 7.

<sup>203</sup> Faz-se necessário compreender que tanto a introdução (v. 1a) quanto a conclusão (v. 7) não são independentes, antes se complementam. Trata-se de repetição intensificada. Por isso, fazemos referência ao verbo עָשָׂה “fazer” do v. 7.

<sup>204</sup> HAAG, Ernest. Deus Criador e Deus Salvador na profecia de Dêutero-Isaías. In: GERSTENBERGER, Erhard (Org). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1981, pp. 268-269.

2.5.2. Primeira Estrofe (v. 1b-2)

אֶל-תִּירָא  
 כִּי גִאֲלִיתִךָ קְרָאתִי בְשִׁמְךָ לִי-אַתָּה:  
 כִּי-תַעֲבֹר בַּמַּיִם אֶתְּךָ-אֲנִי  
 וּבִנְהָרוֹת לֹא יִשְׁטַפּוּךָ  
 כִּי-תֵלֵךְ בְּמוֹ-אֵשׁ לֹא תִכְוֶה  
 וְלֹהֲבָה לֹא תִבְעַר-בְּךָ:

*Não temas!*

*Eis! Resgatei-te, gritei por teu nome: para mim tu (és)*

<sup>2</sup>*Eis! Atravessarás pelas águas, junto contigo eu (estarei)*

*E pelos rios, não serás levado*

*Eis! Caminharás por fogo, não serás crestado*

*E chama não chamuscará em ti*

A primeira estrofe inicia-se com a confiança da salvação expressa na fórmula “não temas” אֶל-תִּירָא. Trata-se de uma palavra de consolo convertida em uma fórmula fixa e de uso geral. Esta fórmula, tanto em âmbito secular quanto teológico, tem por objetivo infundir ânimo em uma situação de necessidade, podendo ser traduzida por “consolai”,<sup>205</sup> o que nos permite relacioná-la com o prólogo dêutero-isaiânico (Is 40,1-11) que tem por função apresentar os principais temas desenvolvidos em toda a unidade literária, sendo um deles o consolo, “consolai, consolai o meu povo” (נְחַמוּ נְחַמוּ עַמִּי). Sendo assim, o oráculo de salvação busca promover ânimo aos exilados que vivem em situação de pobreza, servidão e desesperança.

Posteriormente a essa fórmula que convida à tranquilidade, temos a comprovação da salvação fundamentada nas afirmações verbais גִּאֲלִיתִךָ “te resgatei”, קְרָאתִי בְשִׁמְךָ “berrei por teu nome para mim tu (és)” (v.1b).

Iniciando a comprovação da salvação está a interjeição כִּי “eis”. Essa interjeição nos ditos proféticos é de suma importância. De acordo com Wolff,<sup>206</sup> a interjeição indica o início de um oráculo de Javé, mas também pode chamar atenção para o que será dito. Em alguns

<sup>205</sup> STAHLI, H. P. ירא. In: JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus (EE.). *Diccionario Teológico Manual Del Antiguo Testamento*. vol II. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978, pp. 1059-1060.

<sup>206</sup> WOLFF, Walter Hans. *Joel and Amos*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, pp. 231-233.

casos, o **בִּי** se refere à cena da entrega oral. Isto é, o mensageiro que ia de porta em porta proclamando o dito. Em nossa perícopes a interjeição, provavelmente, tenha sido um grito profético, principalmente porque se trata de uma fala de Javé “e agora assim diz Javé”. Por isso, encontramos inúmeros **בִּי** em nossa perícopes, justamente para enfatizar a comprovação da salvação (v. 1b, 3a, 5a) ou o resultado da salvação (v. 2).

A primeira fundamentação da comprovação da salvação é **נִאֲלָתִיךָ** “te resgatei”. O verbo **נִאֲלָ** “resgatar, redimir”, é praticamente, exclusivo do hebraico. Há apenas um cognato encontrado em um nome próprio amorita *Ga'ilalum*<sup>207</sup>. Fato que nos instiga a pesquisar sobre este verbo fundamental em nossa perícopes, assim como em todo bloco dêutero-isaiânico, visto que o verbo, dentre as 25 ocorrências no livro de Isaías, 17 se encontram em Dêutero-Isaías. Fato que enfatiza a grande temática do bloco: o Novo Êxodo! O tempo de libertação chegou para os profetas-cantores; por isso Javé aparece como o “resgatador” (**נִאֲלָ**)<sup>208</sup> do povo sofredor, escravos e desamparados.

Etimologicamente, supõe-se que esta raiz verbal significasse “proteger”, e somente depois adquiriu o significado de “redimir”, “readquirir”, “resgatar”. Este verbo pode ser utilizado tanto no âmbito da vida social quanto no âmbito teológico considerando os atos redentores de Deus.<sup>209</sup> No entanto, é necessário ressaltar que não há termos paralelos na linguagem moderna para ele, uma vez que pertence às estruturas sociais do Antigo Israel. Assim, o verbo **נִאֲלָ** está relacionado com o resgate de uma propriedade, pessoa ou honra. Também pode ser empregado o verbo “redimir” com o sentido de *voltar a comprar o que antes se vendeu* ou *empenhou* e não o sentido teológico ou moral adquirido posteriormente<sup>210</sup>.

Em nossa perícopes, Javé afirma a Jacó/Israel “te resgatei”. Logo, Ele se apresenta como o resgatador (**נִאֲלָ**) do povo cativo, pois cabe a Ele resgatar (v.1b), dar Egito, Cux e Sebá em resgate dos exilados (v.3b), dar povos em lugar da vida de seu povo (v.4b). Portanto, para compreender essa figura de Javé como resgatador de Jacó/Israel faz-se necessário observar a figura do resgatador no ambiente clânico.

<sup>207</sup> RINGGREN, Helmer. **נִאֲלָ**. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II, 1990, p.350.

<sup>208</sup> Os profetas-cantores e as profetisas-cantoras de Dêutero-Isaías são os primeiros a aplicar o título “resgatador” (**נִאֲלָ**) a Javé. Cf. STAMM, J. J. “נִאֲלָ”. In: JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus (EE.). *Diccionario Teológico Manual Del Antiguo Testamento*. vol I. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1978, p. 551.

<sup>209</sup> Ringgren, op. cit., p.351.

<sup>210</sup> WINTERS, Alicia. O Goel no Antigo Israel. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 18. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994, p. 21.

A ajuda do גֹּאֵל não se refere a toda ajuda dada a qualquer vítima de circunstâncias adversas; antes, representa uma ajuda solidária a uma pessoa dentro do clã. Esta ajuda possui condições específicas a favor de alguém que tinha direitos sociais que mereciam a intervenção do גֹּאֵל.<sup>211</sup> Nesse sentido, o גֹּאֵל é um defensor dos interesses do grupo familiar, uma vez que os membros da família são responsáveis em ajudar e proteger uns aos outros. Por exemplo, se um israelita precisou se vender como escravo para pagar uma dívida, deverá ser resgatado por um de seus parentes próximos (Lv 25,47-49), ou se um israelita precisar vender uma propriedade, seu גֹּאֵל tem direito preferencial (Lv 25,25)<sup>212</sup>.

O objetivo da lei do resgate, portanto, era defender e fortalecer o clã como base da organização social contra as ambições dos poderosos, impedindo a perda de terra para alguns e o acúmulo dela para outros. Além do mais, esta lei buscava demonstrar que os indivíduos pertencentes a um clã são responsáveis uns pelos outros, estimulando a demonstrar a corresponsabilidade de todos pelo bem-estar de todos no interior de um mesmo clã ou de uma mesma comunidade.<sup>213</sup>

Entrementes, a lei do resgate não era restrita ao clã. Ela era utilizada na proteção do pobre, especialmente da viúva e do órfão e, em alguns casos, do estrangeiro. O texto de Dt 15,7-11 enfatiza o cuidado com os pobres, pois, provavelmente, com o sistema monárquico a lei deixara de ser praticada<sup>214</sup>. Assim, quando o clã, ou a sociedade, não cumpre seu papel de go'el, de protetor do pobre, Javé toma sobre si esse papel, muitas vezes com consequências sérias para os reis e/ou lideranças.

Nessa perspectiva, Javé age em favor do seu povo cativo. Aqueles e aquelas que não têm ninguém por eles/elas recebem um go'el. O próprio Deus vem resgatá-los da escravidão.

Ademais, o verbo גָּאֵל, em Dêutero-Isaías, serve para descrever o novo êxodo, bem como a restauração do relacionamento entre Javé e Israel.<sup>215</sup> Nesse sentido, a perícopes em análise apresenta as marcas originárias do termo, bem como a perspectiva da libertação e restauração. Javé se apresenta como o parente próximo do povo cativo para libertá-lo do exílio. Na verdade, a libertação, para os profetas-cantores, já é fato consumado! Isto é, os

<sup>211</sup> Winters, 1994, p. 21.

<sup>212</sup> VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 43.

<sup>213</sup> MESTERS, Carlos. *Rute*. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 46.

<sup>214</sup> Winters, op. cit., p. 24.

<sup>215</sup> Ringgren, 1990, p.354.

acontecimentos futuros são compreendidos pelos profetas como fato consumado por Javé devido ao uso do verbo נאל no perfeito.

Trata-se, portanto, de uma ação solidária de Deus para com Jacó/Israel a fim de readquiri-los como seu povo, visto que tinha sido entregues à Babilônia por Ele próprio (cf. Is 42, 24-25). Além disso, esta ação restaura o relacionamento entre Javé e Jacó/Israel “te resgatei, berrei por teu nome para mim tu (és)” (v. 1b), e descreve o novo êxodo em linguagem metafórica (v.2). Assim, como Javé os resgatara do Egito, Ele irá resgatar Israel/Jacó da Babilônia.

Esta afirmação “te resgatei” é fundamental para dar esperança e ânimo à comunidade exilada, pois reflete quem é o verdadeiro Deus. Javé, como o resgatador (נאל), se aproxima do ouvido do povo, por meio dos profetas-cantores, para consolá-lo, fortalecê-lo, auxiliá-lo, lembrando quem é o verdadeiro Deus, fazendo memória de sua história de salvação e mostrando-lhe a atualidade desse Deus que continua dirigindo-se a seu povo.<sup>216</sup>

A segunda afirmação de comprovação da salvação “gritei por teu nome para mim tu (és)” (v.1b) evoca a pertença de Jacó/Israel a Javé. Ele é o único capaz de chamar alguém pelo nome efetivamente, ou seja, adquirir para si um povo.<sup>217</sup> Essa concepção de posse também se refere, não apenas ao domínio de Javé sobre o povo, mas a garantia de proteção de seu povo.

218

O verbo קרא tem significado de “gritar, chamar, convocar, convidar, orar, ler, recitar”. Basicamente, esse verbo indica atrair a atenção de alguém para o som de uma única voz, principalmente quando se refere a uma comunicação à distância.<sup>219</sup> A partir desse significado básico, podemos entender que o “gritar”, evidencia alerta para o povo ouvir apenas a voz de Javé e não dos deuses babilônios, já que havia uma tendência a dar ouvidos a esses deuses (cf. Is 45,19-22).

<sup>216</sup> ARANGO L., José Roberto. Deus solidário com seu povo: O Go'el no Dêutero-Isaías. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 13, v.2, 1994, p. 48.

<sup>217</sup> REITERER, F. V. “קרא”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006, p. 155.

<sup>218</sup> Baltzer, 2001, p. 157.

<sup>219</sup> DAHMEN, U. “קרא”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, pp. 109-110.

Entretanto, o verbo קרא “gritar”, principalmente seguido do substantivo שם “nome”, indica a ação de nomear uma pessoa. No Antigo Israel, os responsáveis por nomear os filhos eram as mães (cf. Gn 19,37-38; 29,32-35; 30,6-8.11-13.18.20-24; 35,18; 38,3-5; Jz 13,24; 1Sm 1,20; 4,21; 1Cr 4,9; 7,16) . Poucas vezes no Antigo Testamento encontramos o pai com esse papel. Quando o fazia, era com propósito específico, geralmente ligado às intenções dos autores. Portanto, o dar nome à criança está diretamente ligado com o grito da mulher ao dar a luz<sup>220</sup>.

Nessa perspectiva, Javé, ao gritar o nome de Israel, está dando à luz a um novo povo. Javé está gerando seus filhos e filhas, daí a identificação da imagem de Deus como mãe, reforçada pela afirmação “eu te amo” (v.4). Portanto, “gritei por teu nome” refere-se ao grito de parto do Deus-mãe!

Ao dar à luz a um novo povo, Javé chama seus filhos e filhas para um propósito específico, uma vez que o verbo קרא também está relacionado com a escolha de alguém para uma missão específica, tendo sempre Javé como sujeito do chamado.<sup>221</sup> Chamar pelo nome, portanto, indica a escolha de um povo, prefigurado em Jacó/Israel para um propósito específico: a glória de Javé (v.7). A escolha de Jacó/Israel está diretamente ligada com a eleição e libertação do povo de Israel do Egito (cf. Dt 7,6-8). Por isso, o resultado do oráculo é a promessa da caminhada da libertação.

O v. 2, então, apresenta o resultado do oráculo para o suplicante Jacó/Israel: O caminho da libertação. Esse caminho, mesmo com o perigo das águas e do fogo, não causará dano nenhum à Jacó/Israel, pois Javé estará com ele.

Embora alguns comentaristas refiram-se as metáforas da água e do fogo como perigos da vida humana,<sup>222</sup> possivelmente os profetas-cantores aludem à libertação do Egito, principalmente as águas do êxodo.<sup>223</sup> Essa alusão é possível porque um texto não é apenas um gerador de novos sentidos, mas é também um condensador de memória cultural. Isto é, um texto é capaz de preservar a memória de seus contextos prévios<sup>224</sup>.

<sup>220</sup> Dahmen, 2004, pp. 127-128.

<sup>221</sup> Ibid., p. 122.

<sup>222</sup> Por exemplo, Whybray, 1996, p. 82 e Croatto, 1998, p.87.

<sup>223</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, p.53.

<sup>224</sup> LOTMAN, Iuri. *Por uma teoria Semiótica da Cultura*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007, p. 24.

A memória preservada pelos profetas-cantores é a memória do êxodo. A promessa evoca a caminhada pelo deserto referente à libertação do Egito. Essa memória histórica, fundante do povo de Israel, lembrada para os exilados. O Deus que abriu o mar dos juncos e os tirou da fornalha do Egito (Dt 4,20), é o mesmo que garante: “atravessarás pelas águas junto contigo eu (estarei), e pelos rios não serás levado” e “caminharás por fogo não serás crestado e chama não chamuscará em ti”. No próprio cap. 43 temos essa referencia ao êxodo do Egito de forma clara ao se referir a Javé como aquele que abriu as águas do mar (cf. Is 43,16-17).

### 2.5.3. Segunda Estrofe (v. 3-4)

כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ<sup>3</sup>  
 קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעֶךָ  
 נִתְחַי כְּפָרֶךָ מִצָּרִים כּוֹשׁ וּסְבָא תַחְתֶּיךָ:  
 מֵאֲשֶׁר יִקְרַת בְּעֵינַי נִכְבְּדַת וְאֲנִי אֶהְבְּתֶיךָ<sup>4</sup>  
 וְאַתָּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ וּלְאֲמִים תַּחַת נַפְשֶׁךָ:

<sup>3</sup>Eis! Eu (sou) Javé teu Elohim,

Santo de Israel, teu salvador

Dei teu resgate Egito, Cux e Sebá em lugar de ti

<sup>4</sup>Porque és precioso em meus olhos, és honrado e eu te amo!

E dei humanidade em lugar de ti e povos em lugar de tua vida.

A segunda estrofe, por sua vez, não se inicia com a confiança de salvação אֱלֹהֵיךָ “não temas”. Hipoteticamente, é possível que se tenha utilizado a expressão אֱלֹהֵיךָ “não temas” antes da comprovação nominal “Eu (sou) Javé teu Elohim”, pois se trata de um texto que, antes de sua redação, foi um texto oral. Contudo, essa hipótese seria uma forma de adequar o texto ao gênero literário. Tendo por base que, ao pronunciar um oráculo, o profeta não se preocupa em seguir as características da crítica da forma, assumimos o texto como está redigido.

Sendo assim, a segunda estrofe inicia-se com uma comprovação nominal “Eu (sou) Javé teu Elohim, Santo de Israel teu salvador” antecedida pela interjeição **אֵי** “eis” (v.3a). A primeira frase dessa comprovação “Eu (sou) Javé teu Elohim” indica que Javé é o Deus absoluto.

A fórmula **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** “Javé teu Elohim” é de origem deuteronomista, por meio da qual compreendemos a ideia de que Javé e Elohim são um único Deus, o Deus de Israel propriamente dito<sup>225</sup>. Nesse sentido, o *Shemá Yisrael* de Dt 6,4-9 demonstra a fé em um único Deus. Javé, o Elohim de Israel, é o único Deus (Dt 6,4). Essa exigência da fé do único Deus foi fundamental no período exílico para que o povo pudesse se manter unido, mesmo derrotado, além de renovar a confiança e esperança por um futuro.<sup>226</sup>

Assim, em Dêutero-Isaías a afirmação “Javé teu Elohim” significa que Javé é o Deus incomparável. Os profetas-cantores fazem uso de linguagem hínica para afirmar a unicidade e incomparabilidade de Javé (cf. Is 40,18.25; 44,7-8; 46,5.9). Javé não pode ser comparado a outros deuses, pois não há outro Elohim senão Javé (Is 44,6)<sup>227</sup>.

