PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA - PPGT

MÁRCIO JOSÉ PELINSKI

A VOCAÇÃO PARA O DIREITO E A JUSTIÇA NO PRIMEIRO CANTO DO SERVO DE YHWH (Is 42,1-9)

CURITIBA
2021

MÁRCIO JOSÉ PELINSKI

A VOCAÇÃO PARA O DIREITO E A JUSTIÇA NO PRIMEIRO CANTO DO SERVO DE YHWH (Is 42,1-9)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPGT da Pontifícia Universidade Católica do Paraná como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi.

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

P384v
2021

Pelinski, Márcio José
A vocação para o direito e a justiça no primeiro canto do servo de Yhwh (Is 42,1-9) / Márcio José Pelinski; orientador: Luiz Alexandre Solano Rossi. – 2021.
148 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021
Bibliografia: f. 139-148

1. Bíblia. A.T. Isaías. 2. Bíblia. A.T. Deuteronômio. 3. Canto. 4. Direito. 5. Exílio. 6. Justiça. 7. Servidão. 8. Teologia. 9. Vocação. I. Rossi, Luiz Alexandre Solano. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 224.106

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
STRICTO SENSU

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º *010.2021*
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Aos dois dias de março de dois mil e vinte e um, reuniu-se às treze horas e trinta minutos, por videoconferencia, a Banca Examinadora constituída pelos docentes: Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi, Prof. Dr. Valmor da Silva, Prof. Dr. Ildo Perondi, para examinar a Dissertação do mestrando **Márcio José Pelinski,** ano de ingresso 2019, aluno do Programa de Pós-Graduação em Teologia, Área de concentração: Exegese e Teologia Bíblica - Linha de Pesquisa: "Análise e Interpretação da Sagrada Escritura". O mestrando apresentou a dissertação intitulada **"A VOCAÇÃO PARA O DIREITO E A JUSTIÇA NO PRIMEIRO CANTO DO SERVO DE YHWH (Is 42,1-9)".** O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi **APROVADA COM LOUVOR** pela Banca Examinadora, com indicação de publicação. A sessão encerrou-se às 14:45h. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com termos acima.

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi - Presidente/Orientador
Prof. Dr. Valmor da Silva - Convidado Externo
Prof. Dr. Ildo Perondi - Convidado Interno:

Programa de Pós-Graduação em Teologia PUCPR

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner
Coordenador do Programa de Pos-Graduação em Teologia
Stricto Sensu

Ao Senhor Deus, Aquele-que-é, que-era e que-vem.

Aos meus pais Olino (in memoriam) e Vera Lúcia Squiba Pelinski.

Aos amados Samuel, Sarah, Marina e Janaína.

Aos meus amigos Rita Simão Barbosa (in memoriam) e Paulo Chedid Simão Filho (in memoriam).

Aos servos e servas da justiça de ontem e de hoje.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof.º Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi, por suas sugestões do tema e perícope desta pesquisa. Obrigado pelo incentivo, apoio e auxílio em todas as fases desta construção científica.

Aos avaliadores Prof.º Dr. Valmor da Silva e Prof.º Dr. Fr. Ildo Perondi por suas ricas contribuições para os avanços desta pesquisa.

Aos professores, funcionários e colegas alunos do PPGT/PUCPR e de forma especial aos Professores Fr. Vicente Artuso e Luiz José Dietrich por partilharem o conhecimento e o testemunho de amor às Escrituras.

Obrigada, queridas avós finadas: Marlene, Verônica, Isaura e Margarida: “servas do Reino e do trabalho em comunidade”.

Aos meus pais Olino (*in memoriam*) e Vera, servos do amor e da justiça, pelo dom da vida e pelo incentivo nos estudos para a vocação cristã e cidadã.

Aos meus amados filhos Marina, Samuel e Sarah e amada esposa Janaína por compreenderem minha ausência, em muitos momentos familiares, durante estes mais de dois anos de pesquisa.

Aos amigos, com os quais partilhei reflexões durante os estudos: Alex Sandro Lovato, Diácono Walter Saraiva e Prof.º Roberto Rohregger.

Agradecimentos às estimadas: Profª. Sandra Morais Ribeiro dos Santos, por indicar-me o “caminho das pedras” no desenvolvimento da dissertação; Profª. Daiane Martins Batista pela partilha das dificuldades; Profª. Cristiane Lieuthier pelo apoio na revisão de Língua Portuguesa.

Aos diretores, coordenadores, professores e alunos do Centro Universitário Internacional – UNINTER, pelo compromisso e dedicação ao ensino.

Por meio dos diáconos Nilceu Bim e Nelson Aparecido da Silva, agradeço todos os irmãos diáconos que vivem a vocação da construção do Reinado de Deus, como servos do direito e da justiça, na Igreja e na Sociedade.

Aos irmãos e irmãs das comunidades católicas da Paróquia Nossa Senhora Rainha da Paz – Diocese de São José dos Pinhais (PR).

Nas pessoas da Sra. Ana Sampaio de Almeida e da Ir. Narcisa Maria Pasetto (IBDP), homenageio todos os cristãos leigos (as) e religiosos (as) que oferecem sua vida como verdadeiros servos (as) na luta pela justiça na comunidade e na sociedade.

Os que semeiam com lágrimas, ceifarão em meio a canções. Vão andando e chorando ao levar a semente; ao voltar, voltam cantando, trazendo seus feixes.

(Sl 126,5-6). (BJ).

Nada se deve pedir contra a justiça!

*São Benedito, o negro (*1524+1589)*
(NEOTTI, 2016, p. 73).

RESUMO

Este trabalho estuda a profecia de Isaías 42,1-9, buscando compreender a vocação para o direito e a justiça presente neste primeiro canto do *servo* de YHWH. No contexto do Exílio da Babilônia (século VI a.C.) a comunidade de exilados judaítas conta com a profecia de um profeta anônimo, chamado posteriormente de Dêutero-Isaías, que apresenta a vocação do *servo* de YHWH relacionada à expressão "fazer sair" o direito (*mishpat)* e a justiça (*tsedeq*) em vários âmbitos: junto aos exilados na Babilônia, aos exilados de outras regiões e também para as nações não israelitas. Este *servo* é um personagem central na obra de Is 40-55 e, nesta perícope que abre o conjunto dos cantos, possui vocação divina para o direito e justiça, haja vista a insistência e repetição dos temas na perícope (vv. 1.3-4.6). Realizou-se pesquisa bibliográfica e análise-teológica a partir dos principais teóricos, especialistas e comentadores do tema. O presente trabalho foi organizado em etapas que constam de contextos fundamentais, análise literária, *status quaestionis*, comparação entre traduções em Língua Portuguesa, análise bíblico-teológica, a vocação do servo de YHWH e sua relação com os conceitos de justiça e direito. A expressão "fazer sair" o direito e a justiça passa pela ressignificação do sentido da Aliança para a comunidade de exilados, que precisam compreender sua vocação enquanto povo de Deus e que tem como contrapartida o cuidado para com os desfavorecidos (órfãos, viúvas e estrangeiros). Se o exílio do século VI a.C. foi visto como uma espécie de punição pelo abandono da Aliança, por parte do povo, YHWH se faz presente em um novo momento difícil da história de Israel; junto dos exilados, preparando-os para um "novo êxodo" através de um novo libertador. YHWH através de seu *servo* ajudará os exilados na volta para a vocação da promoção da justiça; vocação esta que deve ser vivida pelos servos e servas de todos os tempos, no cuidado para com os mais necessitados, colaborando para a promoção dos valores que geram a transformação da sociedade e contribuam para a realização plena e definitiva do Reinado de Deus.

Palavras-chave: Isaías; direito; justiça; vocação; servo;

ABSTRACT

This work studies the pericope of Isaiah 42:1-9, seeking to understand the vocation for law and justice present in this first song of the servant of YHWH. In the context of the Babylonian Exile (6th century BC) the community of Jewish exiles relies on the prophecy of an anonymous prophet, later called Deutero-Isaiah, who presents the vocation of the servant of YHWH related to the expression "to make" the right (*mishpat*) and justice (*tsedeq*) in various areas: with exiles in Babylon, with exiles from other regions and also with non-Israeli nations. This servant is a central character in the work of Isaiah 40-55 and, in this pericope that opens the set of songs, he has a divine vocation for law and justice, given the insistence and repetition of the themes in the pericope (verses 1.3-4.6). For this study, bibliographical research and theological analysis were carried out from the main theorists, specialists and commentators on the theme. The present work is organized in: fundamental contexts, literary analysis, *status quaestionis*, comparison between translations in Portuguese, biblical-theological analysis, the vocation of the servant of YHWH and his relationship with the concepts of justice and law. The expression “making out” law and justice goes through the redefinition of the meaning of the Alliance for the community of exiles, who will need to understand their vocation as a people of God whose counterpart is the care for the disadvantaged (orphans, widows and foreigners) . If the exile of the 6th century BC was seen as a kind of punishment for the abandonment of the Alliance, on the part of the people, YHWH is present in a new difficult moment in the history of Israel; with the exiles, preparing them for a new exodus through a new liberator. YHWH through his servant will help the exiles to return to the vocation of promoting justice; this vocation that must be lived by the servants of all times, in caring for the most needy, collaborating for the promotion of the values that generate the transformation of society and contribute to the full and definitive realization of the Kingdom of God.

Keywords: Isaiah; right; justice; vocation; servant;

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C. - Antes de Cristo

Ab - Abdias

Ag - Ageu

Am - Amós

ARA - Bíblia Almeida Revista e Atualizada

At - Atos dos Apóstolos

AT - Antigo Testamento

BHS - Bíblia Hebraica Stuttgartensia

BJ - Bíblia de Jerusalém

Br - Baruc

Cap. - capítulo

D - Documento Deuteronomista

Dn - Daniel

Dt - Deuteronômio

Dt-Is - Dêutero Isaías (ou Segundo Isaías)

Ecl - Eclesiastes

Ef - Efésios

EG - *Evangelii Gaudium*

Esd - Esdras

Ex - Êxodo

Ez - Ezequiel

FT - *Fratelli Tutti*

Gl - Gálatas

Gn - Gênesis

Is - Isaías

Jo - João

Jr - Jeremias

Js - Josué

Jz - Juízes

Lc - Lucas

Lm - Lamentações

Lv - Levítico

Mc - Marcos

Mq - Miquéias

Mt - Mateus

Ne - Neemias

Nm - Números

NT - Novo Testamento

Os - Oséias

P - Documento Sacerdotal

p. - página

pp. - páginas

Pr - Provérbios

Rm - Romanos

Rt - Rute

s. - seguinte

Séc. - Século

Sl - Salmo (s)

ss. - seguintes

TEB - Tradução Ecumênica da Bíblia

v. - versículo

vv. - versículos

YHWH / Yahweh / Yahvé / Yavé / Iahweh - transliterações do nome divino revelado na Escritura, traduzido como “Javé”. Optou-se pelo uso do tetragrama “YHWH” fora das citações de autores.

Zc - Zacarias

1Cor - Primeira Carta aos Coríntios

1Cr - Primeiro Livro das Crônicas

2Cr - Segundo Livro das Crônicas

1Rs - Primeiro Livro dos Reis

2Rs - Segundo Livro dos Reis

1Sm - Primeiro Livro de Samuel

2Sm - Segundo Livro de Samuel

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – COMPOSIÇÃO DO LIVRO DE ISAÍAS 34
QUADRO 2 – TRADUÇÕES DE IS 42,1-9 EM LÍNGUA PORTUGUESA 69
QUADRO 3 – USOS DE *MISHPAT* NO ANTIGO TESTAMENTO 106
QUADRO 4 – COMPARAÇÃO ENTRE OS SISTEMAS DE GOVERNO EM ISRAEL 124

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO **15**
2. CONTEXTOS FUNDAMENTAIS E ANÁLISE LITERÁRIA DE IS 42,1-9 ..... **20**
2.1 CONTEXTOS FUNDAMENTAIS DO EXÍLIO DO SÉC. VI a.C. 20
2.1.1 Profetismo e sua relação com os contextos históricos 20
2.1.2 Contexto histórico e político de Judá no século VI a.C. 23
2.1.3 O cativeiro do séc. VI a.C. e sua influência na religião de Israel 28
2.2 ANÁLISE LITERÁRIA DO PRIMEIRO CANTO DO SERVO 33
2.2.1 Isaías: importância e divisão do livro 33
2.2.2 Dêutero-Isaías (Dt-Is) 35
2.2.3 Cantos do *servo* de YHWH 41
2.2.4 O *servo* de YHWH 45
2.2.5 A leitura do *servo* de YHWH na América Latina 50
3. *STATUS QUAESTIONIS* E ANÁLISE BÍBLICO-TEOLÓGICA DE IS 42,1-9 ..... **54**
3.1 *STATUS QUAESTIONIS* DE IS 42,1-9 54
3.2 TRADUÇÕES EM LÍNGUA PORTUGUESA DE IS 42,1-9 68
3.3 ANÁLISE BÍBLICO-TEOLÓGICA DE IS 42,1-9 75
3.3.1 Isaías 42,1 75
3.3.2 Isaías 42,2 79
3.3.3 Isaías 42,3 81
3.3.4 Isaías 42,4 86
3.3.5 Isaías 42,5 90
3.3.6 Isaías 42,6 92
3.3.7 Isaías 42,7 96
3.3.8 Isaías 42,8 98
3.3.9 Isaías 42,9 100
4. A VOCAÇÃO PARA O DIREITO E A JUSTIÇA **104**
4.1 Direito e justiça no Antigo Testamento 104
4.2 Fundamentos jurídicos de Israel 110
4.3 Destinatários da justiça e direito 114
4.4 O *servo* de YHWH e a vocação para a prática da justiça 117
4.5 A justiça e o direito como um projeto de retorno de Israel à sua vocação 121
4.6 Relações hermenêutico-pastorais a partir de Is 42,1-9 129
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS **135**
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **139**

1. INTRODUÇÃO

A perícope de Is 42,1-9, caracterizada pela vocação, eleição e atuação do *servo de* YHWH é o primeiro dos textos que formam em Isaías uma espécie de gênero literário peculiar, dando estrutura aos capítulos exílicos (40-55) de Isaías: são os chamados cantos[1] do *servo* de YHWH. Os versos de Is 42,1-9 para alguns autores delimitam o primeiro canto, que é precedido por Is 41,21-29, passagem que trata sobre o conflito com os "ídolos" e sucedida por Is 42,10-17, que faz referência a um hino de vitória e ação de graças a YHWH.

O texto possui como *background* as compreensões proféticas sobre a liderança e a salvação de Israel durante o século VI a.C., a partir dos israelitas deportados para a Babilônia sob o domínio de Nabucodonosor II. O (s) autor (es), desta profecia, a quem chamaremos sempre de Dêutero-Isaías (Dt-Is)[2], é um profeta ou grupo profético anônimo pertencente à escola do profeta Isaías do século VIII a.C., que se caracterizará como mensageiro da consolação e da esperança, possivelmente imerso neste contexto vivendo como exilado.

A pregação profética do Dt-Is se concretizava na expectativa do povo de Israel no cativeiro: "A esperança na mão poderosa de Deus prometia um novo céu e uma nova terra. O profeta anunciava a esperança e convidava o povo de Israel a participar da Aliança de Deus através da conversão" (NEVES, 2007, p. 57). Neste anúncio de Dt-Is, o enfoque central foi a trajetória dos quatro cantos do *servo* de YHWH, vocação (42,1-4), missão (49,1-6), resistência (50,4-9) e martírio (52,13-53,12), apresentando, assim, a caminhada e missão do *servo* no meio do povo sofrido (SCHWANTES, 1987, p. 97). Esta pesquisa investigará a vocação do *servo* no contexto do primeiro canto (Is 42,1-9) e sua relação com o direito e com a justiça - propondo a investigação da "Vocação para o direito e a justiça no primeiro canto do *servo* de YHWH", partindo da hipótese de que esta vocação é prática para a promoção do direito e da justiça, em um contexto de injustiça, para com os sofredores exilados na Babilônia.

Na sequência, apresenta-se a perícope de Is 42,1-9, para o primeiro contato e apresentação do texto, em duas versões.

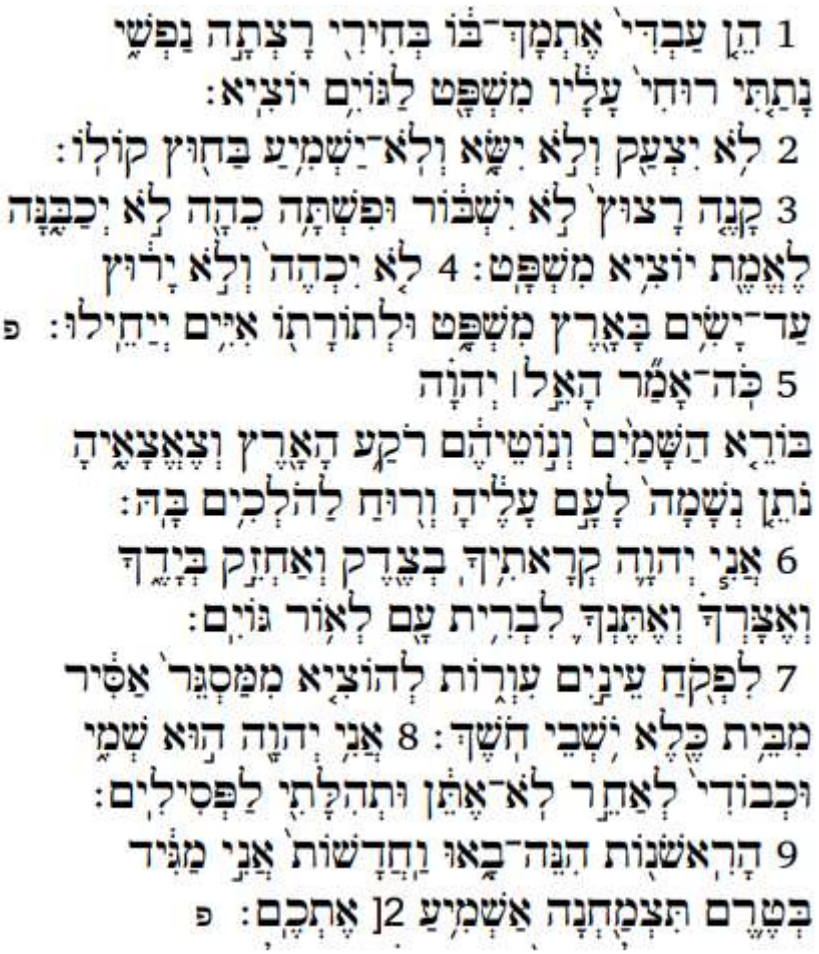
---

[1] Conforme o tópico 2.2.4 sobre os cantos do *servo* de YHWH, a delimitação e a quantidade destes cantos causa divergências entre os pesquisadores, esta delimitação quádrupla dos cânticos foi popularizada quando a liturgia da Igreja consagrou os quatro textos utilizando-os na Semana Santa, relacionando-os como profecia vinculada à missão e ao sofrimento de Cristo.

[2] A abreviatura "Dt-Is" será utilizada como referência ao texto e como identificação do (s) autor (es) dos capítulos 40-55 do livro bíblico do profeta Isaías.