Deste modo, ao afirmar que Javé é o Elohim de Jacó/Israel (v. 3a), os profetas-cantores afirmam que Javé é o único Deus, e, portanto, o povo não precisa temer diante da situação do exílio, ainda mais que Javé é o “Santo de Israel teu salvador”.

Portanto, no exílio babilônio é que se gesta o monoteísmo de fato. Ou seja, Javé é o único Deus existente (cf. 43,10; 44,6-8; 45,5). Diante da supremacia da cultura e religiosidade babilônica, viu-se a necessidade de afirmar a unicidade e exclusividade de Javé, enfatizando o seu poder criador<sup>228</sup>. Os deuses babilônios, então, não são deuses, mas, sim, ídolos (cf. 41,21-29; 44,9-20) e como tais, não passam de sopro vazio.

A afirmação “Santo de Israel teu salvador” atribui dois epítetos a Javé. O termo **קדוש** desempenha papel fundamental em todo o livro de Isaías. O texto de Is 6 nos fornece a base para a expressão “Santo de Israel”. Assim, a santidade numinosa de Deus é também santidade

<sup>225</sup> RINGGREN, Helmer. “אֱלֹהֵינוּ”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, p. 278.

<sup>226</sup> GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST/CEBI, 2007, p. 264.

<sup>227</sup> Ringgren, op. cit., p. 283.

<sup>228</sup> REIMER, Haroldo. *Inefável e sem Forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos, 2009, pp. 48-49.

voltada para Israel. Por ser Santo, Deus julga Israel. Esse ato de julgar é o que faz Javé ser o Deus de Israel. Dêutero-Isaías assume essa tradição isaiânica e a coloca como pontos fundamentais de sua proclamação.<sup>229</sup>

Em Dêutero-Isaías este termo está associado, primeiramente, com a ideia da criação (Cf. Is 43,15; 45,11-12). Ao mesmo tempo em que se remete à criação, este epíteto também se relaciona com o resgate (cf. Is 54,5)<sup>230</sup>. O termo só pode ser aplicado na relação de Javé com Israel. Somente Javé, o incomparável, pode ser santo (קדוש) (Is 40,25).<sup>231</sup> Em nosso texto, a afirmação קדוש ישראל “Santo de Israel” evidencia a relação de Javé como o Deus de Israel, o incomparável, e ainda, o criador e resgatador de Jacó/Israel.

O título “salvador” (מושיע) é sinônimo de redentor (גואל). O verbo ישע “salvar, ajudar” hifil, participio, designa, de um modo geral, a ajuda entre as pessoas. Esta ajuda pode ser no trabalho (Ex 2,17), na guerra (Js 10,6). Este verbo também é empregado dentro do âmbito jurídico para referir-se ao pedido de ajuda de alguém que foi vítima de uma injustiça. Aquele que ouve o grito da vítima é obrigado a ajudar (Dt 22,27).<sup>232</sup>

No âmbito da lamentação, ישע está estruturado da mesma forma que a queixa jurídica, até mesmo com o grito de auxílio divino na própria súplica de quem ora. Na súplica o indivíduo se encontra em uma situação de necessidade e espera uma resposta e intervenção salvífica de Javé (cf. Sl 31,16). Dêutero-Isaías utiliza este verbo dentro do âmbito da lamentação (Is 45,20) como também é frequente a expressão מושיע “Salvador” (Is 43,3.11; 45.15.21; etc.).<sup>233</sup>

O ato salvífico de Javé, de acordo com Westermann<sup>234</sup>, implica em arrancar o ser humano de perigo mortal, resultando na recuperação da vida normal enriquecida pela experiência da salvação e da união com o salvador divino. Entretanto, em nossa perícopie, salvação não consiste apenas em arrancar alguém do perigo mortal; antes, é sinônimo de

<sup>229</sup> Westermann, 1969, p. 75.

<sup>230</sup> KORNFIELD, W. “קדש”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 537.

<sup>231</sup> Croatto, 1998, p. 41.

<sup>232</sup> STOLZ, F. ישע. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus (EE.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 1079.

<sup>233</sup> Ibid., pp. 1080-1082.

<sup>234</sup> WESTERMANN, Claus. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, 2011, p. 58.

libertação. A libertação, por sua vez, denota um processo político. Logo, a salvação de Jacó/Israel está diretamente ligada com o processo de libertação do domínio político-econômico da Babilônia.

Ponto fundamental na concepção de salvação em Dêutero-Isaías é que esta não pode vir dos ídolos, mas somente de Javé (43,11-13; 45,15-17; 46,1-4). Não pode vir dos ídolos, porque estes escravizam o povo, enquanto Javé o liberta.

Ao afirmar Javé como Salvador, os profetas-cantores estão combatendo diretamente a concepção babilônica de Marduk como salvador divino do ser humano. O poema babilônio Ludlul Bel Nemeqi<sup>235</sup> apresenta Marduk como o divino salvador do ser humano. A base teológica para essa afirmação é a crença babilônica na proteção de espíritos e especialmente de um deus pessoal, como um guardião angélico, que protege e guarda de ataques de espíritos malignos. Marduk, portanto, é esse deus pessoal tanto para punir quanto para salvar o povo.<sup>236</sup>

O personagem central deste texto, Shubshi-meshere-Shakkan, narra sua miséria quando foi punido por Marduk e os espíritos protetores o abandonaram, perdendo tudo o que tinha. Porém, ao final do poema Shubshi-meshere-Shakkan é salvo por Marduk e torna-se testemunha do poder salvador de Marduk. No entanto, ele só é salvo por Marduk após arrependimento e oração<sup>237</sup>. Nesse sentido, Marduk promove o sofrimento, como também a salvação. Entretanto, é preciso que o ser humano busque ser salvo através do arrependimento e oração.

Por semelhante modo, os profetas-cantores compreendem Javé como aquele que causa tanto o sofrimento quanto a salvação. Ele cria a paz e o mal (Is 45,7). Portanto, o exílio é um ato divino. Javé entregou o povo ao despojo (cf. Is 42,24). Esse mesmo Deus que provocou o sofrimento do exílio é o “Santo de Israel teu salvador”. Entretanto, a salvação<sup>238</sup> é dádiva divina. Em outros termos, não houve nenhuma ação humana para pagar o resgate. O oráculo de salvação afirma “Eis! Te resgatei”, além de considerar toda a ação libertadora como ato de Javé. A abertura do bloco dêutero-isaiânico apresenta o dito de Javé a respeito do final do cativo:

---

<sup>235</sup> Ludlul Bel Nemeqi “Deixe-me orar ao Senhor da Sabedoria” é um poema a respeito do sofrimento do ser humano e sua salvação por Marduk.

<sup>236</sup> OSHIMA, 2010, pp. 352-353.

<sup>237</sup> Ibid., p. 353

<sup>238</sup> Entende-se salvação como sinônimo de resgate. Isto é, algo concreto para Jacó/Israel.

Consolai, consolai meu povo, diz vosso Deus.  
 Falai contra o coração de Jerusalém, gritai contra ela:  
 Eis! Cumpru-se seu serviço compulsório!  
 Eis! Foi expiada sua culpa!  
 Eis! Recebeu da mão de Javé o dobro pela totalidade de seus pecados! (Is 40,1-2)<sup>239</sup>

Entrementes, temos participação humana na libertação. Ela consiste resistência e perseverança frente ao domínio babilônio, bem como a atuação dos profetas-cantores que encorajam e animam o povo a resistir. É preciso resistir em meio ao sofrimento do exílio para experimentar a libertação de Javé!

Além disso, o povo de Israel também é testemunha da ação salvífica de Javé. A perícopes seguinte (Is 43,8-13) ao nosso texto apresenta o povo exilado, alvo da ação salvífica de Deus, como testemunha de que não há outro deus e nenhum outro salvador além de Javé. De modo semelhante, o oráculo de salvação de Is 44,1-5 também apresenta o tema da testemunha em sequência ao oráculo (cf. Is 44,6-8).

Observa-se, portanto, que as concepções de sofrimento, salvação e testemunho são semelhantes em ambas as culturas. Fato que enriquece a compreensão do texto como um dado cultural. Isto é, o texto não se refere apenas a uma simples mensagem pronunciada numa determinada língua, mas como um dispositivo complexo que possui vários códigos capazes de transformar a mensagem recebida e gerar novos sentidos<sup>240</sup>. Esses vários códigos incluem o poliglotismo cultural. Em outros termos, observamos que nosso texto possui códigos da cultura babilônica bem como israelita, e, em seu espaço semiótico, transformados em um único texto gerador de sentido.

Enfim, esta comprovação evidencia a unicidade, exclusividade e incomparabilidade de Javé e a sua ação libertadora. Somente Javé, o Elohim, o Santo de Jacó/Israel é capaz de salvar/resgatar o povo do exílio; por isso, “não temas”.

Como resultado desta comprovação, temos o pagamento do resgate (v. 3b-4). O substantivo כֶּפֶר “resgate” nos auxilia compreender esse pagamento do resgate de Jacó/Israel. Trata-se de um termo legal que representa um presente material que estabelece um amistoso acordo entre a parte ofendida e a parte ofensora. Por exemplo, se o boi matar alguém e seu

<sup>239</sup> Tradução nossa.

<sup>240</sup> Cf. a discussão em LOTMAN, Yuri. La semiótica de La cultura y El concepto de texto. In: *Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, n.9, 1993, pp.15-16.

dono souber que o animal é dado a chifrar, o dono pagará à família da vítima um כֶּפֶר “resgate” (cf. Ex 21,29-30). O pagamento do כֶּפֶר “resgate” também é aplicado à linguagem religiosa. Ninguém pode pagar o resgate (כֶּפֶר) a Deus pela vida de ninguém (Sl 49,8). E, em nossa perícopes, Javé paga o resgate (כֶּפֶר) do povo exilado<sup>241</sup>.

Nesse sentido, o uso do verbo נתן “dar” em nossa perícopes faz parte do campo semântico legal e comercial. Neste campo semântico o verbo é utilizado para indenização, tendo o mesmo sentido de “pagar”. Também é utilizado para remuneração pelo trabalho, em situações de venda, câmbio, empréstimo, contrato matrimonial, presentes (promessas)<sup>242</sup>. Sendo assim, em termos diplomáticos, Javé estabelece o pagamento do resgate כֶּפֶר do povo exilado.

O preço do resgate abrange aspectos políticos e humanos. Assim, ao afirmar que Javé dará povos em lugar da vida (נַפְשֵׁי) de Jacó/Israel (v. 4b) certamente os profetas-cantores não se referiam a um ato judicial, embora toda a linguagem dos v. 3b-4 se refira a isso, mas a eventos históricos de tal magnitude que a redenção de Javé coloca em correlação com a destruição de muitas nações.<sup>243</sup>

Entretanto, o texto não esclarece a quem Javé paga o resgate. Alguns comentaristas vão dizer que o pagamento é feito aos persas, principalmente porque em Is 45,14 há a sequência dos países africanos dados a Ciro por Javé. No entanto, somente Cambises, filho de Ciro conquista o Egito em 525 a.C.<sup>244</sup>

Por outro lado, Croatto<sup>245</sup> afirma que seria improvável que Javé tenha dado os países africanos à Babilônia ou aos persas. Embora o Egito fosse objetivo político desses países, a Babilônia jamais chegou ao Egito, e nem que tenha sido pago o resgate aos persas, já que Cambises nem sequer chegou a conquistar Cux, não passou da ilha de Elefantina. Em sua

<sup>241</sup> LANG, B. “כֶּפֶר”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, pp. 301-302.

<sup>242</sup> LIPINSKI, E. “נתן”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 1999. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 96-101.

<sup>243</sup> SEEBASS, H. “נַפְשֵׁי”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 514.

<sup>244</sup> Cf. Steinmann, 1976, p.136; Whybray, 1996, p.83; Baltzer, 2001, p.159.

<sup>245</sup> Croatto, 1998, p. 88.

concepção, Javé como senhor da história não precisa pagar resgate a um império. A linguagem, portanto, é metafórica. Seu aspecto é global (v. 4b) e implica na ideia da recuperação e libertação de Israel.

Levando em consideração que Cux se refere a uma região ao sul e leste do Egito (cf. Gn 10,6-8), muitas vezes citado pelos profetas como sinônimo do Egito (cf. Is 20,305; Ez 30,4), e que Sebá é tido como filho de Cux, conforme a tábua das nações de Gn 10)<sup>246</sup>, as referências apresentadas pelos profetas-cantores podem ser uma alusão à libertação do passado, quando Israel foi libertado e o Egito “destruído/derrotado” por Javé. Da mesma forma que as metáforas do v.2 aludem ao caminho da libertação, também os países citados no v. 3 aludem à libertação do Egito.

A libertação de Jacó/Israel somente é possível porque Javé o amou (v. 4a). A sequência dos verbos יקר “ser precioso”, כבד “ser honrado”, אהב “amar” apresenta a motivação de toda a ação de Javé, tanto a criacional quanto a redentora.

O verbo יקר “ter valor, ser precioso, ser raro” é utilizado tanto em um campo semântico geral, incluindo o significando de valor material de algum objeto ou o valor abstrato de algo ou alguém, como também no campo semântico religioso. O uso teológico de יקר é menos frequente que seu uso geral. O uso deste verbo nos oráculos de julgamento de Jeremias e Ezequiel demonstra o controle de Javé sobre as riquezas e posses de seu povo; isso permite que estas sejam levadas pelos babilônios (cf. Jr 20,5; Ez 22,25). Diferencial no âmbito teológico é a afirmação da preciosidade do povo de Deus expresso nos oráculos de salvação<sup>247</sup> (cf. Jr 31,20; Is 43,4) e salmos (cf. Sl 49,8)<sup>248</sup>.

A vida humana é tão preciosa que ninguém pode redimi-la nem pagar o preço por seu resgate (cf. Sl 49,8-9). Sendo assim, somente Javé é capaz de resgatar seus preciosos filhos e filhas (cf. Is 43,1-7) e compadecer-se deles (cf. Jr. 31,20). Javé paga o preço pelo resgate de seu povo (v. 3b e 4b).

<sup>246</sup> HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. 2ª ed. Chicago: Moody Pub, 1981.

<sup>247</sup> Entende-se, aqui, *oráculo de salvação* como palavras de salvação e não no gênero literário específico contendo a expressão “não temas”, embora o texto de Is 43,4 faça parte desse gênero específico.

<sup>248</sup> WAGNER, S. יקר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol VI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990, p. 280.

Detalhe importante da preciosidade da vida do povo de Israel está na expressão **בְּעֵינַי** “em meus olhos”. Israel é a menina dos olhos de Javé. Em Dt 32,9-10 esta expressão se refere a Jacó como povo de Javé, o qual estava numa terra deserta e foi guardado por Javé como a menina dos olhos. O texto de Zacarias é mais enfático. Qualquer um que tocar no povo de Israel estará tocando na menina dos olhos de Javé (cf. Zc 2,8). Portanto, Jacó/Israel é guardado por Javé com um cuidado todo especial.

O verbo **כָּבַד** possui um significado semelhante ao **יָקַר**. Entretanto, seu sentido básico é “ser pesado”. Através deste sentido-base podem ser compreendidos os demais significados como “ser honrado, ser glorificado, ser respeitado”. Após a catástrofe de 587 a.C., elaborou-se textos que anunciam Deus voltando-se para seu povo e honrando-o (Jr 30,18; Is 43,4)<sup>249</sup>.

Ser honrado por Javé não implica em ser colocado acima de outro ser humano, mas designa o reconhecimento da posição que este ocupa dentro da comunidade, o que é expresso no mandamento de Ex 20,12.<sup>250</sup> Honrar pai e mãe é reconhecê-los como representantes de Javé na terra para ensinar seus preceitos. Além disso, honrar é cuidar dos pais, que por sua idade e condições físicas não conseguem mais trabalhar a terra e tirar o seu próprio sustento, não podem mais, por suas próprias forças, aproveitar a liberdade e a terra.

Nesse sentido, Javé, ao afirmar que seus filhos e filhas foram honrados por Ele, os reconheceu como seus representantes na terra a fim de anunciar a boa nova da salvação aos quatro cantos da terra (Is 42,6). Perspectiva complementar dessa honra é o cuidado divino. Javé, ao honrar seu povo, cuida, sustenta e alimenta. Esse cuidado de Javé para com seu povo é expresso na figura pastoril:

Como pastor o seu rebanho apascentará,  
em seu braço reunirá cordeiros,  
em seu peito tomará,  
os que amamentam conduzirás (40,11)<sup>251</sup>.

Intensificando o verso 4a está o verbo **אָהַב** “amar”. Trata-se de um verbo com diversos campos semânticos no Antigo Testamento. Pode ser utilizado tanto no âmbito das

<sup>249</sup> WESTERMANN, Claus. כָּבַד. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, pp. 1090-1113.

<sup>250</sup> Ibid., p. 1094.