Inicialmente em hebraico, de acordo com a Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1977, p. 739). Posteriormente, segundo a tradução em Língua Portuguesa da Bíblia de Jerusalém (2002, pp. 1318-1319); (grifo nosso):

Is 42,1-9 (BHS)


1 הֵן עַבְדִּי אֶתְמָךְ־בּוֹ בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי
נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיא׃
2 לֹא יִצְעַק וְלֹא יִשָּׂא וְלֹא־יַשְׁמִיעַ בַּחוּץ קוֹלוֹ׃
3 קָנֶה רָצוּץ לֹא יִשְׁבּוֹר וּפִשְׁתָּה כֵהָה לֹא יְכַבֶּנָּה
לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט׃ 4 לֹא יִכְהֶה וְלֹא יָרוּץ
עַד־יָשִׂים בָּאָרֶץ מִשְׁפָּט וּלְתוֹרָתוֹ אִיִּים יְיַחֵלוּ׃ פ
5 כֹּה־אָמַר הָאֵל יְהוָה
בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטֵיהֶם רֹקַע הָאָרֶץ וְצֶאֱצָאֶיהָ
נֹתֵן נְשָׁמָה לָעָם עָלֶיהָ וְרוּחַ לַהֹלְכִים בָּהּ׃
6 אֲנִי יְהוָה קְרָאתִיךָ בְצֶדֶק וְאַחֲזִק בְּיָדֶךָ
וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית עָם לְאוֹר גּוֹיִם׃
7 לִפְקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת לְהוֹצִיא מִמַּסְגֵּר אַסִּיר
מִבֵּית כֶּלֶא יֹשְׁבֵי חֹשֶׁךְ׃ 8 אֲנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי
וּכְבוֹדִי לְאַחֵר לֹא־אֶתֵּן וּתְהִלָּתִי לַפְּסִילִים׃
9 הָרִאשֹׁנוֹת הִנֵּה־בָאוּ וַחֲדָשׁוֹת אֲנִי מַגִּיד
בְּטֶרֶם תִּצְמַחְנָה אַשְׁמִיעַ 2[אֶתְכֶם׃ פ

Is 42,1-9 (BJ)

[1] “Eis o meu servo que eu sustento,
o meu eleito, em quem tenho prazer.
Pus sobre ele o meu espírito,
ele trará o **direito** às nações.
[2] Ele não clamará, não levantará a voz,
não fará ouvir a voz nas ruas;
[3] não quebrará a cana rachada,
não apagará a mecha bruxuleante,
com fidelidade trará o **direito**.
[4] Não vacilará nem desacorçoará
até que estabeleça o **direito** na terra;
e as ilhas aguardem o seu ensinamento.
[5] Assim diz Deus, Iahweh,
que criou os céus e os estendeu,
que firmou a terra e o que ela produz
que deu o alento aos que a povoam

e o sopro da vida aos que se movem sobre ela.
6 “Eu, Iahweh, te chamei para o serviço da **justiça**,
Tomei-te pela mão e te modelei,
Eu te constituí como aliança do povo,
Como luz das nações,
7 A fim de abrires os olhos aos cegos,
A fim de soltares do cárcere os presos,
E da prisão os que habitam nas trevas”.
8 Eu sou Iahweh; este é o meu nome!
Não cederei a outrem minha glória,
Nem minha honra aos ídolos.
9 As primeiras coisas já se realizaram,
Agora vos anuncio outras, novas;
Antes que elas surjam,
Eu vo-las anuncio”.

Os temas direito e justiça percorrem e permeiam a Sagrada Escritura: Do Pentateuco aos Profetas, perpassam pelos Salmos e culminam nos Evangelhos (principalmente em Mateus).

O direito e a justiça estão inseridos na Bíblia de forma recorrente, facilitando a compreensão dos relatos bíblicos e sua inserção no contexto social dos textos sagrados. Direito e justiça condizem à causa social.

A Lei de Deus concretiza-se na assistência aos grupos mais pobres, citados na Escritura nos grupos das viúvas, dos órfãos e estrangeiros.

O principal objetivo desta pesquisa é a compreensão conceitual dos termos direito e justiça e sua direta relação com a vocação do *servo* de YHWH, por meio da análise da perícope de Is 42,1-9.

Os objetivos específicos potencializaram o aprofundamento nas pesquisas de autores nacionais e internacionais a respeito do tema, analisando os contextos históricos de Israel no século VI a.C., e, finalmente, compreendendo os significados e usos de direito e justiça na Escritura, suas implicações práticas de direito e justiça na vocação do *servo* de YHWH e nos servos da contemporaneidade.

Considera-se atual o tema: Cuidado com os fragilizados, por meio das lamentáveis constatações sobre maus tratos para com idosos, crianças carentes, refugiados, mulheres, periferias territoriais e existenciais de hoje. A causa social é veementemente pauta religiosa e torna-se desmembramento como ação prática da fé, fundada no mandamento do amor ao próximo, na compreensão da perspectiva cristã que o profetismo e a Aliança encontram na plenitude da ação de Jesus Cristo. Ação esta, que inspirou seus seguidores e que culminou nos últimos séculos na chamada Doutrina Social da Igreja. A Igreja, com sua abertura do Concílio Vaticano II

(1962-1965), propôs-se ao diálogo e assumiu atitude de ser serva da humanidade, mesmo diante de suas dificuldades institucionais.

A primeira parte denominada “Contextos fundamentais e análise literária de Is 42,1-9”, apresenta-se em contextos fundamentais sobre o profetismo bíblico; categoria textual em que estão inseridos o profeta de Dt-Is e os contextos histórico e político de Judá no século VI a.C. Na sequência, apresenta-se análise da leitura e influência religiosa do exílio na vivência dos deportados israelitas.

Na segunda parte do capítulo destacam-se elementos literários introdutórios que contribuirão para as bases da pesquisa: o livro do profeta Isaías, o Dt-Is, os cantos do *servo*, o *servo* especificamente e por fim sobre a pesquisa do *servo* e sua recepção na América Latina.

No capítulo “*Status Quaestionis* e Análise Bíblico-Teológica de Is 42,1-9”, apresenta-se inicialmente o estado da questão sobre as pesquisas na perícope, destacando-se as expressões direito e justiça. Por conseguinte, revela-se o registro gráfico do primeiro canto do *servo*, por meio de tabela traduzida em Língua Portuguesa, destacando as opções dos tradutores e expressões que contribuam com a pesquisa.

Na sequência, o capítulo revela a análise bíblico-teológica dos nove versículos da perícope, destacando-se pesquisadores e palavras-chave que colaboram e potencializam para com a compreensão do *servo* em sua vocação para o direito e justiça.

O capítulo “A vocação para o direito e a justiça” em sua primeira parte apresenta-se em temas relacionados com a justiça: seus usos no Antigo Testamento, fundamentos jurídicos de Israel e principais destinatários da justiça e direito na Escritura.

Análise sobre o *servo* de YHWH, como vocacionado e ungido pela *ruach YHWH* para o direito e justiça de forma prática, participando de um projeto de retorno de Israel para suas origens religiosas e sociais. Por fim, análise hermenêutico-pastoral, sobre a aplicabilidade dos temas abordados em tempos atuais.

Vive-se hoje na Igreja Católica, “tempos de Francisco”. Um pontificado que representa as bases pastorais da América Latina e que possui o olhar voltado para a causa social, sendo incentivo atual e pertinente do tema.

Em uma analogia com o período do Dêutero-Isaías: o mundo atual tenta ampliar suas fronteiras por meio da globalização, vive-se em novos cativeiros,

inclusive cativeiros globais gerados pelo vírus da COVID-19, e surgem novos deuses, que como os do panteão babilônico, fazem com que as pessoas sejam atraídas pelo espetáculo e pela desvinculação com um projeto de fraternidade, promovendo a dicotomia entre fé e vida

Faz-se urgente o surgimento de novos servos e servas do direito e justiça: pessoas ou grupos, que em nome da fé ou da benevolência humana, atuem como lideranças no modelo do poder-serviço, com a liderança compartilhada, gerando vida junto aos enfraquecidos de nosso tempo. Este modelo de liderança que atua junto às suas bases, inspirado no período tribal de Israel, poderá ser um sinal de esperança em meio a tantas incertezas e tantas crises desta época. A terra anseia que estes novos servos e servas “façam sair” o *mishpat* e a *tsedaqah*, promovendo a vontade de Deus, como reino sonhado por Ele e realizado pelos seus.

2. CONTEXTOS FUNDAMENTAIS E ANÁLISE LITERÁRIA DE IS 42,1-9

2.1 CONTEXTOS FUNDAMENTAIS DO EXÍLIO DO SÉC. VI a.C.

Na primeira parte deste capítulo serão apresentadas informações histórico-sociais que contribuem para a fundamentação e a compreensão de Is 42,1-9. Com objetivo introdutório, apresenta-se o movimento profético de Israel e suas relações com o contexto histórico em geral. Em seguida, apresenta-se o contexto histórico e político de Judá e da Babilônia do século VI a.C., haja vista que este período influenciou a produção da perícope, objeto desta pesquisa. Por fim, pertinentes informações sobre a relação dos acontecimentos deste período com questões teológicas e religiosas israelitas.

2.1.1 Profetismo e sua relação com os contextos históricos

Entre dois grandes polos da antiguidade no Oriente Próximo (Egito e Mesopotâmia) havia dois caminhos: um era o deserto intransponível e outro era a zona costeira do Mar Mediterrâneo, onde está a terra da Bíblia (WIÉNER, 1980, p. 9). O domínio e o controle desta região geográfica, por causa de sua posição estratégica para comércio e circulação de mercadorias, foi de suma importância para os impérios[3] da antiguidade e para seus projetos de domínio expansionistas. Conforme Schwantes, a história de Israel se desenrola à sombra dos povos do Crescente Fértil, sobretudo Egito e Babilônia, por isso, ela é dependente da história destes impérios do Antigo Oriente em seus avanços e retrocessos. (2008, p. 26).

O povo de Israel fez uma leitura religiosa destas dominações, testemunhada nos escritos proféticos do Antigo Testamento. O movimento do profetismo é paralelo temporalmente às monarquias de Israel e Judá (VIII-VI a.C.), quando os profetas, partindo de leitura religiosa também fizeram a crítica social das dominações nacionais dos próprios monarcas e das incursões estrangeiras deste período.