<sup>251</sup> Tradução nossa.

relações humanas quanto no religioso. Isto é, é utilizado para referir-se ao afeto entre pessoas do sexo oposto, por exemplo, Isaque e Rebeca (Gn 24,67) e ao amor ao próximo (Lv 19,18); também é utilizado para referir-se ao relacionamento entre Javé e Israel, implica amor do ser humano a Deus (cf. Dt 10,12) e amor de Deus para com Israel (cf. Os 11,4)<sup>252</sup>.

A concepção do amor de Javé para com o povo de Israel é relativamente tardia. Sua tradição originária está em Oséias, Deuterônimo e Jeremias, mais precisamente nas passagens que se referem ao tema da fé na eleição e a explicação da mesma. A razão desta eleição está no amor de Deus e em sua decisão soberana.<sup>253</sup> Deste modo, para entender a concepção do amor de Deus para com seu povo em Dêutero-Isaías, precisamos recorrer a essas tradições, visto que o amor em Dêutero-Isaías é um produto tardio dessas tradições.

Em Oséias aparece a metáfora do amor paterno (Os 11,1.4) e conjugal (Os 3,1), sendo ressaltado em ambos os textos o tema da eleição/redenção<sup>254</sup>. Possivelmente Jr 2-3 e Ez 16 e 23 tenham se baseado nesse imaginário conjugal. Em Deuterônimo o verbo אהב está diretamente ligado com o בחר “eleger” (Dt 4,37; 7,7.13; 10,15). Por fim, em Jr 31,3 אהב está diretamente ligado com חסד “Com amor eterno eu te amei; por isso, com benignidade te atraí”.<sup>255</sup>

Em Dêutero-Isaías encontramos tanto o imaginário paternal quanto conjugal do amor de Deus para com Israel, como também a ligação entre אהב e חסד. No entanto, nossa perícopes evoca o amor paternal/maternal de Javé ao referir-se ao resgate de seus filhos e filhas espalhados por toda a terra, porém sem se identificar claramente como pai ou mãe.

Se levarmos em consideração o texto de Is 49,14-15, em que Javé se compara com uma mãe que amamenta um recém-nascido, juntamente com as referências à formação de Israel desde o ventre (cf. Is 44,2.24; 46,3; 49,1; 49,5), observamos uma linguagem feminina. Javé, portanto, demonstra o seu cuidado, muito mais maternal do que paternal, para com seu povo.

<sup>252</sup> WALLIS. אהב. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol I. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974, p. 104.

<sup>253</sup> JENNI, Ernest. אהב. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 126

<sup>254</sup> SAKENFELD, Katharine Doob. Love (OT). In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, 1992, p. 377

<sup>255</sup> Jenni, op. cit., pp. 126-127.

Esse amor de Javé para com Jacó/Israel é enfatizado pelo uso do pronome pessoal אֲנִי. אֲנִי nas falas divinas demonstra, além da autorrevelação de Javé, a ênfase no que está sendo dito e implica em sua atuação para com a comunidade ouvinte.<sup>256</sup> Deste modo, Javé ao afirmar “eu te amo” expressa a ênfase no que está sendo dito, mas, principalmente evidencia a sua atuação para a comunidade ouvinte. O amor de Javé, portanto, é ação! Ação expressa na libertação e no cuidado divino para com Jacó/Israel.

#### 2.5.4. Terceira Estrofe (v. 5-6)

אֶל-תִּירָא כִּי אֶתְּךָ-אֲנִי<sup>5</sup>  
 מִמִּזְרַח אָבִיא זְרַעְךָ וּמִמְעַרְב אֶקְבְּצֶךָ:  
 אֹמַר לְצָפוֹן תְּנִי וּלְתִימָן אֶל-תְּכַלֵּא<sup>6</sup>  
 הַבְּיָאִי בְנֵי מִרְחֹק וּבְנוֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ

<sup>5</sup>*Não temas!*

*Eis! Junto contigo eu (estou)*

*De leste trarei tua semente e de oeste te reunirei*

<sup>6</sup>*Direi ao norte: Dá! E ao sul: Não detenhas!*

*Trazei meus filhos de longe e minhas filhas da extremidade da terra*

Por fim, a terceira estrofe tem início semelhante à primeira, com a expressão תִּירָא אל “não temas”. Contudo, ao invés de seguir com uma comprovação verbal, tem-se uma comprovação nominal אֶתְּךָ-אֲנִי “junto contigo eu (estou)”. Isto é, Javé está junto com seu povo no exílio, e estará junto com seus filhos e filhas na reunião dos resgatados. Assim, Jacó/Israel não precisa temer.

O resultado dessa estrofe implica na reunião dos resgatados dos quatro cantos da terra. A referência aos quatro pontos cardeais não deve ser entendida como indicativo de

<sup>256</sup> GÜNTHER, K. אֲנִי. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, pp. 331-332.

países do Antigo Oriente Próximo. Não se trata de referências geográficas e nem políticas, mas do uso de linguagem metafórica, a qual evoca a ideia da reunião dos dispersos<sup>257</sup>.

Essa reunião dos dispersos, apresentada pelo texto, é inespecífica. Ou seja, não evidencia de qual localidade sairão os resgatados. Não se refere especificamente aos cativos na Babilônia (Is 48,20-21), nem aos fugitivos do Egito (49,12), mas remete a uma expectativa da reunião dos judeus dispersos em todos os cantos da terra<sup>258</sup>.

Sendo assim, a promessa da reunião dos resgatados não se restringe apenas a Jacó/Israel, mas inclui a sua semente. O substantivo זרע tem por significado base “semente”, “semeadura”, “campo semeado”, “sêmen”. Frequentemente este substantivo é utilizado de modo metafórico, significando linhagem, família, tribo, grupo, comunidade. Na profecia dêutero-isaiânica este substantivo é utilizado para designar o povo exilado como semente de Abraão (Is 41,8), prometer numerosa descendência aos cativos (Is 44,3).<sup>259</sup>

O substantivo זרע “semente” também é utilizado para falar do extermínio de um povo, ou de uma família. Conforme o texto de Jr 29,32, Javé irá exterminar a descendência de Semaías porquanto este profetizou sem que Javé o enviasse.

Todavia, em Dêutero-Isaías o uso deste substantivo está relacionado diretamente com a promessa da descendência de Jacó/Israel. Ela faz parte da descendência eleita de Abraão (41,8) e do servo de Javé (53,10). Esta descendência será justificada (45,25), será alvo do derramar do Espírito de Javé (44,3), será incontável como a areia (48,19) e possuirá as nações (54,3). Em nossa perícope, a semente de Jacó/Israel também é alvo da libertação divina.

Além disso, a reunião dos resgatados contará com os filhos e filhas de Javé (v.6b). Esta relação de Israel como filho de Javé é frequente no Antigo Testamento. Algumas ocorrências estão no singular (Ex 4,22-23; Os 11,1), outras no plural (Is 1,2; 45,11), mas todos com o substantivo masculino בן. Essa relação expressa que o povo de Israel é

<sup>257</sup> Westermann, 1969, p. 119.

<sup>258</sup> Blenkinsopp, 2002, p. 222.

<sup>259</sup> PREUSS, H. D. “זרע”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol IV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, pp. 144 160

subordinado a Javé, bem como revela o amor de Javé para com seu povo. Assim, Javé também se apresenta como pastor, marido, redentor de seu povo<sup>260</sup>.

Embora o substantivo בְּנִים “filhos” inclui ambos os sexos, existe a crença de que a bênção divina para uma família deve resultar em um número maior de filhos do que filhas (Jo 1,2; 42,13). A continuação da vida de uma filha é menos importante do que a de um filho (Ex 1,16).<sup>261</sup>

Nesse sentido, ao incluir claramente as filhas (בָּנוֹת) na libertação, há uma igualdade entre filhos e filhas. Fato que é reforçado pela *hapax legomena* וּבָנוֹתֵי “e minhas filhas”. O substantivo בָּת tanto no singular como no plural, aparece em diversos contextos (família, nações, metáforas), mas somente nesse texto temos a referência de filhas de Javé. As mulheres estão inclusas no processo de libertação. Estamos, portanto, diante de uma nova fase quanto ao conceito de povo de Israel, em que as mulheres são igualmente importantes. Essa novidade também é perceptível na linguagem do Deutero-Isaías, e de modo especial em nosso texto, repleta de palavras de sentimento materno, feminino.

Embora o texto não revele claramente onde esses resgatados se reuniam, o uso do verbo בָּרָא “trazer, fazer entrar” nos possibilita elencar algumas possibilidades. Dêutero-Isaías utiliza este verbo, quase exclusivamente, para o anúncio da salvação. Entretanto, o uso teológico deste termo, especialmente para o Deuteronômio e a história deuteronômista, está diretamente relacionado com a entrada na terra. Esse verbo, principalmente no hifil, está baseado na concepção de que Javé trouxe Israel e o introduziu na terra (cf. Dt 8,7-10).<sup>262</sup>

Tendo em vista que o verbo בָּרָא “trazer, fazer entrar” em nossa perícope está no modo hifil (v. 5 אָבְרָא; v. 6 הָבְרִיאִי), o sujeito é Javé e a ordem é dada por Ele, podemos considerar que a reunião dos resgatados será na própria terra. Além disso, a referência

<sup>260</sup> HAAG, H. “בָּרָא”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983, p. 155.

<sup>261</sup> HAAG, H. “בָּת”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983, p. 336.

<sup>262</sup> PREUSS, H. D. “בָּרָא”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983, pp. 27-30.

metafórica ao êxodo no v.2 confirma esta hipótese. Javé, portanto, fará entrar em Sião, o seu povo disperso nos quatro cantos da terra.

#### 2.5.5. Conclusão (v.7)

כָּל הַנִּקְרָא בְּשִׁמִּי וְלִכְבוֹדִי בְּרֵאתִיו יִצְרֵתִיו אֶף־עָשִׂיתִיו:

<sup>7</sup>*Todo o que é gritado por meu nome e para a minha glória o criei, o modelei, também o fiz.*

A perícopes se encerra com a retomada de dois pontos apresentados no v.1: criação e o gritar pelo nome. No entanto, na temática da criação, além de repetir os verbos ברא “criar” e יצר “modelar”, acrescenta-se o verbo עשה “fazer”.

O verbo עשה “fazer” possui múltiplos significados; porém, o enfocaremos dentro da semântica da criação. Ao referir-se à atuação de Javé, o verbo pode traduzir as obras de Deus em diversos âmbitos: sua atuação na história e na natureza, na vida do ser humano e dos povos, na criação tanto do passado, presente e futuro.<sup>263</sup> A perícopes apresenta Javé como aquele que fez seu próprio povo. E, essa ação de fazer está relacionada com a sua atuação na história, principalmente quando se vincula criação com libertação.<sup>264</sup> Ou seja, o povo de Israel é recriado, há um novo parto. É esse o sentido do verbo “criar” aqui, bem como a ação de “gritar/berrar” pelo nome.

Observando a característica da poesia hebraica (repetições intensificadas) notamos que a conclusão do oráculo apresenta uma novidade: “todo o que é chamado por meu nome e para minha glória o criei, o modelei, também o fiz”. A glória de Javé é a finalidade deste oráculo de salvação. Isto é, toda a ação divina em criar e resgatar tem por finalidade a glória de Javé. Nesse sentido, o evento final de nossa perícopes não consiste no final do exílio, mas

<sup>263</sup> VOLMER, J. עשה. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Vol II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 466.

<sup>264</sup> RINGGREN, Helmer. עשה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 397.

culmina na glória de Javé. Para a glória de Javé é que Jacó/Israel foi criado ou recriado, assim como todos os que são chamados pelo nome de Javé<sup>265</sup>. Whybray<sup>266</sup> destaca o v. 7 como glorificação do Deus universal, pois a criação divina abarca “todo o que é berrado por meu nome”.

Importante ressaltar que a própria **כְּבוֹד** “glória” de Javé foi para o exílio. De acordo com Ez 3,23 a glória de Javé estava ali, no vale mesopotâmico. Javé está entre os exilados. Para os profetas-cantores, a glória de Javé será revelada no deserto (cf. Is 40,5) e na caminhada do retorno (cf. Is 55,13).

Nesta perspectiva, um dos empregos teológicos do substantivo **כְּבוֹד** “glória” está relacionado com a ação salvífica de Javé. Ou seja, a atividade de Javé em favor de seu povo é considerada como sua própria “glória”.<sup>267</sup> Portanto, “a glória de Javé eclode em meio a um evento histórico. A glória se consuma na libertação!”.<sup>268</sup>

Além disso, esta finalidade da criação e resgate do povo de Israel por Javé contrapõe a finalidade da criação babilônica. O ser humano criado por Marduk tem por finalidade servir aos deuses:

Juntarei sangue e criarei ossos,  
Estabelecerei um ser humano; homem será chamado.  
Certamente, um ser humano criarei,  
Ele encarregar-se-á do serviço dos deuses para que estes possam descansar<sup>269</sup>.

Já o ser humano, criado, escolhido e resgatado por Javé tem por finalidade a glória de seu Deus. Glória esta que se consuma na libertação. Portanto, o povo foi criado e resgatado por Javé para a liberdade. Por isso, este oráculo de salvação promove palavras de ânimo à comunidade exilada. Palavras de esperança na intervenção salvífica de Javé-mãe na história.

<sup>265</sup> Westermann, 1969, p. 119.

<sup>266</sup> Whybray, 1996, p. 84.

<sup>267</sup> WESTERMANN, Claus. “כְּבוֹד”. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 1105.

<sup>268</sup> Schwantes, 2009, p. 99.

<sup>269</sup> Enuma Elish, tábuas VI, v. 5-8. In: Pritchard, 1955, pp. 68.

### CAPÍTULO 3

## FILHOS E FILHAS DE JAVÉ-MÃE: O ROSTO DO POVO E O ROSTO DE DEUS

Um texto bíblico não é obra literária de escritório. Antes, tem sua relação direta com a vida. A poesia dêutero-isaiânica de 43,1-7 reflete a vida e as esperanças de um povo. O presente capítulo, portanto, busca apresentar o rosto desse povo e suas condições de vida refletidas em nossa perícopes e em todo escrito dêutero-isaiânico.

Ao mesmo tempo em que um texto exprime a vida de um povo, também elucida a sua concepção divina. Desse modo, analisaremos a face divina refletida no texto. Tendo em vista algumas questões levantadas na análise exegética do capítulo anterior, tais como o significado do verbo “gritar” que está diretamente relacionado com o grito da mulher no momento do parto, a linguagem terna para com Israel, evidenciada no v.4 (“porque és precioso em meus olhos, és honrado e eu te amo”) e a inclusão das mulheres como filhas de Javé (v. 6), focalizaremos nossa análise na face materna de Javé revelada na perícopes e sua relação com o escrito dêutero-isaiânico.

Para tal, é necessário considerar as Deusas-mães do Antigo Oriente Próximo, em especial Asherah e Ishtar, uma vez que são divindades femininas que faziam parte do imaginário religioso popular de Israel, que no desenvolvimento do monoteísmo foram excluídas pela religião oficial de Israel. Todavia, não deixaram de estar no imaginário popular, fato que contribui para a apropriação das características femininas dessas deusas pelo javismo.

Além disso, é indispensável a observação do imaginário materno divino elucidado por Oséias, pois esse profeta pré-exílico apresenta uma linguagem próxima ao grupo profético dêutero-isaiânico, além das referências às deusas cananéias.

### 3.1. O ROSTO DO POVO

O oráculo de salvação de Is 43,1-7 é destinado a uma comunidade específica. Para melhor compreender essas palavras de esperança, faz-se necessário observar o rosto desse povo. Como constatado anteriormente, trata-se de um escrito do período do exílio babilônio elaborado por profetas-cantores exilados na Babilônia.

Mapear a comunidade exílica não é uma tarefa fácil, principalmente porque não há nenhuma evidência extrabíblica que demonstra a situação da comunidade na Babilônia. As últimas referências extrabíblicas são menções a Jeoaquin, principalmente a sua deportação, no período entre 597 e 587 a.C. encontradas nas crônicas babilônicas que refletem as conquistas militares de Nabucodonosor II. A referência seguinte extrabíblica aos judeus na Babilônia se dá na metade do 5º séc. a.C. , período em que foram datadas as tábuas de Murashu encontradas na região de Nipur. As tábuas relatam negócios feitos pela família de Murashu. Essa família não era judia, mas em seus documentos encontramos uma pequena porção de seus clientes com nomes judaicos. Isso demonstra que alguns judeus, possivelmente, continuaram na Babilônia após o decreto de Ciro, em 539 a.C. Deste modo, a fonte principal para o mapeamento da comunidade exilada são os textos bíblicos<sup>270</sup>.

De um modo geral, assume-se que os exilados teriam vivido na Babilônia em boas condições. Albertz<sup>271</sup> estuda a política babilônica em relação aos prisioneiros de guerra. Consoante o autor, os cativos eram levados para Babilônia em grupos do mesmo país para uma terra concedida pelo império. Nessas terras eles poderiam desenvolver suas atividades. Verossímil é que tenham sido fixados todos na região de Nippur.