De maneira geral, os textos religiosos ou sagrados, possuem relação de mão dupla com as sociedades onde surgem, por isso, para o estudo dos escritos proféticos é necessário o conhecimento dos comportamentos sociais que caracterizam os

[3] Estes são alguns dos Impérios que dominaram a região a partir do século XVI a.C.: Egípcio, Assírio, Babilônio, Persa, Grego, Romano, Bizantino e Otomano.

variados locais onde as tradições dos relatos se formaram. Como aponta Simian-Yofre:

> O gênero de informação sócio histórica deve ser completado por uma explicação sociológica correta, que interprete cientificamente, em cada caso, o alcance das condições sociais de existência. Na história da exegese, o ponto de vista sociológico encontrou seu lugar há muito tempo. A atenção que a «*Formgeschichte*» deu ao ambiente de origem dos textos («*Sitz im Leben*») é um testemunho disso: reconhece-se que as tradições bíblicas levam a marca dos ambientes socioculturais que as transmitiram. (1994, p. 7).

Quais transformações econômicas, militares e outras foram provocadas na estrutura da sociedade pelo movimento de centralização política e religiosa que conduziu à monarquia e quais os impactos deste novo sistema? Quais foram as consequências da submissão de Israel/Judá ao domínio de outros povos? São estas questões que englobam todas as dimensões da sociedade de Israel que movem a ação profética. Além do corpo literário profético da Bíblia, as Escrituras também testemunham o ministério dos profetas não-escritores (Elias, Eliseu, Samuel, Natã, Aías de Silo), sendo assim, o profetismo existiu como movimento de pregação e de literatura, inseridos em seu contexto, como contribui Rossi:

> Os profetas (…) não viviam em um vácuo político, ao contrário, emergiam dele, eram influenciados e refletiam diferentes tradições teológicas e perspectivas sociais. Falavam concretamente para um tempo, lugar e circunstância particular. Nesse sentido suas palavras não tinham o caráter de universalidade. Eles percebiam seu tempo e lugar como um espaço de crise. Na verdade, seria possível dizer que a crise para eles representava um contexto no qual os perigos eram grandes e as decisões entre a vida e a morte precisavam ser tomadas. (2013, pp. 40-41).

Os textos proféticos que perpassam diferentes épocas da história de Israel, foram marcados por períodos de crise do povo, levando os profetas a se fundamentarem no passado a partir da Aliança como experiência fundante, analisando o presente com os pés no chão e impulsionando a comunidade para um futuro de esperança e reerguimento por meio de sua pregação e das composições literárias.

A profecia clássica critica as relações, a transformação da sociedade e o abandono institucional (líderes políticos e religiosos) dos valores e tradições da aliança. A crítica social está intimamente ligada à crítica religiosa, pois “criticar a idolatria se torna, por vezes, criticar o Estado, pois o culto de deuses estrangeiros era,

invariavelmente, parte de acordos políticos com potências estrangeiras (...)". (FELDMAN, 2008, p. 131).

Longe de ser visionária, "a profecia pode ser adequadamente compreendida e interpretada somente em relação aos eventos para os quais ela foi primeiramente endereçada" (CLEMENTS, 1988, p. 2) e no hodierno de seu tempo, os profetas respondiam às crises, mas eram também entendidos como geradores de crises e pertencentes ao espaço de crise. É quase impossível dissociar a palavra profetizada, sem ser a partir do momento em que foi proferida (WESTERMANN, 1977, p. 9).

Uma exigência de justiça absoluta habitava os profetas e os conduzia em direção às contradições da sociedade de seu tempo e diante destas contradições, deveriam ser tomadas decisões entre a vida e a morte (cf. ROSSI, 2013, p. 41). Estes séculos de dominações institucionais (monarquia/impérios estrangeiros) foram de grande dificuldade na história do povo de Israel, sobretudo para os mais pobres, que são representados na tríade bíblica (órfãos, viúvas e estrangeiros), os sujeitos necessitados do direito frente às injustiças cometidas pelos poderes institucionais. É na defesa dos direitos destes pequenos que se levantam as vozes do profetismo e encontra-se o sentido vocacional de sua atuação. Sobre a relação vocacional dos profetas como fruto de sua época, na pesquisa sobre a sociologia e o profetismo em Israel, Gottwald aponta quatro características inerentes a esta vocação: 1) possuíam grande informação política; 2) exprimiam a preocupação política através de antigas fórmulas literárias israelitas e motivos religiosos; 3) as experiências e situações determinavam suas atitudes e partiam de sua experiência pessoal com Deus e 4) consideravam as instituições políticas como instrumentos da vontade de Deus (1964, pp. 367ss.).

Sendo os profetas e sua produção literária frutos de sua imersão e vivência de um período histórico, a compreensão e interpretação da dominação estrangeira foi vista também de acordo com a situação de cada profeta: para uns a dominação foi vista como uma espécie de evolução e para outros como castigo por causa da infidelidade das lideranças ou do povo. Em uma análise geral, pode-se dizer que para Isaías I e Oséias a invasão e domínio da Assíria (721 a.C.) no Israel Norte (Samaria) é vista como realizadora do castigo divino, onde este império é dependente do poder sobrenatural na operação desta punição. Já para os profetas Naum e Sofonias, a Assíria é inimiga de Deus e ele a derrotará. Jeremias e Ezequiel no século VI a.C., enxergam em Nabucodonosor II, rei da Babilônia, um representante e escravo de

Deus (Jr 27,6; Ez 29,18-20). Diante desta perspectiva, o Dt-Is promove uma superação destes pensamentos: Ciro, o soberano persa, é considerado “Ungido de Deus” (cf. Is 45,1-8; 48,12-15). Pela primeira vez este título é dado para um líder estrangeiro e o “julgamento cumpriu-se na ruína de Jerusalém, o tempo da restauração está próximo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1238). Por fim, os profetas Ageu e Zacarias, ao anunciarem a queda do império persa, afirmam o ressurgimento do Reino de Davi como um projeto divino para o povo (ROST, *apud* SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 44; CATENASSI, 2018, p. 182).

2.1.2 Contexto histórico e político de Judá no século VI a.C.

Em perspectiva histórica, foram duas sucessivas quedas para a organização da sociedade israelita: pouco mais de um século após a queda do Israel Norte (722 a.C.), que foi tomada pelos assírios, também o Reino do Sul (Judá) é conquistado pela Babilônia. O rei Joaquim (598-597 a.C.), rebelou-se e cessou o pagamento de impostos aos caldeus. Em retaliação, no ano de 597 a.C. Nabucodonosor II (605-562 a.C.), Imperador da Babilônia, cerca e domina Jerusalém. Joaquim é exilado e é sucedido por Sedecias, inicialmente vassalo de Nabucodonosor II, que também posteriormente se rebela contra o império em 586 a.C. (2Rs 24,19; RÖMER, 2016, p. 28). A força e a violência do domínio de Nabucodonosor II são refletidas em uma tentativa frustrada de fuga de lideranças de Judá (cf. 2Rs 24,10-11; 2Rs 25,4-7; Jr 52,6-11). Nabucodonosor II degolou os filhos do rei Sedecias na presença do pai como última cena que veria em sua vida**.** Por fim, Sedecias foi levado acorrentado para a Babilônia (cf. NAKANOSE; PEDRO, 2004, p. 12). Os babilônios prosseguiram seu projeto com eventos de destruição da capital Jerusalém e de outras cidades de Judá, tendo como símbolo desta queda a destruição do templo (CATENASSI, 2018, p. 178). Os estudos de Bright enfatizam a violência da destruição da invasão da Babilônia ao afirmar que “como as evidências arqueológicas testificam eloquentemente (...) as cidades fortificadas no interior de Judá foram arrasadas, em muitos casos para não serem nunca mais reconstruídas” (2003, p. 412). Por fim, parte do povo foi deportada nos anos de 597, 587/586, 582 a.C. (Jr 52,26-30; WIÉNER, 1980, p. 11; NAKANOSE & PEDRO, 2004, p. 12; MAZZINGHI, 2019, p. 107; CATENASSI, 2018, p. 179).

As ações de deportação eram comuns no Oriente Médio. Este tipo de evento, na antiguidade, visava desarticular o povo dominado, por meio da desestruturação

social, controle de lideranças e distanciamento da terra para “erradicar a população de seu país de origem, destruir o seu espírito de resistência e suprimir o seu sentido de identidade nacional” (McKENZIE, 1983, p. 325). Todos aqueles que poderiam liderar uma revolução contra o domínio do império eram exilados (SCHLAEPFER *et al* 2004, p. 81). Por isso, Nabucodonosor deportou, conforme as datas já mencionadas, algumas categorias do povo de Israel, principalmente da elite de Jerusalém. Sofreram estas deportações: militares, artesãos, ferreiros, sacerdotes de Jerusalém, a casta real – cerca de 15 mil pessoas, foram levadas para o cativeiro da Babilônia (RÖMER, 2016, p. 28; WESTERMANN, 1977, p. 5; SCHWANTES, 1987, p. 73; CATENASSI, 2018, p. 179). A escolha dessas categorias do povo em 597 a.C. objetivava a desmilitarização (cf. 2Rs 24,14-16) e o evento de 587 a.C. visava a destruição da cidade de Jerusalém (ROSSI, 1994, p. 39).

Sobre a quantidade de pessoas deportadas, com o avanço dos estudos arqueológicos, são apresentados números mais condizentes com a realidade do Israel do século VI: em 598 a.C. (ou 597) 3023 deportados, em 587 a.C. 822 pessoas e em 582 a.C. cerca de 645 exilados (SCHLAEPFFER *et al*, 2004, p. 81). Estes grupos sociais exilados deixaram para trás elementos essenciais de compreensão de sua identidade: a terra, o rei, a Lei, os bens, a família, o templo de Jerusalém e a organização social.

Na deportação, muitos foram para a Babilônia compreendendo que nunca mais voltariam à terra de Israel (cf. ROSSI, 1994, pp. 41-42; SCHWANTES, 2007, pp. 23-28). A condição dos israelitas na *golah*[4], comumente inspirada pela leitura do Salmo 137 e pelo senso comum, é descrita como de sofrimento. Porém, pesquisas mostram que a condição dos exilados, apesar de terem sido desestabilizados, não era uma situação de escravidão ou tortura (BRIGHT, 2003, p. 414). Becking em seu estudo sobre o Salmo 137, ao revisar evidências históricas, afirma que as comunidades judaicas na Babilônia compartilhavam a riqueza relativamente produzida pela agitação econômica no século VI a.C. da Mesopotâmia. São cinco as evidências anotadas por ele: 1) artefatos arqueológicos[5] e epigrafias do período do

[4] O termo *golah* refere-se aos grupos de israelitas exilados na Babilônia.

[5]Conforme Becking (*In*: BECKING & HUMAN, 2007, p. 186): “ (N) as escavações na Babilônia vieram à tona em uma variedade de listas. Esses textos listam nomes de prisioneiros na corte babilônica que foram permitidas rações de comida. Weidner editou algumas dessas listas. Estes documentos se referem a [Ia] -'ú-kinu / Ia-ku-ú-ki-nu = *Yahu-kin, seus cinco filhos e alguns outros judeus como receptores regulares de porções comida em nome do rei babilônico, como fica claro a partir do seguinte passagem:

(a) Para Ya'u-kin, rei [da terra de Yaudu].
(b) ½ (PI) para Ya'ukinu, rei da terra de Ya [hu-du]
2 ½ sila para os cinco filhos do rei da terra de Yahudu

exílio com listas de prisioneiros que datam do 13º ano do rei Nabucodonosor II (592 a.C.), atestam que alguns grupos exilados recebiam comida destinada pelo rei babilônio, sendo um destes receptores o próprio rei Joaquim de Judá; 2) os prisioneiros da família real judaica ficaram presos na corte da Babilônia; 3) a maioria dos grupos judaicos exilados continuaram sendo um grupo étnico separado na Babilônia; 4) muitos dos grupos foram estabelecidos em áreas agrícolas e desfrutavam de vida comunitária (cf. Ez 3,15; 8,1; 14,1; 33,30); 5) após a conquista da Babilônia por Ciro, nem todos os descendentes destes exilados voltaram para Judá. O sofrimento[6] deles estaria no sentimento de tristeza pela distância da terra de Sião (BECKING & HUMAN, 2007, pp. 205-207; 221). O material arqueológico informa que, para muitos israelitas, a vida fora de Israel deu oportunidades de crescimento que não teriam na Judeia, haja vista que se tornaram comerciantes, latifundiários e agiotas. Eles foram alocados em comunidades, provavelmente em Tel Abib, junto ao rio canal de Cobar (Ez 3,15) e outras localidades mencionadas em Esdras (Esd 2,59). Algumas destas colônias iniciadas com a deportação de Nabucodonosor II prosperaram tanto a ponto de permanecerem até a Idade Média (McKENZIE, 1983, p. 326; BRIGHT, 2003, pp. 414 e 423). Conforme Römer, “até a chegada do Islã, a Babilônia permanecerá um centro intelectual do judaísmo, como mostra o Talmude da Babilônia” (2016, p. 30). Estes que prosperaram podem ter sido alvo de críticas da comunidade do Dt-Is, já que, conforme nos aponta Mesters, se “deixaram-se contaminar pelo jeito de viver de seus opressores”, abandonando a comunidade dos exilados para viver de acordo com o sistema político-econômico de Nabucodonosor, tornando-se assim “oprimidos com cabeça de opressor” (1985, p. 39).

Sobre os moradores de Judá e arredores que não foram deportados, Catenassi apresenta a situação destes grupos, comentando a partir de 2Reis e do profeta Jeremias:

> Os textos de 2Rs 25,12 e Jr 39,10 são significativos para fazer uma imagem do povo que ficou. O Livro dos Reis mostra que o comandante da guarda deixou na terra o povo pobre, vinicultores e agricultores. Jeremias completa a informação, dizendo que Nabuzardã, o chefe da guarda de Nabucodonosor, deportou o resto da população que oferecia algum trabalho especializado

4 sila para oito homens, judaicos [cada] ½ [sila]
(c) ½ (PI) para Ya'u [-kinu]
2 ½ sila para as cinco sessões. . .
½ (PI) para Yaku-kinu, filho do rei da terra de Yakudu
2 ½ sila para os cinco filhos do rei de Yakudu pela mão de Kanama.
d) . . . Ya] 'u-kinu, rei de hel e de Yahudu [. . . os cinco filhos do Rei] da terra de Yahudu pela mão de Kanama”.

[6] Para aprofundamento dos temas da escravidão e dos sofrimentos dos israelitas deportados, são fundamentais as obras de Schwantes (1987), Silva (2014) e Becking & Human (2007).

> para a Babilônia e manteve na terra os que não tinham nada, os empobrecidos (Jr 52,15-16). (2018, p. 182).

Os grupos que permaneceram na terra eram em sua maioria camponeses e pobres dos arredores e as aldeias tiveram que adaptar-se para uma nova condição de vida e organização. Godolias, um judeu de Jerusalém, não descendente de Davi, foi nomeado como governador (2Rs 25,22). Naquele momento, sem condições de enfrentar o poderio do império da Babilônia (cf. Jr 27,12), a submissão era a maneira de proteger a vida das famílias de camponeses que ficaram na terra. As lideranças na terra, orientados por Godolias e pelo profeta Jeremias (que age como um porta voz dos camponeses), unem-se para reorganizar estes remanescentes camponeses de acordo com suas necessidades e sua capacidade produtiva em uma redistribuição das terras. Conforme Jr 40,12, este projeto produziu uma abundante colheita de cereais e de uvas. Godolias foi posteriormente assassinado em Masfa, por grupos amonitas que queriam a posse de territórios. A terra desguarnecida gerou outras várias contendas agrárias com grupos israelitas pró-monarquia e também com povos vizinhos (cf. 2Rs 25,22-25; Jr 40,14; Ez 25,12-14; Ab 19-21; Lm 4,21); (NAKANOSE & PEDRO, 2004, pp. 14-15; BOHN GASS, a*pud* SILVA, 2013a, p. 16; CATENASSI, 2018, pp. 183-184).

Os textos de Lamentações e de Abdias são os testemunhos deixados que relatam a situação do povo da terra, sendo que Lamentações enfatizam as ruínas de 587 a.C. (SCHWANTES, 1987, p. 60), como sendo “mais felizes os que morreram pela espada do que os mortos pela fome” (Lm 4,9a) em Jerusalém e seus arredores. Em cinco outros textos o cativeiro é considerado como a mais grave crise do povo de Deus [...] os deportados e os que ficaram na terra precisam dar novo sentido à sua existência, já que:

> A terra pertencia a um rei estrangeiro e não mais ao povo (Lm 5,16); o rei, o ungido de Deus para guiar o povo, estava morto ou exilado (Lm 5,16); já o rei da Babilônia, uma figura distante e desconhecida, governava e decidia os destinos do povo de Deus. A Lei de Deus, que regia os relacionamentos dentro do povo, foi substituída pela lei do novo rei babilônico (Lm 2,9). O povo agora é escravo, mesmo morando em sua própria terra (Lm 5,4). O Templo está destruído e Jerusalém não é mais a capital (Lm 1,1); (SCHLAEPFER 2004, pp. 81-82).

Sobre a vida na Babilônia, os cidadãos babilônios viviam na cidade ocupados com artesanato (joias, selos, ornamentos, etc.), outros ofícios e comércio. As cidades

eram governadas fundamentadas em leis, com tribunais constituídos e políticas de proteção dos direitos fundamentais à vida (embora que em compreensões não comparadas aos atuais direitos). A família representava a unidade social, jurídica e econômica. As transações eram reguladas por contratos; havia a proteção da propriedade privada (inclusive de terras). A escravidão era admitida e considerada relativamente humana na Babilônia, como visto na relação destes com os exilados de Israel. A cidade-Estado era uma unidade organizada como monarquia, porém, de certa forma a vontade popular prevalecia (considerada por alguns como modelo de "democracia primitiva"). Por fim, a política mesopotâmica não conseguiu assegurar a paz entre suas cidades e organizar seus territórios, próprios e conquistados, em uma unidade política mais ampla, causa de sua ruína (McKENZIE, 1983, p. 105). Problemas de governo e nas relações político–religiosas com os sacerdotes da Babilônia, geradas pela deposição de deus Marduk e a ascensão de Sin (divindade suméria) promovida por Nabônides (556-539 a.C.) aumentaram a divisão do império, deixando-o despreparado para enfrentar o avanço persa (BRIGHT, 2003, pp. 422-423; MAZZINGHI, 2019, p. 113). Este contexto de instabilidade no império foi gerando um clima de esperança entre os exilados e também entre os babilônios insatisfeitos com o governo de Nabônides, dentre estes os sacerdotes de Marduk. O Cilindro de Hassan (ou Cilindro de Ciro), é um artefato mesopotâmio encontrado em 1879, com datação do século VI a.C., que, assim como o autor do Dt-Is (cf. Is 44,1ss.; 45,1-7), reconhece em Ciro II um enviado divino e testemunha uma visão extra bíblica dos eventos:

> Marduque inspecionou a totalidade do país, olhou para ele, procurou um príncipe justo segundo o desejo do seu coração, para tomá-lo pela mão. Nomeou Ciro, rei de Ansã, cujo nome proclamou, para reger o universo... Marduque, o grande Senhor, protetor do seu povo, viu com complacência suas obras pias e seu coração reto. Ordenou-lhe que marchasse contra a Babilônia, sua cidade. Fê-lo tomar o caminho da Babilônia, caminhando a seu lado como um amigo e companheiro... (Marduque) entregou-lhe nas mãos Nabônides, o rei que não o honrava. (Marduque) entregou-o nas mãos... (Quanto a mim, Ciro). Marduque, o grande Senhor [conquistou] para mim o grande coração dos babilônios, sendo que, eu vivia constantemente no seu temor... Marduque se alegrou com minhas obras pias, e a mim, Ciro, o rei seu devoto, a Cambises o filho que gerei, a todas as minhas tropas ele concedeu seu favor e nós o exaltávamos em toda alegria [sua divindade]... Os deuses que habitavam (nas regiões conquistadas), eu os restabeleci na sua morada e lhes proporcionei uma casa para sempre; todos os seus povos ei os reuni e restabeleci em suas habitações. E quanto aos deuses de Sumer e de Acade, que Nabônide, irritando o Senhor dos deuses, tinha conduzido a Babilônia, por ordem de Marduque, o grande Senhor, eu os fiz, encontrar em paz em seus santuários uma morada que alegre seus corações. Que todos

> os deuses que eu introduzi em suas cidades recomendem cotidianamente a Bel e a Nebo a duração de meus dias, que intercedam favoravelmente por mim e que ao meu Senhor, Marduque, digam: “Ciro, o rei que te venera, e Cambises seu filho...” (WIÉNER, 1980, p. 60).