Schwantes<sup>272</sup> segue a hipótese de os exilados viverem juntos. Em seu ponto de vista, os deportados teriam permanecido agrupados no campo, fato que garantiu a sobrevivência da religião, dos costumes, dos ritos e até mesmo da sua língua hebraica. Todavia, conforme Siqueira,<sup>273</sup> os textos de Ezequiel, Dêutero-Isaías, Salmo 137 e a carta do profeta Jeremias para os exilados (Jr 29) sugerem que os exilados se fixaram em diferentes comunidades.

<sup>270</sup> ACKROYD, Peter R. *Israel under Babylon and Persia*. Oxford: Oxford University Press, 1979, pp.19-20.

<sup>271</sup> Albertz, 1994, p. 373.

<sup>272</sup> Schwantes, 2009, p. 24

<sup>273</sup> SIQUEIRA, Tercio Machado. Segundo Isaías: O Anúncio da Permanente Esperança. In: *Estudos Bíblicos*, n. 89. Petrópolis: Vozes, 2006, pp. 20-21.

Seguiremos, portanto, a hipótese de Siqueira, uma vez que os textos exprimem diferentes situações vivenciais.

De acordo com a carta de Jeremias aos exilados, especificamente os versos 4-9, o primeiro grupo de deportados desfrutou da liberdade para construir casas e cultivar alguns produtos alimentícios. Essa ideia de liberdade é reforçada por Ezequiel. De acordo com os escritos deste profeta, um dos grupos de exilados vivia numa próspera comunidade (Ez 3,15; 8,1; 14,1; 33,30-31). Outro ponto que fundamenta esse bem-estar da comunidade exilada é o surgimento da Sinagoga durante esse período, indicando a liberdade que os deportados tinham para estudar e celebrar a sua fé<sup>274</sup>.

Contudo, há controvérsias em relação ao surgimento da sinagoga no período do exílio babilônico. Liverani<sup>275</sup>, por exemplo, aponta o surgimento das sinagogas no período pós-exílico, visto que nesse período nem todos exilados retornaram a Jerusalém. Muitos ficaram na Babilônia, sem expectativa de regresso; assim, necessitavam de um local para aprender e cultivar a lei.

Donner<sup>276</sup>, por sua vez, aponta um meio-termo para questão. De acordo com ele, é plausível que no período do exílio babilônico tenham surgido formas primitivas do culto sinagoga, porém sem a concretização da instituição sinagoga, uma vez que não há evidências concretas para isso. O que se tem é o texto de Ez 11,16 que, provavelmente, aponta para uma forma incipiente de culto. Entendemos que esta posição de Donner revela que no exílio babilônico surgiram formas primitivas do culto sinagoga, provavelmente reuniões na própria comunidade dos exilados.

Outro fato que corrobora a compreensão de uma comunidade bem sucedida no exílio é a produção do Talmud Babilônico.<sup>277</sup> Os relatos do livro de Esdras nos mostram que alguns dos exilados chegaram a ter um bem-estar considerável (Ed 1,6; 2,68-70), podendo até mesmo ter escravos (Ed 2,65)<sup>278</sup>. Ademais, há indícios de que os deportados estariam, no final do exílio, em boas condições financeiras a tal ponto de estarem dispostos a fazer uma contribuição considerável a Jerusalém (cf. Zc 6,10-11; Ed 2,69)<sup>279</sup>. A partir dessas evidências

---

<sup>274</sup> Siqueira, 2006, p. 20.

<sup>275</sup> Liverani, 2008, p. 269.

<sup>276</sup> Donner, Vol 2, 2006, p. 437.

<sup>277</sup> Siqueira, op. cit., p. 20.

<sup>278</sup> Donner, op. cit., p. 436.

<sup>279</sup> Albertz, 2003, p. 102.

pode-se observar que a comunidade de israelitas desfrutou de certa liberdade e até mesmo alguns privilégios na Babilônia.

Donner<sup>280</sup> argumenta que é preciso abandonar a visão romântica dos exilados como escravos que viviam em situação miserável, pois se trata de um povo que foi bem-sucedido na Babilônia. Schwantes<sup>281</sup>, por sua vez, assume que a elite, anteriormente opressora e exploradora dos pobres, no exílio se torna pobre e necessitada. Os pobres e necessitados não são apenas alguns exilados, antes todos os deportados se tornam pobres no cativeiro. Entretanto, há argumentos para afirmar que existiram diferentes comunidades exiladas.

Como vimos, houve comunidades que se adaptaram muito bem na Babilônia, e até mesmo não retornaram após o decreto de Ciro. Contudo, alguns textos bíblicos sinalizam a condição social não tão favorável assim de alguns grupos exilados. O texto de Jr 52,15 informa que não foram levados apenas a corte e a elite da cidade de Jerusalém, conforme o relato de 2Rs 24,10-17; 25,8-22, mas também “dos mais pobres do povo”. Fato esse que inicia o questionamento da situação vivencial dos exilados na Babilônia.

Nesse sentido, há evidências de dois grupos que não deram certo na Babilônia. Um grupo refletido nos salmos 44, 74 e 79 e 137, que talvez estariam em situação relativamente melhor que o outro grupo representado pela comunidade de Dêutero-Isaías.

### **3.1.1 A comunidade exílica nos Salmos 44, 75,79 e 137**

O primeiro é relatado no Salmo 137 que demonstra um grupo que se mantinha fiel às tradições jersalemitas e tinha sua fé e prática religiosa centralizada em Jerusalém, isto é, o pensamento comum era que somente em Jerusalém se poderia celebrar a Javé. Além disso, provavelmente estavam próximo da corte babilônica, uma vez que o v.3 informa “pois aqueles que nos levaram cativos nos pediam canções, e os nossos opressores, que fôssemos alegres, dizendo: Entoai-nos algum dos cânticos de Sião”<sup>282</sup>.

---

<sup>280</sup> Albertz, 2003, p. 435.

<sup>281</sup> Schwantes, 2013, pp. 206-207.

<sup>282</sup> Siqueira, 2006, p. 219

Contudo, há outros salmos que refletem a situação da destruição de Jerusalém. Os salmos 44, 74 e 79 evocam diretamente o evento de 587 a.C., principalmente a destruição do templo, porém a localização de sua composição é incerta. Pode ser tanto na terra desolada, *Lamentações*, ou na Babilônia. Todos eles são salmos de lamentações, próximos aos poemas do livro de Lamentações, o que poderia indicar a escrita em Jerusalém<sup>283</sup>.

O Salmo 44 não descreve a vida dos deportados, antes evidencia o pensamento do salmista acerca da deportação – Javé se esqueceu do povo e deixou que eles fossem levados cativos (v.9-11). Talvez, a única evidência da vida desse grupo seja que não adoraram nenhum deus babilônio (v.20); antes, permaneceram fieis à aliança de Javé (v.17). O exílio, portanto, para esse grupo, foi tempo de rejeição de Javé. Em sua concepção, Deus dormiu, rejeitou e escondeu a face de seu povo (v.23-24).

Por semelhante modo, o Salmo 74 não retrata a vida dos exilados, mas discorre sobre a experiência de um grupo que vivenciou a destruição de Jerusalém, especificamente a destruição do templo (v.4-8). Provavelmente seria um grupo que vivenciou a experiência da catástrofe de 587 a.C. e foi deportado, visto que os v. 12-17 possuem uma linguagem cosmogônica acerca da luta primordial dos deuses, próxima ao Enuma Elish, principalmente por afirmar que deus esmagou a cabeça do dragão do mar (תנין) e do monstro marinho (ליתן). Ademais, encontramos a referência a Deus como criador do luz e sol, dia e noite (v.16), assim como em Gn 1,3-5.

Por sua vez, o salmo 79, que também retrata a experiência da queda de Jerusalém (v.1-4), explicita o grupo exilado, visto que o gemido do cativo (אָסִיר) precisa chegar até a presença de Deus. O termo hebraico אָסִיר “prisioneiro” indica uma pessoa que é mantida prisioneira para desempenhar qualquer serviço para aquele que a prendeu<sup>284</sup>. Neste caso, o prisioneiro está a serviço do império babilônico.

O texto também indica que esse grupo cativo estava abatido (v.8). O verbo דלל “ser/tornar-se fraco”, principalmente no livro dos Salmos, indica a fraqueza que deve ser superada através da súplica<sup>285</sup>. A súplica é para que Javé venha socorrer com misericórdia e sem lembrar-se das iniquidades de seus antepassados. Por isso, no verso seguinte (v.9) o

<sup>283</sup> Ackroyd, 1979, pp. 39-40.

<sup>284</sup> Koehler, 1994, p. 73.

<sup>285</sup> Cf. Schwantes, 2013, p. 33.

salmista pede perdão pelos pecados. Diferente dos salmos anteriores, aqui o salmista reconhece, ainda que de forma incipiente, que a catástrofe tem relação com o seu pecado e o pecado de seus antepassados.

Se levarmos em consideração que Dêutero-Isaías possuiu uma linguagem próxima ao saltério e que, para os profetas-cantores o exílio é consequência do pecado do povo (42,24) e também de seus antepassados (43,27-28), podemos concluir que o salmista que compôs o salmo 79 esteja muito próximo a esse grupo profético.

### **3.1.2. A comunidade exílica em Dêutero-Isaías**

O segundo grupo de exilados malsucedidos está em Dêutero-Isaías, relatado principalmente nos cantos do Servo de Javé (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12) que, por meio de vários termos, expressam as péssimas condições de vida na Babilônia<sup>286</sup>.

À nossa pesquisa interessa este segundo grupo. Embora Blenkinsopp<sup>287</sup> afirme que os textos de Is 40-55 não expressam a situação dos exilados, principalmente no que diz respeito à Babilônia como lugar de opressão, devido às evidências de judeus bem-sucedidos na Mesopotâmia. Inferimos que Dêutero-Isaías exprime, através de suas palavras, a conjuntura vivencial de uma parte do povo exilado, a comunidade dêutero-isaiânica.

Tendo por base a primeira deportação, em 597 a.C., e o início da atividade dos profetas-cantores, por volta de 550 a.C., passaram-se cerca de 50 anos. Trata-se de uma nova geração de exilados. Filhos e filhas da elite jersalemita, em sua maioria nasceram no exílio.

Nesse período, o império babilônio estava em crise. Documentos administrativos e econômicos da Babilônia demonstram a crise econômica vivenciada pelo império sobre o governo de Nabônides (556 – 539 a.C.). Há notas sobre o aumento da inflação, devido às guerras anteriores, e também notas sobre empréstimos. Essa inflação levou a uma crise

---

<sup>286</sup> Siqueira, 2006, p. 21.

<sup>287</sup> Blenkinsopp, 2002, p. 101.

econômica do império, e acabou afetando os deportados. Isto é, além de estarem exilados, também vivenciaram a crise econômica<sup>288</sup>.

Diante dessa conjuntura econômica e do tempo de cativo, os exilados sofriam o impacto de duas correntes. Uma, a do desânimo, da crise de fé e da indignação dos pais deportados que morreram ali, não podendo retornar à sua terra. A outra, a do esforço para manter acesa a chama da resistência contra a destruição das raízes culturais e a chama da esperança do retorno à terra dos antepassados, do fim da escravidão<sup>289</sup>.

De um modo específico, sabemos que muitos deportados se estabeleceram em torno da capital e na zona de Nippur, ao longo do canal de Kebar (Ez 1,3; 3,15) e, de um modo geral, em torno dos rios da Babilônia (Sl 137)<sup>290</sup>; contudo, não temos o conhecimento exato do local em que vivia a comunidade dêutero-isaiânica, uma vez que os capítulos 40-55 não transmitem a informação<sup>291</sup>. A partir do nome de locais onde se estabeleceram os deportados, principalmente os iniciados com Tel, por exemplo, Tel-Abib (Ez 2,59) e outros (cf. Ne 7,61), temos a ciência de que os exilados foram fixados em pequenas cidades ou vilas abandonadas, a ser recolonizadas, visto que a palavra “tel” significa “monte de ruína”<sup>292</sup>.

Importante ressaltar que um dos objetivos principais da deportação para a Babilônia era colocar os exilados como colonos agrícolas a fim de melhorar as condições do império no âmbito da agricultura. Evidências arqueológicas (prospecções extensivas da baixa mesopotâmia) e textuais (arquivos do templo de Uruk) atribuem ao 6º séc. a.C. a retomada demográfica e agrícola das terras da baixa Mesopotâmia. Provavelmente, os deportados contribuíram para essa retomada a fim promover os interesses babilônicos<sup>293</sup>.

Além disso, as crônicas babilônicas demonstram que o império usava os deportados como trabalhadores, principalmente em obras estatais. Isto é, os exilados, não somente os judaítas, eram obrigados a trabalhar nas construções do governo, por exemplo, como palácios, templos, canais de irrigação, entre outras obras<sup>294</sup>.

<sup>288</sup> Croatto, 1998, p. 25.

<sup>289</sup> HAHN, Noli Bernardo. Vozes proféticas em Dêutero-Isaías: a recriação da identidade de um povo. In: *Estudos Bíblicos*, n. 103. Petrópolis: Vozes, 2009, p.33.

<sup>290</sup> Liverani, 2008, p. 270.

<sup>291</sup> Donner, 2006, p. 439.

<sup>292</sup> Liverani, op. cit., p. 270.

<sup>293</sup> Ibid., p. 270.

<sup>294</sup> SOTELO, Daniel. *Um novo Êxodo em Deutero-Isaías*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011, p.36.

Por conseguinte, a comunidade à qual se dirigem os profetas-cantores possivelmente tenha se estabelecido nessas pequenas vilas abandonadas, trabalhando como colonos agrícolas e, possivelmente, como trabalhadores nas construções. Entretanto, esses colonos eram escravos, não no sentido moderno do termo, mas escravos do modo de produção tributária, isto é, eram trabalhadores forçados pelo império, produzindo para sua própria sobrevivência e pagando pesados tributos aos babilônios<sup>295</sup>.

Ademais, as cartas assírias e babilônias pertencentes à Coleção de Kouyunjik do museu britânico noticiam que alguns exilados foram incorporados em unidades militares, prática habitual tanto do império assírio quanto babilônio<sup>296</sup>. Destarte, isso explicaria a afirmação em 40,2 sobre o final do tempo de serviço militar (אֲנִי) dos exilados. Portanto, alguns dos exilados camponeses serviram, obrigatoriamente, o exército babilônio.

Estes escravos/ militares possuíam certa liberdade. Podiam transitar dentro da aldeia, praticar seus costumes, língua e religião e, cultivar a terra<sup>297</sup>. Apesar dessa certa liberdade comunitária, esse grupo de exilados relatados nos cantos do Servo de Javé (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12), possuía péssimas condições de vida na Babilônia. Por exemplo, o termo hebraico אֲנִי “doença” utilizado no quarto canto (Is 52,13-53,12) caracteriza o estado físico do grupo dos exilados: pessoas afligidas por dores e doenças. Além da dor física, o termo hebraico refere-se àquilo que se passa no íntimo de uma pessoa que sofre (Jó 33,19-22; Sl 38)<sup>298</sup>.

O servo de 49,1-6, conforme Silva<sup>299</sup>, representa um grupo de exilados na Babilônia composto por homens e mulheres frágeis, porém fortes em Javé; desfigurados e mesmo assim glorificam a Javé, tornando-se luz para os demais povos; povo fraco e inútil transformado em portador da salvação divina; pessoas insignificantes capacitadas para se reunir a todos os sobreviventes de Israel.

<sup>295</sup> SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 55.

<sup>296</sup> HAYES, John H.; MILLER, J. Maxwell. *Israelite & Judaen History*. Philadelphia: Trinity Press International/London: SCM Press, 1977, p. 483.

<sup>297</sup> Schwantes, 2009, p. 25.

<sup>298</sup> Siqueira, 2006, pp. 20-21.

<sup>299</sup> SILVA, Rabeca Peres. *A Vida dos Pobres é luz para o Mundo: Estudo de Is 49,1-6*. 2007. 73f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007, p. 53.

Detalhando um pouco mais esse grupo de exilados, Hahn<sup>300</sup> discorre a partir dos textos dêutero-isaiânicos quem seria esse sujeito social. De acordo com os textos, muitos dos prefigurados pela profecia são homens e mulheres saqueados e despojados, presos em cavernas e calabouços, mulheres violentadas e filhos gerados a partir da violência, pois são pessoas abandonadas e esquecidas (cf. 42,22); jovens fatigados sem perspectivas futuras (40,29-30), grupo de pessoas consideradas indigentes (41,17; 55,1), pessoas que vivem apavoradas sob ameaças de violência física e psicológica de tiranos (41,10-14; 51,13), escravos desprezados pelos tiranos (49,7), filhos desprezados pelas ruas da cidade (51,20). Todos estes, de uma forma ou de outra são pessoas vítimas da guerra e do sofrimento por ela causado. São, portanto, oprimidos!

Dêutero-Isaías, para se referir a esse povo sofredor, utiliza o termo עֲנִי “miseráveis/oprimidos” (cf. 41,17; 49,13). A raiz verbal do termo, ענה, tem como significado base “abaixar-se, curvar-se, oprimir violentamente”. Nesse sentido, o termo עֲנִי deve ser compreendido nesse aspecto e não “espiritualmente”<sup>301</sup>, principalmente em Dêutero-Isaías.

Desse modo, a comunidade dêutero-isaiânica é composta por homens e mulheres que foram oprimidos violentamente pelo império babilônio, compelidos a curvar-se diante da soberania do rei e de sua corte. Por isso, a relevância da afirmação de 40,2 “já é findo o tempo da sua milícia”. Chega-se ao fim do serviço obrigatório. Não precisa mais servir aos interesses do império porque Javé consolou o seu povo miserável (49,13).

Esse povo miserável, em 43,1-7, surge por entrelinhas, como um povo temeroso e desesperançado, por isso “Não temas! Eis! Junto contigo eu estou”. Trata-se de um povo pobre que não possuiu um resgatador (לִשְׂמָחָה) a ponto do próprio Javé tornar-se um povo sem identidade, sem nome, a partir do qual Javé grita por seu nome, criando/recriando para si um novo povo. Um povo para a sua glória (v.7). Povo que, antes, pertencia ao império babilônico, sem valor e honra, desprezado e repudiado por seus opressores, mas que agora torna-se propriedade de Javé. Não apenas propriedade, mas filhos e filhas preciosos, honrados e amados pelo Deus-mãe. Povo que teve sua identidade religiosa destruída. Pensava estar abandonado por Javé, tendo os deuses babilônios como verdadeiro Elohim. No entanto, o próprio Deus afirma “Eu sou Javé, teu Elohim” (v.3).

<sup>300</sup> Hahn, 2009, pp. 34-36.

<sup>301</sup> Schwantes, 2013, p. 57.

Em suma, são servos e filhos de servos. Pessoas que sofrem, não apenas por estar longe de sua terra, mas sentem na pele a opressão e violência do império. A essas pessoas destina a mensagem de salvação, consolo, e esperança. Temos aí, portanto, o mapeamento da comunidade na qual estavam inseridos os profetas-cantores.

### 3.2. ROSTO DE DEUS

O rosto do povo sofredor encontra consolo no rosto de Deus. Em nossa perícopes, tal como em Dêutero-Isaías, notamos uma característica materna de Javé. Essencialmente, o símbolo bíblico de Deus como mãe está pautado na experiência feminina de gerar, dar à luz e educar filhos e filhas. Os textos hebraicos utilizam diversas metáforas para falar do relacionamento de Deus com o ser humano a partir da perspectiva materna<sup>302</sup>.

Contudo, nem sempre se atribuiu a Javé as características maternas. A partir de um confronto com a religião cananéia e babilônica atribuíram-se a Javé todas as características femininas de uma divindade. Javé, portanto, tornou-se, conforme Gómez-Acebo<sup>303</sup>, um Deus assexuado e sem família, que não cria o mundo mediante seu corpo, mas através da sua palavra. Para o povo israelita, Javé era único criador e mantenedor da vida.

Era necessário fazer a diferenciação das outras religiões, as quais colocam seus deuses como um casal primordial, a partir do qual tudo é formado. Por exemplo, Apsu e Tiamat formam o casal primordial que irá dar origem aos deuses babilônios. Ademais, no Antigo Oriente Próximo, os deuses e deusas são tidos como pai e mãe de seus adoradores. Para os babilônios, Marduk demonstra a misericórdia de um pai, e Ishtar é considerada mãe de seus seguidores<sup>304</sup>.

Destarte, Javé, um Deus assexuado e solitário, recebe características tanto paternas quanto maternas. Os israelitas o descrevem como aquele que tem a função de abrir os seios

---

<sup>302</sup> JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que É: O Mistério de Deus no trabalho Teológico Feminino*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 152.

<sup>303</sup> GÓMEZ-ACEBO, Isabel. *Deus é também mãe*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 26.

<sup>304</sup> DILLE, Sarah J. *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*. London: T&T Clark International, 2004, p. 35.

estéreis, facilitar maternidades impossíveis (cf. Gn 4,1; 17,19; 30,22), bem como o descrevem como o próprio ventre gerador do povo escolhido (cf. Is 46,3)<sup>305</sup>.

No entanto, caracterizar Deus como mãe não é definir sua imagem; trata-se de uma variedade de símbolos possíveis para descrever Deus. Portanto, é preciso que fique claro que o aspecto materno e paterno de Deus não exclui um ao outro, antes mostra as faces diferentes do divino; conforme as circunstâncias, a face materna ou paterna fica evidente<sup>306</sup>.

Nosso objetivo, portanto, é descrever apenas um dos símbolos de Deus: a maternidade. Discutiremos a face de Deus como mãe em Dêutero-Isaías, especificamente em 43,1-7. Todavia, para compreender a origem da face materna de Deus em Dêutero-Isaías, faz-se necessário um conciso comentário sobre as deusas no Antigo Oriente próximo, bem como sobre os primórdios da caracterização de Javé como mãe de acordo com o profeta Oséias.

### 3.2.1. As Deusas no Antigo Oriente Próximo

Compreender a dimensão da deusa no Antigo Oriente Próximo é imprescindível para o entendimento do rosto materno de Javé em Dêutero-Isaías, visto que todo imaginário da divindade feminina é atribuído a Javé.

O imaginário de uma deusa criadora de todas as coisas é anterior à concepção de um deus masculino criador de todas as coisas. Em toda parte, no período neolítico, encontramos imagens das deusas nas várias encarnações como Donzela (virgem), criadora, senhora das águas, dos pássaros e do mundo, ou simplesmente a Mãe divina embalando o filho divino em seus braços<sup>307</sup>. Dessa forma, os estudos arqueológicos demonstram que estátuas femininas são as primeiras manifestações do que mais tarde evoluiu para a religião centrada no culto a uma Deusa-mãe como fonte genitora de todas as formas de vida<sup>308</sup>. Ou melhor, conforme

<sup>305</sup> Gómez-Acebo, 1996, p. 29.

<sup>306</sup> SCHÜNGEL-STRAUMANMN, Helen. *Deus como mãe em Oséias 11*. In: BRENNER, Athalya. *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 294-295.

<sup>307</sup> EISLER, Riane. *O Cálice e a Espada: Nossa História, Nosso Futuro*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989, p. 47.

<sup>308</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

Ottermann,<sup>309</sup> trata-se da religião da Grande Deusa, pois as funções vitais e vivificantes da deusa não se limitaram apenas a aspectos maternos.

Essa concepção está fundamentada na observação do surgimento de uma nova vida a partir do corpo da mulher. Para os antigos, provavelmente, não havia nenhuma dificuldade em imaginar o universo sendo criado por uma deusa-mãe, de cujo ventre emerge toda a vida<sup>310</sup>. A deusa-mãe, portanto, é o princípio cósmico da força vital. E, como geradora de vida, está diretamente relacionada com a agricultura; por isso, muitas vezes a deusa-mãe é chamada de deusa da fertilidade<sup>311</sup>.

Entretanto, no decorrer da história, a imagem da deusa adquiriu, a seu lado, a imagem masculina da divindade. Isto é, a deusa precisava de um “esposo”. O mito da criação babilônio, *Enuma Elish*, apresenta o casal primordial formado pela deusa-mãe Tiamat e o pai dos deuses Apsu. Entretanto, o grande criador do ser humano não é a deusa, mas sim Marduk, o deus guerreiro que derrota Tiamat e a partir de seus destroços modela o ser humano<sup>312</sup>. O fato é que, mesmo com o ápice do monoteísmo masculino, a imagem do grande ventre, da deusa-mãe, jamais saiu totalmente do imaginário religioso.

No Israel Antigo, as mulheres serviam a divindades femininas<sup>313</sup>. Celebrava-se culto a diversas deusas-mães, sendo Asherah e Ishtar as mais comuns no meio religioso israelita<sup>314</sup>. Por conseguinte, daremos destaque a essas duas deusas, citadas na Bíblia hebraica e presente na realidade popular dos israelitas, principalmente entre as mulheres.

Na religião cananéia, Asherah, consorte de El, é adorada como a criadora dos deuses. É representada como uma mulher dando à luz e amamentando<sup>315</sup>. Provavelmente essa deusa tenha sido adorada ao lado de Javé no Antigo Israel. Evidências arqueológicas comprovam essa adoração. Em Arad foram encontrados dois altares diante de um par de estelas que, possivelmente, indicam um culto a Javé e Asherah.

<sup>309</sup> OTTERMANN, Monika. Morte e Ressurreição na Suméria: A “Descida ao Inferno” de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos. In: *Oracula*, v.2, n.3, São Bernardo do Campo, 2006a, p.3.

<sup>310</sup> GONÇALVES, Roseni Teresinha. *Desconstruir, Construir... Imagens que se revelam na Vida: Deus mãe*. 77f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2011, p. 21.

<sup>311</sup> RAE, Eleanor; MARIE-DALY, Bernice. *Created in Her Image: Models of the Feminine Divine*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1990, p. 54.

<sup>312</sup> Gonçalves, op. cit., p. 21.

<sup>313</sup> CORDEIRO, Ana Luísa Alves. *Onde estão as Deusas? Asherah, a Deusa proibida, nas linhas e entrelinhas da Bíblia*. São Leopoldo: Cebi, 2011, p. 27.

<sup>314</sup> FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulus/ Santo André: Academia Cristã, 2008, p. 225.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 58.

Em Kintillet‘Ajrud descobriram-se inscrições em duas jarras que revelam a crença em Javé e Asherah como sua esposa<sup>316</sup>. Em uma das jarras encontra-se a seguinte inscrição: “Diz [...] Diga a Jehallel [...] Josafá e [...]: Abençoo-vos em YHWH de Samaria e sua Asherah”<sup>317</sup>. Na outra jarra temos as palavras subsequentes: “Diz Amarjahu: Diga ao meu senhor: Estás bem? Abençoo-te em YHWH de Teman e sua Asherah. Ele te abençoe e te guarde e com meu senhor”<sup>318</sup>.

Em Khirbet El Qom, encontrou-se um pilar em um túmulo do séc. 8º - 7º a.C, em condições ruins que impedem uma boa reconstrução. A mais plausível seria: “Uryahu [...algo sobre ele] sua inscrição. Bendito seja Uryahu por Javé (*Iyhwh*), Asherah sua luz, que mantém sua mão sobre ele, por sua *ryp, que...*”. Esta inscrição revela a associação de Javé com Asherah e a função da deusa como protetora<sup>319</sup>.

Na Bíblia hebraica, a deusa Asherah pode ser encontrada com o termo correspondente ao seu nome (אֲשֵׁרָה), ou com o seu símbolo poste-sagrado (אֲשֵׁרָהּ). Embora alguns exegetas procuram definir o poste-sagrado como um objeto idólatrico, na verdade é um símbolo da deusa, e, por isso, melhor tradução seria *árvore-sagrada* visto que está relacionado com uma das funções da deusa: dar a vida.<sup>320</sup>

Em geral, as figuras femininas conectadas a Asherah estão ligadas, basicamente, com a reprodução, pois as imagens representativas da deusa utilizadas nos talismãs de proteção de suas devotas refletem esse aspecto. Assim, as devotas, em sua maioria mulheres, estavam preocupadas com a fertilidade familiar. Esse aspecto da religião popular israelita não contradiz, diretamente, a religião javista<sup>321</sup>.

Esta religião popular, apresentada por Dever<sup>322</sup>, possui grande ênfase no culto das mulheres e o seu papel em rituais familiares, mas não exclui os homens de sua participação. Assim, se todos os aspectos da atividade religiosa popular tenderiam a ser parte de cultos familiares, nos quais o papel das mulheres, se não dominante, é fundamental, a padroeira da

<sup>316</sup> CORDEIRO, 2011, pp. 35-39.

<sup>317</sup> Ibid., p. 39.

<sup>318</sup> Ibid., p. 39.

<sup>319</sup> CROATTO, Severino. A deusa Aserá no antigo Israel. A contribuição epigráfica da arqueologia. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 38. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 32-44.

<sup>320</sup> Ibid., pp.32-44.

<sup>321</sup> DEVER, William. *Did God have a Wife? Archeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005, pp. 193-194.

<sup>322</sup> Ibid., p. 257.

família é, portanto, Asherah. De acordo com o autor, Javé, a divindade masculina, é descrita como um deus guerreiro, vingativo, e dificilmente estaria acessível para as necessidades familiares. Diante desse conflito com a religião popular, se tem a descrição de Javé como Deus pai que vai abençoar com as “bênçãos dos seios e da madre” (cf. Gn 49,25), por parte dos escritos da Bíblia.

Observa-se, portanto, que o culto à deusa Asherah era presente na vida do povo israelita. Contudo, com a reforma de Josias, em 622 a.C., houve a destruição dos santuários de Israel e a centralização do culto em Jerusalém. Nesse processo, Josias suprimiu as práticas de culto nativas, entre elas, o culto a Asherah e Baal, removeu os lugares altos, destruiu a casa da prostituição sagrada do Templo de Jerusalém, e assassinou sacerdotes (cf. 2 Rs 23,4-7)<sup>323</sup>.

A exclusão ao culto a Asherah em Israel, portanto, inicia o processo de transferência de seus atributos a Javé, principalmente aqueles ligados à fecundidade<sup>324</sup>. Nesse sentido, Javé assume os complementos femininos para melhor expressar a “diferença” com o meio social, isto é, Javé não precisa de companheira, ele se basta por si; e para eliminar a presença da Deusa no contexto cultural, torna-a alvo das críticas proféticas<sup>325</sup>.

A deusa mesopotâmica Ishtar, conhecida como deusa-terra, foi concebida como o único poder gerador na natureza, e então ela tornou-se responsável pela renovação da terra nas mudanças das estações. Ela assume a forma de uma deusa multiface, ao mesmo tempo mãe e noiva, conhecida por muitos nomes: Ninhursaga; Mah, Ninmah<sup>326</sup>. Segundo inscrições antigas mesopotâmicas, a “rainha dos céus” seria a gloriosa rainha Nana, também conhecida como Ishtar. Ela era considerada a Senhora Poderosa, a Criadora.<sup>327</sup>

Para compreender a deusa Ishtar, faz-se necessária uma concisa análise do antigo culto à deusa Inana, visto que a partir da fusão da cultura suméria com a acádica, a deusa Inana foi associada à deusa acádica Ishtar, passando a ser cultuada com o nome de Ishtar<sup>328</sup>.

---

<sup>323</sup> Cordeiro, 2011, p. 30.

<sup>324</sup> Gonçalves, 2011, p. 38.

<sup>325</sup> CROATTO, Severino. A sexualidade da divindade. Reflexões sobre a linguagem acerca de Deus. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n.38. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 20-31.

<sup>326</sup> JAMES, E. O. *The Ancient Gods*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1960, p. 78.

<sup>327</sup> Eisler, 1989, p. 98.

<sup>328</sup> OTTERMANN, Monika. A Deusa Inana-Ištar – uma rival de YHWH? Considerações feministas em torno das Deusas-Árvore e do Deus único da Bíblia Hebraica. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (org.). *Hermenêuticas Bíblicas*. Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. Goiânia: Editora UCG e ABIB, 2006b, pp.137.

A deusa Inana era adorada como deusa da cidade de Uruk e “Senhora” do templo principal desta cidade por sua relação com a abundância da produção agrícola e agropecuária; cultuada como divindade que possui e confere aos seres humanos poderes cósmicos; celebrada como divindade de Kur, uma esfera que pode abranger tanto os países estrangeiros como o inframundo; e além de sua ampla adoração em toda a Suméria foi-lhe conferida alta posição dentro do conjunto das divindades<sup>329</sup>.

Com o decorrer da história, Inana, a grande Senhora do Céu, perde sua independência dentro de sua casa, e então precisa conviver com o deus An, ganhando o *status* de esposa. Deste modo, Inana, a grande senhora, até então de sexualidade indomada, não subjugada ao casamento patriarcal e nunca enquadrada, até então, no papel de mãe, perde sua autonomia e torna-se poderosa somente por bondade do marido. Apesar da tentativa de “domarem” a deusa, ela ainda se manteve como uma das divindades mais bem cultuadas da Mesopotâmia<sup>330</sup>.

A partir do imperador Sargão I (2350 a.C.), o qual considerou a deusa Ishtar sua deusa pessoal que o fez conquistar o trono acádio, Ishtar ganhou características bélicas e agressivas. Essas características são reforçadas pelos mitos que narram os conflitos entre deusas e deuses, principalmente relacionados com a perda do poder da Grande Deusa em favor dos deuses masculinos<sup>331</sup>. Desse modo, os sucessos militares na construção de império era responsabilidade da deusa Ishtar e, portanto, seu culto era fundamental na religião assírio-babilônica, principalmente durante os grandes impérios neoassírio e neobabilônico que dominaram Israel e Judá. Contudo, apesar desses traços bélicos, Ishtar não perdeu sua principal característica: deusa da vida! Embora, fosse reduzida sua função ao amor e fertilidade.<sup>332</sup>

De modo claro, esta deusa aparece no texto hebraico como מַלְכַּת הַשָּׁמַיִם “rainha dos céus” (cf. Jr 44,15ss), em que Jeremias acusa os judeus de adorarem a “rainha dos céus”. O culto e devoção à rainha dos céus eram de cunho familiar, especialmente de mulheres, mas não exclusivo (Jr 7,17). Tratava-se de um culto significativo para o povo, especialmente para

<sup>329</sup> OTTERMANN, Monika. *As brigas divinas de Inana: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria*. 339f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007, p. 185

<sup>330</sup> *Ibid.*, pp. 302-303.