Com todo este ambiente favorável, de forma messiânica, Ciro II adentra na cidade rendida, não necessitando do uso de armas (WESTERMANN, 1977, pp. 3-4; MAZZINGHI, 2019, p. 113). Foi uma clara rendição sem combate, para a derrubada do regente Balsasar e consequentemente de Nabônides, que governava o império desde Temá na Arábia (McKENZIE, 1983, p. 104; BRIGHT, 2003, p. 423).

2.1.3 O cativeiro do séc. VI a.C. e sua influência na religião de Israel

A teologia sobre YHWH também experimenta uma nova compreensão sobre a ação divina, ampliada para as nações dos povos gentios, justificando, pois, uma divindade que tinha morada e estava fixada na terra da Aliança e que precisava expandir suas características ao se transferir também para o cativeiro. A deportação e queda de Jerusalém é de natureza política, porém, ganha uma compreensão religiosa, sendo o Dt-Is uma voz de esperança neste ambiente de instabilidade. A compreensão de Israel sobre seu Deus possui forte vínculo com a terra prometida de Israel e com a libertação do Egito nos eventos narrados no livro do Êxodo. Fora da terra e vivendo em um “novo Egito”, os israelitas da *golah* precisam dar novo sentido para sua fé em terra estrangeira, sem o templo e os sacrifícios. Além disso, a pergunta que os assolava era por que um Deus guerreiro e libertador que realizou tantos prodígios permitiu esta tragédia para seu povo eleito? O exílio do século VI a.C., mais do que um evento histórico, é um evento que possui também um caráter teológico à luz significativa do primeiro êxodo:

> A crise política é lida dentro desta perspectiva religiosa. Muitos abandonam a religião dos pais e se voltam para práticas religiosas antigas dos tempos dos reis cananeus (Jr 44,17) manter a identidade, mesmo submetido politicamente, é o caminho seguro para que o povo de Deus possa continuar sua missão. [...] Se o povo está no exílio Deus também acompanhou seu povo para a Babilônia. Assim, mesmo distante da terra natal, o povo pode continuar a celebrar a presença de Deus (Sl. 137). (SCHLAEPFER, 2004, p. 82).

Diante da disputa religiosa com as divindades babilônicas, neste período a compreensão sobre Deus YHWH muda de patamar: inicia-se a passagem teológica

de YHWH como uma das divindades diversas de Israel para um Deus único como base para o monoteísmo:

> Por trás desse escrito [Is 40-55] estão os grupos de exilados da segunda deportação; muitos dentre eles eram sacerdotes levitas do interior. Na luta contra a opressão imperial, começam a afirmar que as Deusas e Deuses babilônicos, que apoiavam e legitimavam a violência, a escravidão e a opressão, não são Deuses. As divindades babilônicas e suas imagens, aparentam ser divindades, mas na verdade nada são (Is 44,9-20). Dessa forma começam a estabelecer a concepção monoteísta da fé de Israel (Is 43,10-13; 44,6-8; 45,5-6.21; 46,9;). (DIETRICH & DA SILVA, 2020, p. 88).

São encontradas no texto de Is 40-55 as afirmações monoteístas mais antigas da escritura hebraica (RÖMER, 2016, p. 213; DIETRICH & DA SILVA, 2020, pp. 87-88), sendo o Dt-Is repleto de passagens como: “Eu sou Iahweh; este é o meu nome! Não cederei a outrem a minha glória, nem a minha honra aos ídolos” (Is 42,9; ver também Is 43,10-11; 44,6; 45,5).

No exílio do século VI a.C. houve um deslocamento da referência social, religiosa e nacional dos israelitas por cerca de meio século. Além de todas as implicações sociais e políticas, o exílio gerou uma crise religiosa para o povo: a fé de Israel estava ligada à terra recebida em promessa e à aliança com um Deus guerreiro. Nas migrações forçadas, há ambiente propício para que se percam as raízes, os vínculos, as ligações afetivas. Não há tempo para uma migração planejada, podendo ser uma crise de espiritualidade na divindade (BAGGIO, 2014, p. 264). É importante nestes eventos o surgimento de lideranças que apontam como vozes de esperança e de meio ao ambiente de instabilidade, como analisam Schlaepfer *et al*:

> A crise política é lida dentro desta perspectiva religiosa. Muitos abandonam a religião dos pais e se voltam para práticas religiosas antigas dos tempos dos reis cananeus (Jr 44,17) manter a identidade, mesmo submetido politicamente, é o caminho seguro para que o povo de Deus possa continuar sua missão. [...] Se o povo está no exílio Deus também acompanhou seu povo para a Babilônia. Assim, mesmo distante da terra natal, o povo pode continuar a celebrar a presença de Deus (Sl 137). (2004, p. 82)

Para a compreensão teológica deste período é necessário reconhecer que a “derrota de um povo é a expressão da derrota de seu deus” (NAKANOSE & PEDRO, 2004, p. 24). A religião e a política em Judá estavam tão unidas que não se esperava uma derrota “de um lugar que era o berço de estáveis promessas divinas, sustentadas pelo culto impecável praticado no Templo” (CATENASSI, 2018, p. 179). Nesta crise

religiosa da deportação surgem perguntas e análises: o povo israelita pensava que *Yahveh Sebaot,* sendo essencialmente um Deus guerreiro (cf. RÖMER, 2016, pp. 130-132; FONSECA, 2017, pp. 48-49) talvez não fosse mais o mesmo, ou talvez fosse inferior aos deuses pagãos (WIÉNER, 1980, p. 11; CATENASSI, 2018, p. 184) ou teria então sido subjugado por Marduk, a divindade principal do panteão babilônico? (VITÓRIO, 2016, p. 13). Nem em Ezequiel e nem no Dt-Is há evidências de que os israelitas eram obrigados a adorar outras divindades, porém, a antiga fé perdeu seu fervor e uma parcela do povo exilado foi voltando-se para os deuses babilônios. Conforme Mesters, neste tempo, muitos se acomodaram no cativeiro e abandonaram a fé em YHWH e aderiram ao Deus de Nabucodonosor (2013, p. 3) dos quais os ritos e pompa do culto eram impressionantes (WESTERMANN, 1977, p. 6). Estava posta uma crise religiosa, conforme nos indica Blenkinsopp:

> O problema do poder era fundamental, uma vez que a muitos israelitas haveria de parecer que Yahvé tinha sofrido uma derrota humilhante às mãos do deus da cidade de Babilônia, Marduk, cujos emblemas e estátuas eles tinham a humilhação de ver passar, em procissão, ao longo das ruas (ver Is. 45,20; 46,1-2). [....] A polêmica contra tal atribuição (...) mostra-nos o profeta a abrir os olhos a Israel para uma incipiente teologia da história e do poder na história (1966, p. 41).

Por fim, outros não quiseram aceitar a realidade difícil do exílio e se agarraram ao passado. Preferiram lutar pelo retorno ao tempo dos reis: restaurar tudo do jeito que era antes (MESTERS, 2013, p. 3).

Em resposta a esta crise religiosa sobressai-se o javismo com sua influência na religião de Israel. Os primeiros defensores da supremacia de Deus YHWH eram monolatristas, ou seja, eles reconheciam a existência de outras divindades (EAKIN, 1971, pp. 70; 263), porém propagavam que estes outros deuses não deveriam ser adorados, pois somente a YHWH é que Israel deveria adorar (McKENZIE, 1990, p. 1287). Durante esta crise religiosa do exílio, os partidários do javismo avançaram em sua apologia, através da supremacia de YHWH como Criador e começaram a negar a existência de outras divindades, acontecendo neste período o início da transição da monolatria para o monoteísmo puramente dito (BETZ, 2000, p. 917; RÖMER, 2016, p. 29; DIETRICH & DA SILVA, 2020, p. 88), excluindo totalmente a existência de outras divindades na religião de Israel e na negação do poder das divindades babilônicas (cf. Is 43,11-12; 44,6). Aqui a teologia de YHWH passa da compreensão

de um Deus guerreiro. Ele ganha o *status* de um Deus criador e resgatador (*go'el*), que libertará Israel do cativeiro (MARCONCINI, 1999, p. 24).

Diante de questionamentos que surgiram em relação ao motivo pelo qual o Deus de Israel permitiu o exílio, os autores completaram a história do povo, fazendo um juízo sobre os reinados, reconhecendo assim que o povo, através de suas lideranças, desviou-se da Aliança e dos Mandamentos (2Rs 24,9.19-20). Partindo da percepção de autoria da história narrada nos livros dos Reis e sobre a história e o juízo das ações nesta literatura bíblica, conclui Artuso:

> O autor não apenas conta a história, mas também faz um juízo bom ou ruim do reinado [...] qual o motivo do juízo dos reis? Os israelitas estavam no exílio, pois haviam perdido o Templo, a terra e o rei e viviam em uma crise. Então perguntaram-se: Onde erramos? Assim, os autores completaram a história do povo reconhecendo que o exílio aconteceu porque as pessoas pecaram (2018, p. 142).

Os grupos de discípulos de Isaías enfrentaram e questionaram o desafio da dura realidade do cativeiro: "o que será que Deus está querendo dizer a nós por meio desta escuridão terrível de total abandono de Deus em que nos encontramos aqui no cativeiro? " (MESTERS, 2013, p. 3). A perícope bíblica que é objeto desta pesquisa, Is 42,1-9, possui como contexto redacional estes eventos ocorridos na região do território de Judá (Reino do Sul) e da Babilônia durante o século VI a.C. Como visto acima, o fim definitivo da independência israelita chega com a conquista de Jerusalém (WIÉNER, 1980, p. 11); no âmbito religioso, foi neste período que ocorreu a compilação de boa parte do que compreendemos hoje como Primeiro Testamento. Sobre este tema contribui Römer:

> Os meios de exilados saídos da elite judaíta desempenharam papel importante na produção de certo número de rolos que estão na origem do Pentateuco e dos escritos proféticos. A destruição de Jerusalém e de seu templo pelos babilônios em 587 a.C. tinha provocado, nos intelectuais, uma crise ideológica (2016, p. 29).

Diante desta crise e como resposta a ela, um grande número de redações surgiu para dar novo sentido para religião de Israel: a história Deuteronomista (D), como apresentação sistemática no espírito do Deuteronômio, retomada no exílio e o documento Sacerdotal (P) que narra a história grandiosa da criação até a morte de Moisés, mostrando que a fé impede de levar a sério os deuses pagãos e mesmo a sua aparente vitória é provisória, pois o Deus do universo terá a última palavra

(WESTERMANN, 1977, p. 5; WIÉNER, 1980, p. 14; FRIZZO, 2006, p. 129; RÖMER, 2016, p. 29).

A teologia de YHWH como criador e Deus do Universo é marca deste período (cf. Is 40,12.26; 42,5; 43,1). O exemplo clássico do texto da narrativa sacerdotal é o da criação no primeiro capítulo do Gênesis (cf. Gn 1,1-2,4a)[7]. Também é o período das compilações legislativas, sapienciais e o reconhecimento "canônico" dos profetas como literatura sagrada, que anteriormente circulava apenas em restritos grupos e que no exílio ganharam auditório e também o período da releitura (reescrita) de textos à luz/sombra do exílio (SCHWANTES, 1987, pp. 60-61; SHLAEPFER *et al*, 2004, pp. 84-86). Ainda, para as comunidades israelitas dispersas, com a impossibilidade de sacrifícios que eram vinculados ao templo, surgem neste período as sinagogas como locais de reunião e de ensino de textos sagrados (WESTERMANN, 1977, p. 6; McKENZIE, 1984, p. 326), envoltos em uma teologia da Palavra, como elemento oral de adoração e de identidade religiosa e nacional para o povo. É deste período, ainda, a instituição do Sábado (cessar o trabalho para consagrar um dia para o Senhor) e também o rito da circuncisão, para marcar os meninos israelitas com o sinal da Aliança em seu nascimento (TASSIN, 1988, pp. 16; 35). Nascem aqui fundamentos que caracterizarão Israel ao longo dos séculos (WIÉNER, 1980, pp. 14-15; FRIZZO, 2006, p. 129), de forma criativa, ritos que poderão ser vividos e professados em qualquer lugar, independentemente de se estar ou não na terra de Israel – o povo de Israel internacionaliza-se e aprende a ter laços comuns fora da terra. Neste período, após o tempo de separação entre Israel e Judá, a expressão "Israel" vai tornando-se designação dos exilados, dos que permaneceram na terra de Judá e da Samaria (KESSLER, 2009, p. 162). Por fim, para compreensão do judaísmo, faz-se necessária a reflexão sobre o evento e também sobre as figuras importantes do exílio do século VI a.C. (TASSIN, 1988, p. 16).

[7] "Esta primeira narrativa da criação nasceu durante o Exílio na Babilônia (586-538 a.C.) e é obra de sacerdotes. Os judeus nesse tempo corriam o risco de perder a própria identidade, cultura e religião, e assimilar o ambiente estrangeiro. Na Babilônia os deuses eram outros, as forças da natureza e os astros eram personificados como deuses, e inclusive a função sexual era vista como algo divino". (STORNIOLO & BALANCIN, 2007, p. 12).

2.2 ANÁLISE LITERÁRIA DO PRIMEIRO CANTO DO SERVO

Nesta segunda parte do capítulo são apresentados resultados das pesquisas sobre os elementos literários introdutórios, primeiramente, sobre o conjunto do profeta Isaías, seguido de informações sobre a literatura do Dêutero-Isaías (capítulos 40-55). Por fim, serão apresentadas pesquisas sobre os cantos do *servo* e as possibilidades já levantadas sobre a identidade do *servo* YHWH. O capítulo é encerrado com análise dos autores e obras realizadas pela leitura latino-americana e brasileira sobre os cantos do *servo.*

2.2.1 Isaías: importância e divisão do livro

Os livros proféticos de Isaías, Jeremias, Ezequiel e Daniel[8], por conta de sua extensa produção literária, ao compararmos com os demais profetas bíblicos escritores, são chamados de profetas maiores na perspectiva cristã. A sequência da atual organização das bíblias é um reflexo disto. Isaías destaca-se pelas inúmeras referências de seus versos mencionados em outras partes das Escrituras, sobretudo, na perspectiva cristã, como sendo o profeta mais citado nos textos do Novo Testamento, ganhando os apelidos de Apóstolo (Cirilo), Primeiro Evangelista, Quinto Evangelho, Quinto Evangelista (JOÃO PAULO II, 1984, n. 17), ou simplesmente Evangelista (Jerônimo). Isaías é um texto por excelência da religião de Israel e consequentemente o alicerce dos textos neotestamentários, sendo referenciado 590 vezes em 23 livros. (PAGÁN, 2007, p. 261).

Dentre os materiais encontrados nas cavernas de Qumran entre 1947-1956 próximo ao Mar Morto, o livro encontrado em melhor estado de conservação foi uma versão com os 66 capítulos de Isaías, que data o final do século II a.C., texto que está atualmente em exposição no Museu do Livro em Israel. Depois de Isaías, Deuteronômio e Salmos são os livros que possuem mais cópias, entre os materiais encontrados nos arredores do Mar Morto, o que denota ainda mais a importância deste livro e seu uso para as expressões do judaísmo, entre os séculos II a.C. e I d.C., que é a datação dos fragmentos e livros encontrados.

---

[8] O livro de Daniel, na Bíblia Hebraica, não faz parte da coleção de profetas (*Neebim*), mas sim dos Escritos (*Ketubin).*

Sobre a organização do livro, os estudos realizados ao longo de cerca de oito séculos por Mose Ben Samuel Ibn Gekatilla (século XI d.C.), Ibn Sra (1099-1164) e J. G. Eichhorn (1752-1827) que atribuíram os capítulos de 1 – 39 ao profeta do século VIII a.C. considerando os demais capítulos com obra escrita no exílio do século VI a.C. (WESTERMANN, 1977, p. 9; ODASSO, 1997, p. 193; BERGES, 2015, p. 30). Johann Cristoph Döderlein em 1788, considerou o restante do livro como obra de um profeta anônimo, que poderia não ter existido como pessoa (SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 278; BERGES, 2015, p. 30). A obra do Segundo Isaías diminuiu, quando Delitzsch em 1886, reduz a obra deste profeta para os capítulos 40-55 (considerando estes capítulos como texto escrito próximo de 540 a.C.). Em 1882, Bernhard Duhm (1847-1928) deu o nome de Dêutero-Isaías ao profeta descoberto por Döderlein e concluiu pela existência do Terceiro Isaías (GRADL & STENDEBACH, 2001, p. 158; UTRINI, 2006, p. 3; BERGES, 2015, p. 30), ficando assim, a definição de que, a grosso modo, o texto de Isaías é formado por três conjuntos de capítulos, agrupados conforme a verificação de períodos pré-exílico, exílico e pós-exílico.

A divisão é baseada na diferença das referências a eventos históricos (povos inimigos, reis dominadores, situação do povo) e sobretudo nos esquemas literários de cada uma destas partes. Esta divisão dos três Isaías influenciou também o estudo da obra nos últimos duzentos anos, pois os textos neste período, começaram a ser estudados partindo destas grandes divisões e de seus contextos históricos. Para fins didáticos e melhor compreensão, a divisão de capítulos de Isaías pode ser assim sinteticamente organizada:

Quadro 1 - Composição do Livro de Isaías

Título	Período / Século	Domínio	Provável Local Escrita	Capítulos
Isaías (Isaías I)	VIII a.C.	Reino de Judá	Jerusalém	1 – 39
Dêutero-Isaías	VI a.C.	Babilônio	Babilônia	40 – 55
Trito-Isaías	VI e V a.C.	Pérsia	Jerusalém	56 – 66

Fonte: o autor.

- *Isaías I:* obra mais antiga escrita no século VIII a.C., que abrange os textos entre os capítulos 1 – 39.

- *Dêutero-Isaías:* composição do período exílico (séc. VI a.C.) entre os capítulos 40 – 55. Escrito na proximidade da invasão da Babilônia pelos persas sob o comando de Ciro em 539 a.C. As pesquisas colocam a datação deste texto como 553 a.C. - 547 a.C. (BEGRICH, 1938); entre 553 - 539 a.C.

(HARRINGTON, 1985, p. 297; SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 278) e entre 550 – 540 a.C. (SCHLAEPFER *et al*, 2004, p. 84).

- *Trito-Isaías*: abrange os capítulos 56 - 66, texto com formação nos anos posteriores ao retorno do cativeiro da Babilônia, com Israel de volta à terra e já sob o domínio do Império Persa.