<sup>331</sup> Ottermann, 2006b, pp.137-138.

<sup>332</sup> Ottermann, 2006a, pp. 4-5.

as mulheres; contudo isso não representava desprezo por Javé, até porque o culto era praticado fora do templo (cf. Jr 44,15-19)<sup>333</sup>.

Esse texto de Jeremias, de acordo com Ackermann<sup>334</sup>, evidencia o aspecto bélico da deusa Ishtar, visto que o povo foi consumido pela espada. Logo, deixaram de adorar a deusa; a guerra e a fome surgiram.

Complementando esse imaginário da deusa guerreira, Ottermann<sup>335</sup> argumenta que a presença da deusa em Judá se tornou forte por meio dos soldados assírios, que juntamente com sua cultura trouxeram consigo a deusa. Assim, a deusa guerreira que venceu Javé ganha espaço no culto local da “Rainha do Céu”. Deusa Ishtar, embora guerreira, mistura-se com traços da deusa Asherah. Essa mescla só é possível visto que Ishtar nunca perdeu sua antiga marca de deusa doadora e protetora da vida.

A percepção das características das deusas-mãe Asherah e Ishtar é fundamental para a compreensão dos atributos maternos apresentados por Javé em Dêutero-Isaías, uma vez que durante o exílio temos a constituição do monoteísmo de fato, com a finalidade de reafirmar Javé como Deus diante dos deuses babilônios, considerados mais poderosos. No pós-exílio, no entanto, Javé é caracterizado fortemente pelos sacerdotes como único e homem, varão. As deusas, portanto, são expulsas do javismo, principalmente Ishtar, pois ela é a maldade e precisa voltar para sua casa, a Babilônia (cf. Zc 5,5-11).

### 3.2.2. Deus-mãe em Oséias

Para compreender o imaginário materno de Javé em Dêutero-Isaías, além da percepção da divindade feminina cananéia e mesopotâmica, é preciso observamos essa concepção materna em Oséias. É possível que os profetas-cantores e profetisas-cantoras

---

<sup>333</sup> Gonçalves, 2011, p. 26-27

<sup>334</sup> ACKERMAN, Susan. *Under every green tree: popular religion in the sixth-century Judah*. Atlanta: Scholars Press, 1992, p. 34.

<sup>335</sup> Ottermann, 2006b, p. 144.

tenham utilizado essa percepção de Oseías para a construção do imaginário de uma Javé-mãe em Isaías 40-55.

Oséias é o primeiro profeta a empregar o conceito de amor em relação a Javé e seu povo. Anterior a Oséias<sup>336</sup> não há menções de que Javé amava seu povo. A partir do profeta, há o estabelecimento do amor de Javé para com seu povo<sup>337</sup>.

Texto elementar para essa concepção materna de Javé em Oséias é o cap. 11. De acordo com Schüngel-Straumann<sup>338</sup>, os v. 3-4 relatam o cuidado materno de Javé para com Israel/ Efraim. A autora apresenta uma tradução alternativa para os versos:

Mas era eu quem amamentava Efraim,  
Tomando-o em meus braços.  
Eles contudo não entenderam  
Que era eu quem cuidava deles.  
Com cordas de humanidade eu os atraía,  
Com laços de amor.  
E era para eles como aqueles que levam uma criancinha aos seios,  
E me curvava para ele  
Para lhe dar de mamar<sup>339</sup>.

Conforme a autora<sup>340</sup>, o v. 3 apresenta tipicamente o cuidado materno de Javé com seu povo, pois o verbo רגל apresenta o significado “ensinar a andar”, que ocorre somente em Oséias. Em textos árabes, essa raiz verbal tem significado de “sugar, mamar”, portanto, רגל traduzido por “amamentar” expressaria as ações maternas de Javé para assegurar ao povo a sobrevivência.

O v. 4, por sua vez, descreve a cena de Javé carregando a criança nos seios. O profeta evita utilizar terminologia de pai ou mãe. Contudo, a descrição da cena converge para a representação do cuidado materno. Isso porque o texto afirma a inclinação de Javé para amamentar a criança<sup>341</sup>. Javé, portanto, é aquele que abraça seu Israel/ Efraim, seu filho, e o carrega em seus seios para alimentá-lo.

<sup>336</sup> O texto de Dt 7,8, provavelmente remeta ao tempo do reinado de Josias, no 7º séc. a.C. cf. Schmidt, 2009, pp. 119-126.

<sup>337</sup> Schüngel-Straumann, 2003, p. 272.

<sup>338</sup> Ibid., p. 265.

<sup>339</sup> Veja a tradução completa do texto em Schüngel-Straumann, 2003, p. 266-268.

<sup>340</sup> Ibid., pp. 273-274.

<sup>341</sup> Ibid., p. 276.

Embora o profeta não utilize os termos אבִי “pai” ou אִמִּי “mãe” para identificar Javé, possivelmente chamaria Javé de mãe, visto que enfrentava uma luta direta com os deuses cananeus, especialmente as deusas<sup>342</sup>. O fato é que o texto exprime o amor materno de Javé, apesar da grande parte dos comentaristas trabalharem na perspectiva do amor paterno divino. As ações de Javé em Os 11 refletem o comportamento cotidiano de uma mãe que amamenta e cria um bebê (v.1-4), e que em seu coração não consegue encontrar coragem para entregar sua criança ao castigo que merece (v. 5-7)<sup>343</sup>.

A comparação de Javé com uma mãe, consoante Wacker<sup>344</sup>, estaria diretamente relacionada com a figura da deusa Ishtar, principalmente pelo v. 4, que retrata Javé se curvando para alimentar/ amamentar uma criança. Assim, na concepção da autora, Javé se apresentando como Deus-mãe pode atender as necessidades daqueles que o buscavam nas divindades femininas. Todavia, é mais provável que esta comparação esteja relacionada com a figura materna de Asherah. Como vimos, essa deusa é representada como uma mulher dando à luz e amamentando. Levando em consideração essa imagem e o conflito religioso enfrentado pelo profeta do Norte no séc. 8º a.C., ponderamos que a Javé foram atribuídas as características maternas de Asherah.

Fato que reforça a transferência das atribuições de Asherah para Javé é a variante textual apresentada no texto de Os 14,9 em que Javé diz “Eu sou tua Anat e tua Asherah”. Ottermann<sup>345</sup> defende que o atual texto massorético contém pequenas mudanças que manipulam os nomes de Anat e Asherah, levando em consideração a religião pré-exílica em Israel. Além disso, muitas informações sobre as deusas não foram registradas, ou por serem julgadas sem importância, ou, na maioria dos casos, por serem uma ameaça ao deus masculino em processo de se tornar único deus.

Essa afirmação, de acordo com a biblista<sup>346</sup>, contribui para observar que através do processo histórico do monoteísmo, as antigas deusas, incluindo Asherah, foram sucessivamente eclipsadas e suas funções transferidas para divindades masculinas, especialmente na religião de Javé, que caminhou rumo à imagem do divino como Deus único,

<sup>342</sup> SCHÜNGEL-STRAUMANMN, 2013, p. 278.

<sup>343</sup> Ibid., p. 292.

<sup>344</sup> WACKER, Marie-Theres. Vestígios da Deusa no livro de Oséias. BRENNER, Athalya. *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 320-321.

<sup>345</sup> OTTERMANN, Monika. “Eu sou tua Anat e Aserá...”. YHWH e Aserá (não só) no Livro de Oséias. In: DREHER, Carlos A., et. al. (Orgs). *Profecia e Esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006c, pp. 276-277.

<sup>346</sup> Ibid., pp. 278-279.

masculino e transcendente. Ademais, esse processo fica claro ao encontrarmos em Os 2,4-25 a carta de repúdio de Javé para sua esposa Asherah.

Nesse sentido, Oséias, ao apresentar o divórcio de Javé culminando no final do livro com a afirmação de o próprio Deus ser a Anat e Asherah do povo, assume a plenitude do divino. Isto é, ao contrário dos deuses cananeus, Javé não precisa de esposa/ esposo e, por isso, pode receber tantos atributos masculinos quanto femininos. Além do que, as grandes deusas do Antigo Oriente não eram divindades femininas que representavam somente um aspecto. Antes, elas representavam a totalidade e eram normativas para todos, tanto homens como mulheres<sup>347</sup>. Por isso, em Oséias, encontramos representações de Javé tanto como marido (cf. Os 1-3) quanto como mãe (cf. Os 11,1-4).

Além de Os 11, o texto de Os 13,8 complementa esse imaginário materno na concepção do profeta. O verso em questão exprime a radicalidade do amor e misericórdia divina, que é capaz de agir com violência e agressividade em favor de Israel, seu filho amado, para salvá-lo e protegê-lo<sup>348</sup>.

Esse conciso panorama do imaginário materno de Javé em Oséias, portanto, nos auxiliará na compreensão da maternidade divina em Dêutero-Isaías, principalmente acerca das atribuições das características das divindades femininas a Javé.

### **3.2.3. Deus-mãe em Dêutero-Isaías**

Com base no imaginário materno de Javé apresentado por Oséias, juntamente com as características das deusas Asherah e Ishtar, os profetas e profetisas-cantores(as) atribuem a Javé a maternidade. Isso porque no monoteísmo a deusa foi apropriada pelo javismo de modo a expressar suas características, principalmente para descrever o amor incondicional e a

---

<sup>347</sup> Schüngel-Straumann, 2003, p. 293.

<sup>348</sup> Gonçalves, 2011, p. 52.

fidelidade de Deus ao povo, apesar dos pecados, visto que elas exprimem a compaixão divina (םחח)<sup>349</sup>.

O exílio foi fundamental para o processo de convergência dos papéis dos deuses e deusas cananeus. Todas as atribuições são dadas a Javé. Surge, então, a imagem de Javé onipotente que reúne em si mesmo todas as funções associadas anteriormente ao panteão de deuses masculinos e femininos<sup>350</sup>.

Sendo assim, não há mais Deusa-mãe. O seu trabalho de conceber, gerar, gestar, dar à luz e cuidar das crianças, é atribuído a Javé. Até mesmo moldar a partir da argila é trabalho da Deusa-mãe suméria Ninhursa, o qual também foi atribuído a Javé (cf. Gn 2,7; Is 43,1.7)<sup>351</sup>.

Portanto, com a consolidação do monoteísmo absoluto, os símbolos da representação feminina na divindade, suas funções e seus atributos, foram incorporados à divindade masculina. Isto é, Javé se torna Deus Pai e Mãe. Um Deus que gera e amamenta<sup>352</sup>. Este é Javé apresentado pelos profetas-cantores e profetisas-cantoras. Um Deus que tem em sua essência atributos femininos. Diante disso, examinaremos os textos de Is 42, 13-15; 45,9-13; 46, 3-4; 49, 15-18 na perspectiva materna de Javé, juntamente com Is 43,1-7.

O texto de Is 42,13-15 apresenta Javé como um guerreiro que sai para defender o seu povo contra os inimigos que têm oprimido Israel (v. 13) e, contrastando com essa imagem, temos a imagem materna divina iniciada com o silêncio divino (v. 14a) seguido da irrupção dos gritos de parto (v.14b). Deve-se notar que somente nesse texto Javé aparece como sujeito das dores de parto; as outras metáforas são atribuídas ao povo (cf. Is 21,3; Jr 4,31; Mq 4,9-10). Portanto, claramente observamos a característica materna de Javé.

Chegada a hora do parto, Javé torna a manifestar sua atitude de guerreiro, e Javé-mãe-guerreiro devastará os montes e outeiros (v. 15). Provavelmente nessa destruição, de acordo com Gomez<sup>353</sup>, Javé devastará os templos e qualquer objeto relacionado com a adoração aos deuses babilônios, visto que o verbo חרב “devastar” equivale a “consagrar”, mais especificamente, “dedicar a Deus por meio da destruição”. No ambiente de guerra, os

<sup>349</sup> CHAMORRO, Graciela. *Teologia e Representação: Uma aproximação Ecofeminista do Monoteísmo*. In: REIMER, Ivoni Richter. *Imaginários da divindade*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 71.

<sup>350</sup> RUETHER, Rosemary Radford. *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*. Los Angeles: University of California Press, 2005, p. 76.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>352</sup> Cordeiro, 2011, p. 25.

<sup>353</sup> Gómez-Acebo, 1996, pp. 51-53.

inimigos derrotados eram consagrados a Deus. Assim, todo “monte e outeiro” destruídos serão consagrados a Deus, o valente (v.13) e ao mesmo tempo, a mãe (v. 14). Javé, portanto, é ao mesmo tempo mãe e guerreiro.

Por fim, o v. 16 apresenta Javé-mãe-guerreiro guiando os passos do seu povo sem jamais desampará-lo. A promessa de jamais desamparar o povo retoma em outro texto com as mesmas características maternas de Javé (cf. 49,14-16). Portanto, Javé-mãe, que silenciosamente espera o tempo do “parto”, jamais desampará seu povo, criado e gerado em seu ventre.

Entretanto, essa imagem da parturiente é pouco explorada pelos comentaristas de Dêutero-Isaías. Por exemplo, Westermann<sup>354</sup> coloca o grito da mulher ao dar a luz como uma mudança da atitude de Javé em relação ao povo, contrapondo com o seu silêncio. Blenkinsopp<sup>355</sup>, por sua vez, não discute essa imagem. Seu foco está no hino do v. 10-17. Nosso objetivo, por outro lado, é analisar essa imagem da mulher gritando ao dar a luz.

Woods<sup>356</sup> relaciona a figura da mulher em trabalho de parto com a atividade divina criadora. Isto é, Deus como uma nova mãe está disposto a sofrer, a fim de suportar a criação. Esta perícopa, portanto, expressa o poder de Deus sobre a criação. Javé criou, por meio de seu próprio trabalho árduo, suor e trabalho laborioso, e, por isso tem o poder de destruir “os outeiros e as montanhas”. Enfim, é uma imagem apropriada que não transmite somente o poder e a força implícita na Divindade, mas também um paradoxo da vulnerabilidade da força como a mãe de todas as ações na dor da criação.

Dille<sup>357</sup> afirma que a imagem da batalha relacionada com os gritos da parturiente indica a dificuldade do nascimento de uma criança. Os nascimentos no Antigo Oriente Próximo são descritos como um momento difícil para a mulher e, muitas vezes, associado com imagens de batalha para indicar situações de risco de vida. Portanto, essa associação sugere que a mãe é uma guerreira lutando bravamente para salvar o bebê que está com dificuldades para nascer, colocando a própria vida em risco.

Se levarmos em consideração que muito das características das deusas do Antigo Oriente Próximo tenha sido absorvido pelo monoteísmo, podemos inferir que a imagem da

---

<sup>354</sup> Westermann, 1969, p. 106.

<sup>355</sup> Blenkinsopp, 2002, pp. 214-15.

<sup>356</sup> Woods, 2005, pp. 87-88.

<sup>357</sup> Dille, 2004, p. 56.

deusa Ishtar, que possui aspectos guerreiros, possa estar associada com a figura divina de Javé. Nessa perspectiva, Javé, como mãe-guerreira, luta até o fim para salvar o seu povo, nascido e recriado no exílio.

Em 45,9-13 Javé se revela como o criador, tanto do povo de Israel (v.11) quanto do universo (v.12). As perguntas retóricas dos v.9 e 10 pressupõem o questionamento dos filhos e filhas de Javé, os exilados, para com ele. Javé, o modelador de Israel, se coloca como pai e mãe (v.10) para dizer ao povo que não precisa contestar, pois ele é quem faz todas as coisas, até mesmo suscitar um rei estrangeiro para libertá-lo do cativeiro (v.13).

O objetivo das perguntas retóricas é expressar a autoridade de Deus como oleiro, pai e mãe, condenando aqueles e aquelas que teriam a pretensão de questioná-la. Dentre as figuras assumidas por Javé, é significativo destacar a autoridade materna. Neste texto, o papel materno na família não é desprezado, antes é colocado em pé de igualdade com o papel paterno, pois Javé exige respeito e obediência a si como a uma mãe e a um pai<sup>358</sup>.

Ademais, a interação entre o artesão e o imaginário paterno e materno destaca a compreensão dêutero-isaiânica de Javé como criador/ modelador. Assim, a justaposição dessas imagens destaca o “gerar e dar à luz” como atuação principal da criação (v. 11)<sup>359</sup>.

Javé, portanto, como Deus Criador, se coloca como aquele que gera e que dá à luz (v. 10). Embora de forma incipiente, encontramos nesse texto a face materna de Javé, como uma mãe que deve ser honrada e não questionada. Afinal, o mandamento de Ex 20,12 é também para a mãe.

Outro texto dêutero-isaiânico que apresenta as características maternas de Javé é 46,3-4. A partir do uso do substantivo רֶחֶם “útero” podemos iniciar a discussão acerca dessas características. Esse substantivo é utilizado exclusivamente para designar o feminino. Somente a mulher possui רֶחֶם “útero”<sup>360</sup>.

Para enfatizar a característica maternas de Javé, Woods<sup>361</sup> opta por traduzir “meu ventre” ao invés de “um ventre”. Isto porque, quando partes do corpo são mencionadas sem o

---

<sup>358</sup> Woods, 2005, p. 89.

<sup>359</sup> Dille, 2004, p. 102.

<sup>360</sup> Gonçalves, 2011, pp. 43-44.

<sup>361</sup> Woods, op. cit., p. 90.

pronome possessivo, sugere que apenas uma figura no texto deve ser o proprietário daquela parte. E, nesse caso, o proprietário do ventre é Javé!

As derivações desse substantivo indicam “ter misericórdia a partir do útero”. O útero, portanto, “é o lugar da origem da vida e seu cuidado, é o espaço onde brota a mais profunda emoção que, em situações injustas, leva a intervir a favor da vida”<sup>362</sup>.

Desse modo, Javé, ao afirmar que desde o ventre carrega o povo, demonstra, claramente, a sua ação materna de gerar e cuidar desse povo até a velhice. Não somente cuidar, mas intervir a favor da vida. Javé-mãe não apenas cuida e acompanha a vida do seu filho Israel, mas também age em favor dele. Por isso, em 42,13-15 ele se levanta como um guerreiro (גִּבּוֹר).

Diante dessa figura materna, o povo pode confiar que Javé o salvará (נִלְטָ) (v. 4). Javé-mãe, portanto, gera, cuida ao longo da vida, se levanta para defender seus filhos, e age para libertá-los do império babilônio, pois seu amor materno não pode ser rompido. Ao enfatizar a continuação do cuidado materno divino, os profetas-cantores e profetizas-cantoras expressam que nem mesmo o exílio foi capaz de romper com o amor e cuidado divino.

O texto de 49,15-18 expõe esse cuidado materno de Javé para com seu povo. Trata-se de um texto clássico para associar características maternas a Javé, devido à comparação direta de Javé com uma mãe.

Para ser mais específico, o texto demonstra o papel fundamental da mãe ao amamentar o seu bebê, através do uso do termo עוֹל “lactante”. Este termo indica crianças que são amamentadas pela mãe até os três anos de idade. Ou seja, uma criança que depende totalmente dos cuidados maternos<sup>363</sup>.

Embora tenhamos a associação da maternidade de Javé com a alimentação, o foco principal do texto é a possibilidade de uma mãe esquecer de seu próprio filho (a). Dificilmente uma mãe se esquecerá de seu bebê, seja pela criança se fazer ouvir no momento da fome, seja pelo próprio corpo da mulher que produz o leite para amamentar e, quando este

<sup>362</sup> REIMER, Ivoni Richter; REIMER, Haroldo. Misericórdia quero! Uma ética do cuidado a partir das entranhas. In: *Estudos Bíblicos*, v. 29, n. 114, 2012, p.28.

<sup>363</sup> Dille, 2004, p. 149.

não é sugado, o corpo apresenta seus sinais. Portanto, dificilmente uma mãe se esqueceria de alimentar seu filho (a).

Nessa perspectiva, a comparação com a figura materna é utilizada justamente para enfatizar que Javé não se esqueceu do povo, uma vez que a acusação dos exilados era de esquecimento por parte de Deus (v. 14). Nesse texto, os profetas-cantores e profetisas-cantoras buscam oferecer uma repostagem consoladora ao povo, pois se uma mãe costuma ser fiel à sua criança de peito, quanto mais Javé é sempre fiel ao povo que criou<sup>364</sup>.

Além disso, o uso do verbo **רָחַם** “ter compaixão” enfatiza a face materna de Javé. Esse verbo está diretamente ligado com sentimentos maternos (cf. Lm 4,10). Literalmente, significa “amor do ventre”<sup>365</sup>. É justamente esse amor das entranhas que faz com que Javé não se esqueça do seu povo (v.15), e torna a acolhê-lo com misericórdias (**רַחֲמֵי**) (cf. 54,7).

Assim, ao comparar o cuidado de Deus com uma mãe que ainda amamenta o filho de seu ventre, os profetas-cantores e profetisas-cantoras expressam o amor materno de Javé. Superando a possibilidade de nem todas as mulheres humanas serem boas mães, visto que elas podem se esquecer de amamentar seus bebês, o texto expressa a perfeição do amor materno de Javé, pois este não está sujeito às deficiências e falhas humanas<sup>366</sup>.

Entretanto, não se deve compreender esse amor maternal de Javé apenas relacionado com ternura emocional. Pelo contrário, o amor maternal divino está diretamente ligado com as obrigações maternas dentro da família, tais como educação, acompanhamento em todas as fases da vida dos filhos e filhas, subsistência, proteção e cuidado<sup>367</sup>. Entendendo que no Antigo Israel, a mãe cuidava das crianças até que elas possuíssem idade suficiente para as tarefas da vida adulta, tais como pastoreio ou cozinhar. Crianças em torno dos seis anos começavam a ajudar nas tarefas domésticas da mãe, e por volta dos treze anos iniciava seu trabalho adulto. Desse modo, todas as crianças (meninos e meninas) mantiveram uma estreita relação com suas mães até a puberdade, a qual foi fundamental para a sua formação adulta<sup>368</sup>.

Em geral, as pesquisas acerca do tema da maternidade de Javé em Dêutero-Isaías abordam esses textos analisados. Basicamente não se fala da característica materna divina em

<sup>364</sup> Gómez-Acebo, 1996, pp. 109-113.

<sup>365</sup> Gonçalves, 2011, p. 44.

<sup>366</sup> Woods, 2005, p. 91.

<sup>367</sup> Gonçalves, op. cit., p. 45.

<sup>368</sup> Woods, op. cit., p. 91.

Is 43,1-7, texto de nossa pesquisa. Ao comentarem essa perícopes, os exegetas abordam a paternidade de Deus em relação a Israel devido ao v.6 “trazei meus filhos de longe e minhas filhas da extremidade da terra”.

Dille<sup>369</sup>, por exemplo, aponta tanto a metáfora materna quanto a paterna em Dêutero-Isaías, nesse texto desenvolve a metáfora paterna de Javé. Isto é, Javé é o pai de família que vem para resgatar o seu povo e honrar os seus filhos e filhas. De acordo com a autora<sup>370</sup>, a relação “pai” e “filho” descreve a aliança entre duas partes com base no “amor”, o que expressa obrigação e lealdade. Sendo assim, a relação “pai” e “filho” equivale à aliança entre o senhor e seu servo. É nessa perspectiva que Javé ama Israel.

Contudo, nossa hipótese é que o texto de Is 43,1-7 revela a face materna de Deus e o seu amor para com seus filhos e filhas, o qual excede a aliança entre senhor e servo.

A face materna divina se releva na criação de Jacó/ Israel. Javé, muito mais que criador, é aquele que gestou e gerou o seu povo em seu ventre (cf. 46,3-4). E, agora, com gritos de parturiente, berra pelo nome o seu povo (v.1), como uma mãe que gera seu filho no ventre e, com gritos, dá à luz e coloca o nome. Assim Javé faz com Israel.

O verbo קרא “gritar”, como observado no capítulo anterior, indica os gritos da mulher em trabalho de parto, principalmente quando está seguido do substantivo שמות “nome”. Deste modo, Javé ao gritar o nome de Israel, está dando à luz aos seus filhos e a suas filhas. Temos, portanto, aqui, a identificação da imagem materna de Javé.

Conforme observado supra, em 42,14 temos também a referência aos gritos da parturiente. No entanto, o verbo utilizado é פעה “gemer”<sup>371</sup>, o qual indica os gemidos de dores da mulher que está para dar à luz. Não se utiliza o קרא “gritar”, pois este evoca a alteração da amplitude sonora. Fato que deixa evidente o grito no momento do parto. Nesse sentido, observamos que em 42,14 há uma espécie de “gestação” de Javé. Ele se cala por um tempo, e começa a gemer (פעה) como a parturiente. Agora, em 43,1, Javé dá à luz ao seu povo!

<sup>369</sup> Dille, 2004, pp. 99-101.

<sup>370</sup> Ibid., p. 33.

<sup>371</sup> Kirst, 1988, p. 196.

No exílio, então, o povo destruído pelo império, marcado pelo sofrimento, é recriado por Javé-mãe. Ao associar os verbos ברא “criar”, יצר “modelar”, עשה “fazer” com o verbo קרא “gritar” seguido do substantivo שם “nome”, os profetas-cantores e profetisas-cantoras anunciam o novo parto divino. Nasce o povo de Javé, recriado para a sua glória (v.7). Mas não ao velho Israel, e sim a um novo Israel, cuja característica se identifica não mais com o orgulho, a arrogância, mas com a humildade serviçal do servo de Javé. Não mais o povo de reis injustos e opressores, mas um povo regido pelo direito e a justiça amado por Javé-mãe.

A face de Javé-mãe não se limita ao grito de parto, antes se revela na linguagem de cuidado e carinho para com Jacó/ Israel. O v.4a “Porque és precioso em meus olhos, és honrado e eu te amo!” expressa esse cuidado materno de Deus. Deus-mãe não apenas cria, gera e dá a luz, mas também torna seus filhos e filhas preciosos, honrados e, acima de tudo, os ama!

Ao valorizar um povo marcado pelo sofrimento, Javé-mãe restaura a dignidade perdida pelo exílio. Povo que, aos olhos do império não tinha valor algum, a não ser de instrumentalização para as construções, mas que, aos olhos de Deus, é precioso a ponto de ser resgatado pelo mesmo. E, além de precioso, é honrado. Javé-mãe não coloca seus filhos e filhas acima de outro ser humano, antes, considera-os como seus representantes para anunciar a boa nova da salvação (42,6), assim como os toma em seu peito para carregar (40,11).

A dignidade restaurada toma proporções maiores. O amor divino para com o povo torna-se concreto. Um povo exilado, por pelo menos 50 anos, distante da terra, com o sentimento de abandono divino, com a concepção da derrota de seu Deus para os deuses babilônicos, ao ouvir as palavras divinas “eu te amo” por meio de uma profetisa-cantora<sup>372</sup> integrante do grupo profético de Dêutero-Isaiás, reconstrói a esperança.

Em nenhum outro lugar da Bíblia hebraica se utiliza a expressão אֲנִי אֶהְבֶּתֶיךָ “eu te amo” no discurso divino. A presença do pronome pessoal אֲנִי “eu” enfatiza o que está sendo dito garantindo a atuação de Javé para a comunidade ouvinte. Portanto, Javé ao afirmar “eu te amo”, destaca seu amor incondicional materno.

---

<sup>372</sup> Diante da linguagem materna e terna encontrada em nossa perícopa, assumimos que esse oráculo tenha sido proferido por alguma profetisa do grupo dêutero-isaiânico aos exilados.

Certamente, encontramos na Bíblia referências ao amor divino para com seu povo, porém sem o uso do pronome pessoal אֲנִי “eu” (cf. Dt 7,8; Os 11,1). No caso de Oséias, por exemplo, o verbo אָבָה “amar” está conjugado na primeira pessoa do singular; contudo se encontra dentro de uma linguagem profética que revela, como vimos, o cuidado materno de Javé.

Desse modo, os profetas-cantores e profetisas-cantoras enfatizam o amor maternal de Javé, antes apresentado incipientemente em Oséias e agora comprovado nas afirmações em nossa perícopes acerca da presença de Javé junto ao povo: “junto contigo eu (estarei)” (v.2) “Eis! Junto contigo eu (estou)” (v. 5). Javé-mãe não abandona seus filhos (cf. 49,15), por isso no caminho da libertação (v.2) e no regresso dos deportados (v.5), Deus estará com seu povo. A certeza da presença divina junto ao seu povo, recém-nascido, está fundamentada no amor materno. Como uma mãe que ama o filho de seu ventre, Javé ama Jacó/ Israel e, por isso, o acompanha em todas as fases de sua vida, desde o sofrimento no exílio até o caminho da libertação.

Portanto, em 43,1-7, Javé é mãe! Estamos diante de uma nova visão de mundo. Embora Oséias nos dê a base para esta cosmovisão, em Dêutero-Isaías encontramos o desenvolvimento e fortalecimento do imaginário materno do Deus único.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada apontou alguns pontos essenciais para a compreensão da face materna de Javé em *Dêutero-Isaías*.

Primeiramente, consideramos os capítulos 40-55 como bloco dêutero-isaiânico, escrito em sua maioria no período final do exílio babilônico, por volta dos anos 550-540 a.C., com provável redação posterior apenas para arranjos estilísticos.

Optamos por não definir uma estrutura fechada para os temas apresentados, ou pela ênfase no destinatário. Antes, seguimos a proposição de Blenkinsopp, que nos permite analisar Is 43,1-7 com todo o bloco dêutero-isaiânico, principalmente relacionado com as características maternas de Deus.

Em relação à autoria de Dêutero-Isaías, considerando as proximidades e divergências entre as perícopes, juntamente com a linguagem próxima ao saltério, concluímos que se trata de uma autoria coletiva. Isto é, estamos diante de um grupo profético que tem a linguagem hínica como auxiliar de sua pregação. Nesse grupo, encontramos tanto homens quanto mulheres. Sim, mulheres! Devido à rica linguagem feminina encontrada nos capítulos 40-55 e à presença frequente de profetisas proclamando *oráculo de salvação* no Antigo Oriente Próximo, concluímos que havia participação feminina nesse grupo profético, principalmente relacionado com a concepção materna de Javé. Portanto, denominamos *profetas-cantores* e *profetisas-cantoras* os integrantes deste grupo. Ademais, consideramos que o oráculo e 43,1-7 tenha sido proclamado por uma profetisa.

Observamos que o centro da teologia dêutero-isaiânica está na libertação. O ato divino de criar, eleger, perdoar, está ligado à esperança de libertação. Até mesmo o sofrimento do servo de Javé está a serviço da justiça para libertar a todos. E, principalmente, o amor e cuidado materno de Javé são para com seus filhos e suas filhas espalhados pelos quatro cantos da terra.

Considerando a crise teológica enfrentada diante da destruição de Jerusalém em 587 a.C., juntamente com a deportação para um país com cultura e religião diferentes, percebemos

a necessidade de ressignificar a fé javista contrapondo-a à religião babilônica, a fim de promover esperança aos exilados. Assim, há necessidade de se afirmar a exclusividade de Javé. Somente Javé é capaz de criar e salvar/ libertar seu povo. Marduk não passa de ídolo. Logo, incapaz de qualquer ação. Diante disso, a fé javista é fortalecida e a esperança do povo é renovada.

Em segundo lugar, considerando a exegese do texto de Is 43,1-7, podemos propor alguns caminhos para a compreensão materna de Javé.

Através da crítica textual, observamos as peculiaridades do texto, na qual enfatizo a presença das *hapax legomena* “e minhas filhas”. Fato que deixa clara a inclusão das mulheres no projeto de libertação divino. Elas, portanto, não são simplesmente coadjuvantes no processo de libertação. Antes, em pé de igualdade com os *filhos* de Javé, são alvos da ação divina.

Caracterizamos a perícopé como poesia hebraica, devido às repetições intensificadoras. Isto é, cada verso agrega uma novidade, culminando no ápice para a *glória de Javé*. Brevemente, estruturamos a poesia em três estrofes (v.1b-2; 3-4; 5-6) tendo como moldura uma introdução (v.1a) e uma conclusão (v.7), para servir como guia para a análise de conteúdo.

Em relação ao gênero literário, concluímos que se trata de um *oráculo de salvação*, cuja principal característica é a presença da expressão אַל־תִּירָא “não temas”; porém, não é a única. Foi preciso levar em consideração as outras marcas (endereçamento; comprovação; resultado para o suplicante; objetivo).

Considerando que a origem desse gênero está no oráculo sacerdotal, ao qual foi acrescido o incentivo de guerra אַל־תִּירָא “não temas” com intuito de tranquilizar seus ouvintes, juntamente com a similaridade com o oráculo proferido no Festival de Akitu pelo sacerdote, concluímos que seu lugar de vida é as reuniões comunitárias dos exilados, nas quais os profetas e profetisas proclamavam a fim de responder aos lamentos do povo.

Os conteúdos desse *oráculo de salvação* exprimem o amor materno de Javé apresentado em suas diversas ações. Primeiramente, a própria ação criadora de Deus, enfatizada, não apenas pelos verbos ברא “criar”, יצר “modelar” e עשה “fazer”, mas também

pelo קרא “gritar”, demonstra a ação materna divina de gerar e fazer nascer para si um novo povo.

Como evidenciado em nossa análise, o verbo קרא “gritar” remete ao grito da mulher ao dar a luz, principalmente quando seguido do substantivo שם “nome”. Assim, identificamos que “gritei por teu nome” refere-se ao grito de parto de Javé, ao fazer nascer para si um novo povo, recriado para a sua glória. Glória que se consuma na libertação!

Javé-mãe, que faz nascer para si um novo povo, se coloca como o יאל “resgatador” de Jacó/ Israel. O próprio Deus age em favor de seu povo cativo vindo resgatá-lo da escravidão. E, por isso, Javé estará junto com seu povo no caminho da libertação. Caminho que evoca a memória do êxodo do Egito. Assim, no novo êxodo, Javé-mãe estará junto de seu povo.

Além de resgatador, Javé é o Elohim do povo, e seu salvador. Portanto, Marduk e nenhum outro deus é capaz de resgatá-lo. Somente Javé-mãe é capaz de resgatar e libertar seus filhos e suas filhas. Não somente resgata, como também faz entrar na terra, na Jerusalém restaurada, os filhos e as filhas dispersos nos quatro cantos da terra.

Ápice da ação de Javé-mãe está no v. 4a “Porque és precioso em meus olhos, s honrado e eu te amo”. Em outros termos, toda ação desse Deus-mãe fundamenta-se no amor. Javé só cria, resgata, salva e liberta porque ama seus filhos e filhas, frutos de seu ventre. Somente o amor materno divino é capaz de transformar um povo desvalorizado em um povo precioso aos olhos de Javé. Um povo que é a “menina dos olhos” de Deus, e, portanto, guardado com um cuidado especial. Somente o amor materno é capaz de honrar e cuidar de seus filhos e suas filhas explorados pelo império, e colocá-los como portadores da boa nova. Somente o amor materno divino é capaz de trazer esperança ao povo “roubado e saqueado”.

Em terceiro, considerando o contexto do exílio babilônio, juntamente com as evidências arqueológicas e textuais, concluímos que os deportados não se estabeleceram em apenas um local. Viveram em diferentes locais com condições de vida divergentes. Demonstramos, a partir de alguns Salmos (44, 75,79 e 137) e do escrito dêutero-isaiânico que houve, pelo menos, dois grupos que não se deram bem na Babilônia.

A comunidade dêutero-isaiânica é composta de um povo sem nome, sem dignidade, sem honra. São servos e servas vítimas da opressão e violência do império. São miseráveis (עֲנִי). À esses, Javé-mãe vem socorrer.

As profetisas-cantoras, vivendo junto com essa comunidade, constrói a imagem materna de Deus. Optamos por profetisas, devido à riqueza da linguagem feminina encontrada nos textos que refletem a maternidade divina. Dificilmente haveria tanta ênfase em útero, amamentação, gritos de parto se fosse escrito apenas por homens. Não desprezamos a probabilidade de ter homens nesse grupo profético, mas sugerimos que são as profetisas responsáveis pela construção da imagem materna de Javé.

Para tal construção, elas se apropriam dos atributos das deusas Asherah e Ishtar, principalmente os relacionados ao poder gerador de vida e também se baseiam nas palavras de Oséias. Assim, para essas profetisas-cantoras, Javé não é o Deus que pune, mas um Deus que consola, ama e cuida de seus filhos gerados em seu ventre. Como um guerreiro (cf. 42, 13) sai para defender os seus. A imagem da guerra está muito mais relacionada com a figura da deusa guerreira Ishtar do que com um soldado valente, pois ao mesmo tempo em que Javé sairá como guerreiro, ele gritará como a parturiente. Ishtar, por sua vez, é uma deusa que apresenta tanto as características maternas quanto as guerreiras.

A partir de então, observamos que os textos dêutero-isaiânicos revelam a face materna de Javé; especialmente o texto de 43,1-7 nos remete a uma nova cosmovisão. As profetisas-cantoras, não apenas apresentam Javé-mãe, mas enfatizam o seu amor. Temos, portanto, o fortalecimento do imaginário materno do Deus único, o qual precisa ser resgatado pelos exegetas latino-americanos, a fim de contribuir para a construção do imaginário materno de Deus nos dias atuais, principalmente nas situações de vida marcadas pelo sofrimento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Artigos

ARANGO L., José Roberto. Deus solidário com seu povo: O Go'el no Dêutero-Isaías. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 13, v.2, 1994, pp.46-54.

CONRAD, Edgar W. The "Fear Not" Oracles in Second Isaiah. In: *Vetus Testamentum*, v.34, n.2, Abr/1984, pp. 129-152.

CROATTO, Severino. A deusa Aserá no antigo Israel. A contribuição epigráfica da arqueologia. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n.38. Petrópolis: Vozes, 2002, 32-44.

CROATTO, Severino. A sexualidade da divindade. Reflexões sobre a linguagem acerca de Deus. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 38. Petrópolis: Vozes, 2002, 20-31.

CROATTO, José Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 35/36. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, pp. 42-76.

FENOLLÓS, Juan Luis Montero. Babilonia y Nabucodonosor: Historia Antigua y Tradición viva. In: *Alberca*, n. 5, 2007, pp. 171-188.

GORGULHO, Maria Laura. O novo eixo nas decisões da vida: a novidade deuteroisaiana. In: *Estudos Bíblicos*, n. 42. Petrópolis: Editora Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1994, pp. 55-70.

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

HARNER, Philip B. Creation Faith in II Isaiah. In: *Vetus Testamentus*, v. 17, n.3, jul/1967, pp. 298-306.

HARNER, Philip B. The Salvation Oracle in Second Isaiah. In: *Journal of Biblical Literature*, v. 8, n. 4, dec/1969, pp. 418-434.

KIRST, Nelson. Nas pegadas de um gênero: “Não Temas!” na tradição da Guerra Santa. In: *Estudos Teológicos*, v. 10, n.2, 1970, pp. 45-56.

LAATO, Antti. The Composition of Isaiah 40-55. In: *Journal Biblical Literature*, v. 109, n. 2, 1990, pp. 207-228.

LOTMAN, Yuri. La semiótica de La cultura y El concepto de texto. In: *Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, n.9, 1993, pp. 15-20.

MATOS, Sue’Hellen Monteiro de. Consolai, consolai o meu povo! Análise Exegética de Is 40,1-11. In: *Anais do Congresso da SOTER: 25º: Congresso Internacional da SOTER- Mobilidade Religiosa – Linguagens – Juventude – Política*, v. 1, n.1. Belo Horizonte: PUC Minas, 2012, pp. 1425-1437.

OTTERMANN, Monika. A Deusa Inana-Ishtar – uma rival de YHWH? Considerações feministas em torno das Deusas-Árvore e do Deus único da Bíblia Hebraica. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (org.). *Hermenêuticas Bíblicas*. Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. Goiânia: Editora UCG e ABIB, 2006b, pp. 136-147.

OTTERMANN, Monika. Morte e Ressurreição na Suméria: A “Descida ao Inferno” de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos. In: *Oracula*, v.2, n.3, São Bernardo do Campo, 2006a, pp. 1-17.

REIMER, Haroldo. A tradição de Isaías. In: *Estudos Bíblicos*, n. 89. Petrópolis: Editora Vozes, 2006, pp. 9-18.

REIMER, Ivoni Richter; REIMER, Haroldo. Misericórdia quero! Uma ética do cuidado a partir das entranhas. In: *Estudos Bíblicos*, n. 29, pp. 27-37.

SIQUEIRA, Tercio Machado. Segundo Isaías: O Anúncio da Permanente Esperança. In: *Estudos Bíblicos*, n. 89. Petrópolis: Vozes, 2006, pp.19-24.

WINTERS, Alicia. O Goel no Antigo Israel. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 18. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1994, pp. 17-26.

WOODS, Leslie G. Maternal Images of God in Second and Third Isaiah. In: *Scriptural Identities*, 2005, pp. 84-95.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Servos do Império: Uma análise da servidão no Dêutero-Isaías. In: *Estudos Bíblicos*, n. 18. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 37-43.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Um Deus à altura dos desafios da realidade (Isaías 40-55). In: *Revista Âncora*, v. 2, jun/2007, pp. 1-16.

## **Bíblias**

*Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

*Bíblia Sagrada*. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

*Bíblia Sagrada*. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. 60ª Impressão. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1986.

*Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2010.

## Dicionários

DAHMEN, U. Verbetete: קרא. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

FUHS, H. F. Verbetete: ירא. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, v. VI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

GÜNTHER, K. Verbetete: אָנִי. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandade, 1985.

HAAG, H. Verbetete: בָּן. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.

HAAG, H. Verbetete: בַּת. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR, Gleason L; WALTKE, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. 2ª ed. Chicago: Moody Pub, 1981

HOLLADAY, Willian Lee. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1971.

JENNI, Ernest. Verbetete: אָהֵב. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandade, 1985.

KELLY, Page H. *Hebraico Bíblico: Uma gramática introdutória*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

KIRST, Nelson. et. al. *Dicionário Hebraico – Português e Aramaico – Português*. São Leopoldo: Sinodal. 1988.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. The Netherlands: E. J. Brill, 1994.

KORNFELD, W. Verbete: קרש. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.

LANG, B. Verbete: כפר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

LIPINSKI, E. Verbete: נתן. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. X, 1999.

LISOWSKI, Gerhard. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1958.

OTZEN, B. Verbete: יצר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. VI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

PREUSS, H. D. Verbete: זרע. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.

PREUSS, H. D. Verbete: בוא. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.

REITERER, F. V. Verbete: ׀. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

RINGGREN, Helmer. Verbete: ברא. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.

RINGGREN, Helmer. Verbete: עשה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

RINGGREN, Helmer. Verbete: גאל. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

RINGGREN, Helmer. Verbete: אלהים. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

SCHMIDT, Werner H. ברא. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandade, 1985.

SAKENFELD, Katharine Doob. Verbete: Love (OT). In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *Anchor Bible Dictionary*, vol. IV. New York: Doubleday Publishing, 1992.

SEEBASS, H. Verbete: נפש. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. IX. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

STAHLI, H. P. Verbete: ירא. In: JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus (EE.). *Diccionario Teológico Manual Del Antiguo Testamento*. vol II. Madrid: Edcciones Cristiandad. 1978.

STAMM, J. J. Verbete: גַּאֵל. In: JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus (Editores). *Diccionario Teológico Manual Del Antiguo Testamento*. vol I. Madrid: Edcciones Cristiandad. 1978.

STOLZ, F. Verbete: יִשַׁע. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandade, 1985.

VOLMER, J. Verbete: עֶשֶׂה. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol II, Madrid: Ediciones Cristiandade, 1985.

WAGNER, S. Verbete: יִקָּר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol VI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

WAGNER, Siegfried. Verbete: אֲמַר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

WALLIS. Verbete: אֶהְבֶּה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (EE.). *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol I. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974.

WESTERMANN, Claus. Verbete: כָּבַד. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Ediciones Cristiandade, 1985.

WESTERMANN, Claus. Verbete: חָדַשׁ. In: JENNI, Ernst e WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Vol I, Madrid: Edcciones Cristiandad, 1985.

## Livros

ACKERMAN, Susan. *Under every green tree: popular religion in the sixth-century Judah*. Atlanta: Scholars Press, 1992.

ACKROYD, Peter R. *Israel under Babylon and Persia*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

ALBERTZ, Rainer. *Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B.C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite religion in the Old Testament Period*. Vol. II. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.

ALTER, Robert. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books Publisher, 1985.

BALTZER, Klaus. *Deutero-Isaiah: A Commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

BLENKINSOPP, Joseph. *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven & London: Yale University Press, 2002.

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 2003.

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

CHAMORRO, Graciela. *Teologia e Representação: Uma aproximação Ecofeminista do Monoteísmo*. In: REIMER, Ivoni Richter. *Imaginários da divindade*. São Leopoldo: Oikos, 2008, pp. 49-100.

CORDEIRO, Ana Luísa Alves. *Onde estão as Deusas? Asherah, a Deusa proibida, nas linhas e entrelinhas da Bíblia*. São Leopoldo: Cebi, 2011.

CONRAD, Edgar W. *Fear not warrior: A Study of 'al tîra' Pericopes in the Hebrew Scriptures*. Chico: Scholars Press, 1985.

CROATTO, J. Severino. *Isaiás: A palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol II: 40-55 – A libertação é possível. Petrópolis: Editora Vozes; São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*, 3ª ed., São Paulo: Paulinas, 2010.

DEVER, William. *Did God have a Wife? Archeology and Folk Religion in Ancient Israel*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

DILLE, Sarah J. *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah*. London: T&T Clark International, 2004.

DONNER, Hebert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. v.2, São Leopoldo: Sinodal, 2006.

EISLER, Riane. *O Cálice e a Espada: Nossa História, Nosso Futuro*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1989.

FINKELSTEEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético – Guia Introductório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulus/ Santo André: Academia Cristã, 2008.

GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: Exílio Babilônico e Dominação Persa*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Cebi, 2004.

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

GÓMEZ-ACEBO, Isabel. *Deus é também mãe*. São Paulo: Paulinas, 1996.

GOTTWALD, Normam K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*, 2ªed. São Paulo: Paulus, 1988.

HAAG, Ernest. Deus Criador e Deus Salvador na profecia de Dêutero-Isaías. In: GERSTENBERGER, Erhard (Org). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1981, pp. 259-290.

HAYES, John H.; MILLER, J. Maxwell. *Israelite & Judaen History*. Philadelphia: Trinity Press International/London: SCM Press, 1977.

JAMES, E. O. *The Ancient Gods*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1960.

JOHNSON, Elizabeth A. *Aquela que É: O Mistério de Deus no trabalho Teológico Feminino*. Petrópolis: Vozes, 1995.

JÜNGLING, Hans-Winfried. Isaías. In: ZENGER, Erich; et. al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 380-398.

JURSA, Michael. The Babylonian Economy in the Firt Millenniu BC. In: LEICK, Gwendolyn (Org). *Babylonian World*. New York: taylor & Francis e-Library, 2010, pp. 224-235.

KLEIN, Ralph W. *Israel no Exílio: Uma interpretação Teológica*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2012.

LEE, Stephen. *Creation and Redemption in Isaiah 40-55*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1995.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus/Edições Loyola, 2008.

- LOTMAN, Iuri. *Por uma teoria Semiótica da Cultura*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.
- MACHADO, Irene. *Escola de Semiótica: A experiência de Tártu-Moscou para o Estudo da Cultura*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- MESTERS, Carlos. *A missão do povo que sofre – tu és meu servo!* Petrópolis: Vozes, 3ª ed., 1994.
- MESTERS, Carlos. *Rute*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- OSHIMA, Takayoshi. The Babylonian God Marduk. In: LEICK, Gwendolyn (Org). *Babylonian World*. New York: taylor & Francis e-Library, 2010, pp. 348-360.
- OTTERMANN, Monika. “Eu sou tua Anat e Aserá...”. YHWH e Aserá (não só) no Livro de Oséias. In: : DREHER, Carlos A., et. al. (Orgs). *Profecia e Esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006c, pp. 273-282.
- PRITCHARD, James B. *Ancient Near Eastern Texts*. 2ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1955.
- RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento*, 2ª ed.. São Paulo: Aste/Targumim, 2006.
- RAE, Eleanor; MARIE-DALY, Bernice. *Created in Her Image: Models of the Feminine Divine*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1990.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem Forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos, 2009.
- RINGGREN, Helmer. *Religions of the ancient near east*. London: The Camelot Press, 1973.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*. Los Angeles: University of California Press, 2005.

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

SCHÖKEL, Luis Alonso. Isaías. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Orgs). *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

SCHÖKEL, Luís Alonso; DIAZ, José Luís Sicre. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

SCHÜNGEL-STRAUMANMN, Helen. Deus como mãe em Oséias 11. In; BRENNER, Athalya. *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 265-297.

SCHWANTES, Milton. *Breve História de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCHWANTES, Milton. *O Direito dos Pobres*. São Leopoldo: Oikos/São Bernardo do Campo: Editeo. 2013.

SCHWANTES, Milton. *Sentenças e Provérbios: Sugestões para a interpretação da Sabedoria*. São Leopoldo: Oikos, 2009.

SCHWANTES, Milton. *Sofrimento e Esperança no Exílio: História e teologia do povo de Deus no Exílio*, 2009.

SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: O profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Valmor da. Escutai, ilhas! Leitura do Segundo canto do Servo do Senhor, Segundo Is 49,1-6. In: DREHER, Carlos A., et. al. (Orgs). *Profecia e Esperança: Um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006, pp. 258-272.

SIMIAN-YOFRE, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

SOTELO, Daniel. *Um novo Êxodo em Deutero-Isaías*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

STEINMANN, J. *O Livro da Consolação de Israel e os Profetas da Volta do Exílio*. São Paulo: Edições Paulinas, 1976.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

WACKER, Marie-Theres. Vestígios da Deusa no livro de Oséias. BRENNER, Athalya. *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 298-328.

WESTERMANN, Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech*. Louisville: Westminster/John Knox Press; Cambridge: The Lutterworth Press, 1991.

WESTERMANN, Claus. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, 2011.

WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1969.

WESTERMANN, Claus. *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

WHYBRAY, Roger Norman. *Isaiah 40-66*. New Century Bible Commentary. London: Marshall, Morgan & Scott Publication; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publication. 1996.

WIÉNER, Claude. *O Dêutero-Isaiás: O profeta do novo êxodo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

WOLFF, Walter Hans. *Joel and Amos*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

## Teses e Dissertações

GONÇALVES, Roseni Teresinha. *Desconstruir, Construir... Imagens que se revelam na Vida: Deus mãe*. 77f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2011.

OTTERMANN, Monika. *As brigas divinas de Inana: reconstrução feminista de repressão e resistência em torno de uma deusa suméria*. 339f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

PROVIN, Genildo. *Libertação nas trilhas da Justiça: Estudo histórico e hermenêutico de Isaías 42,1-4*. 158f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

SILVA, Rabeca Peres. *A Vida dos Pobres é luz para o Mundo: Estudo de Is 49,1-6*. 2007. 73f. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.