No livro de Isaías, de forma geral, os capítulos 1-11, os capítulos 28-32, além de alguns oráculos contra as nações estrangeiras que estariam nos capítulos 13-23, são geralmente atribuídos ao grande profeta do século VIII. Há também uma certa homogeneidade quando se consideram os capítulos 40-55 (Dt-Is), mesmo que alguns estudiosos vejam 40-48 como uma unidade, enquanto que 49-55 se aproximariam de 56-66. Devido à diversidade de gêneros literários e elementos históricos refletidos no texto, grande parte dos exegetas não atribuiu os capítulos finais de Isaías a um único autor (UTRINI, 2006, p. 4), sendo assim, para alguns pesquisadores “não é possível falar de três, senão de vários autores do livro de Isaías, um dos quais, o que dá origem ao processo de crescimento do livro, seria o profeta Isaías que atuou em Jerusalém no século VIII” (SIMIAN-YOFRE, *apud* UTRINI, 2006, p. 4). Conclui-se que a produção deste livro é fruto de uma verdadeira escola literária isaiânica, pois “entre o Isaías e o Dêutero-Isaías há várias semelhanças e nexos constantes. É digno de nota que Is 1-39 contém uma proporção considerável de material posterior, inclusive muito posterior ao Dêutero-Isaías” (HARRINGTON, 1985, p. 297).

Em suma, o que une os 66 capítulos e estas seções literárias de Isaías é o conteúdo de sua mensagem teológica da salvação que acontece através de intervenções divinas nos acontecimentos da história humana. O resumo disto está no próprio significado do nome do profeta Isaías que significa: “a salvação é de YHWH”. O tema da salvação é ainda mais intensificado nos capítulos 40-55, a ponto de Young dizer que “quando alguém passa do trigésimo nono para o quadragésimo capítulo é como se ele saísse das trevas do julgamento para a luz da salvação” (*apud* WATTS, 1990, p. 32). Por fim, a mensagem de salvação de Isaías inspirou o cristianismo primitivo e os padres da Igreja, que leram Isaías como profecia da redenção operada pelo Messias Jesus, descendente de Davi e também reconhecido como o *servo* sofredor por excelência (PAGÁN, 2007, p. 261).

2.2.2 Dêutero-Isaías (Dt-Is)

Quem seria o possível autor do Dt-Is? Sabe-se mais sobre sua ação do que sobre sua identidade: entre os exilados no cativeiro da Babilônia há um profeta anônimo (ou vários), alguém da escola isaiânica que se identificou com os compatriotas. Esta solidariedade para com seu povo, foi extremamente importante para a compreensão de sua vocação, de acordo com o que Deus revelou: “este profeta foi capaz de pregar” (Is 55,11). A proclamação do Dt-Is resume-se na abertura (Is 40,8) e no encerramento (Is 56,6-11) relacionada à Palavra de Deus. Ele permite ser visto uma única vez no texto, como profeta que ouve uma voz convocando-o a pregar. Prontamente a resposta a esta convocação é lançada em forma de indagação: “Que hei de clamar? ” (Is 40, 6-7) em uma teofania da Palavra (WESTERMANN, 1977, pp. 6-8; SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 289; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1314). Levantando a questão da identidade do profeta pela primeira vez, o pesquisador Döderlein definiu em 1788 como “um profeta que, nos tempos do exílio... acrescentou os seus sentimentos e profecias às coleções de Isaías” (SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 277). Considerado como um dos mais importantes livros da Bíblia, sua obra foi preservada no livro de Isaías (entre os capítulos 40 e 55). Ainda sobre uma possível identidade do profeta, muita coisa se disse dele, mas sem chegar a nada conclusivo. Vejamos a pesquisa de Schökel & Sicre Diaz:

> Uns afirmam que ele nasceu na Babilônia, e ali terminou sua atividade profética; na opinião de outros, ele voltou a Jerusalém após o ano 538 e ali continuou a sua pregação, recolhida atualmente em Is 55-66. Outros ainda pensam que viveu sempre em Jerusalém (Seinecke) ou em Judá (Mowinckel); e alguns inclusive situaram a sua atividade na Fenícia (Duhm, Causse) ou no Egito (Ewald, Bunsen, Marti, Hölscher). Tem sido afirmado que ele esteve na corte ou no acampamento de Ciro, que foi o primeiro missionário, que morreu martirizado, que sofreu enfermidade grave, e repugnante. Tudo isto, não passa de mera conjectura, demonstra que não deve ser a “biografia” o principal ponto de apoio para entender a obra do profeta. (1988, p. 277).

Em seu texto dedicado ao Isaías 40-55, com o título *Adeus ao Dêutero-Isaías?* Sicre Diaz (2016) resume os estudos sobre esse bloco literário exílico, cujo hagiógrafo vai “de um grande profeta a um grupo de cantores”, concluindo que o “ponto de vista, hoje em dia majoritário”, tende a identificá-lo “com cantores do templo”, em que é possível “que tenha havido um grande cantor teólogo no início do processo e um grande cantor literário no final do mesmo”. Os cantores eram as principais pessoas encarregadas do Saltério e de sua transmissão, o que justificaria a estrutura lírica de textos deste profeta. Sobre a nomenclatura, utiliza-se a identificação tradicional

“Dêutero-Isaías”, quaisquer que tenham sido os autores reais do texto bíblico, pois interessa o “*autor implícito*, presente nas entrelinhas da profecia exílica” (2016, pp. 279-287; cf. VITORIO, 2018, p. 94). O Dt-Is é considerado por muitos como o maior de todos os profetas, sendo um dos mais eminentes teólogos e poetas de Israel. (WESTERMANN, 1977, p. 8; HARRINGTON, 1985, p. 297; SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 277; SICRE DIAZ, 1998, p. 335; BRIGHT, 2003, p. 425; KESSLER, 2009, p. 162).

Sobre as características de profecia revestida como texto poético Milton Schwantes, entre outros, levanta a possibilidade de profecia de origem comunitária:

> Este seu jeito de cantoria não raro tem levado a pensar que os textos Dêutero-isaiânicos teriam sido pronunciados nas reuniões comunitárias dos exilados. Nisso em todo o caso há de estar correto que Segundo Isaías viveu em meio às aldeias e comunidades agrícolas dos deportados. (...) Vale a pena continuar a inquirir se o Segundo Isaías não poderia ser – bem mais do que geralmente se admite – uma *profecia comunitária.* Isso explicaria melhor o caráter anônimo deste escrito. Igualmente ajudaria a compreender a existência dos Cânticos do Servo Sofredor, que simultaneamente são similares ao restante dos capítulos e bastante diferentes. Se o Dêutero-Isaías fosse profecia coletiva, este tipo de tensão obteria uma justificação razoável (1987, pp. 89-90).

Como visto, esta teoria justificaria o caráter sálmico das composições, bem como a ausência de identificação de autoria e o mistério envolvendo a identidade do *servo*. Após estas observações, o que é possível afirmar por sua teologia, é que o autor de Dt-Is não somente é um discípulo da escola do profeta Isaías do século VIII a.C., como também “ele é o expoente máximo dessa escola” (HARRINGTON, 1985, p. 297).

Outras pesquisas também querem desmontar a origem babilônica em sua localização geográfica e teológica, chamando a base babilônica de “casa construída sobre areia” (cf. TIEME, 2010, pp. 22ss; p. 380) e a “hipótese deuteroisaiana como algo que deve ser renunciado” (VINCENT, 1977, p. 253). O mesmo Vincent, destaca que apesar das diferentes épocas de composição e camadas de texto, é importante perceber que há uma unidade literária de Isaías que não pode ser ignorada, pois os capítulos (40-55) devem ser compreendidos no conjunto dos sessenta e seis capítulos de Isaías (1977, p. 253).

Esta obra também é chamada de Livro da Consolação de Israel (PAGÁN, 2007, p. 304) ou o Dt-Is como “profeta da consolação” (SCHWANTES, 1987, p. 90), por causa de seu tema e de seus versículos iniciais “Consolai, consolai, Jerusalém” (Is

40,1-2). Watts discorda deste título, pois em seu estudo ele acrescenta que entre os capítulos 40-48, são colocados vários temas polêmicos como: julgamento das nações, conflitos com os deuses, julgamentos e disputas envolvendo Jacó e Israel e embates sobre a sabedoria), podendo ser o Dt-Is também reconhecido como “profeta de confrontação” (1990, pp. 37-38).

O profetismo do Dt-Is, assim, como os demais profetas, olha o cativeiro como punição (Is 43,27-28), mas olha de forma positiva o futuro, analisando os eventos internacionais no avanço do domínio persa. O Dt-Is é um marco em sua época, porque mostra o caminho escolhido pelo povo para manter sua esperança e sua identidade. Este caminho foi a releitura da história e da profecia, partindo da crise gerada pelo exílio (SCHLAEPFER *et al* 2004, p. 83). Se quisermos saber mais sobre este profeta, devemos ouvir sua mensagem (WESTERMANN, 1977, p. 8) que aponta um rosto libertador de Deus e mantém acesa a esperança de retorno dos exilados (DIETRICH & DA SILVA, 2020, p. 89).

O Dt-Is é a voz que clama no deserto, com sua vivência, palavra e teologia! Na perspectiva dos textos bíblicos, o deserto é muito mais do que um ambiente geográfico – ele faz parte da vida e do imaginário político, religioso e social do Crescente Fértil. Para viver na região é preciso saber como viver no deserto, conhecê-lo em seus perigos e riquezas. Para a compreensão bíblica deve-se recordar o deserto como o local da experiência e encontro com Deus e também como experiência da ausência dele. A tipologia da fuga/saída para o deserto é comum na Escritura. As figuras bíblicas de Caim, Abraão, Hagar, Ismael, Moisés, Jacó, Elias, João Batista, Jesus, Maria, etc., estão entre alguns que possuem narrativas informando de sua ida e vivência intensa em períodos do deserto. Para alguém que mora em país que está no eixo dos trópicos, que é o caso do Brasil, a imagem de deserto mais intensa é aquela dos beduínos no Saara e que está muito distante geograficamente. No entanto, para um habitante de Jerusalém, o deserto pode ser considerado o seu quintal tanto no sentido literal quanto no sentido figurado. A memória do deserto possui também grande significado na organização do povo em sentido sócio espiritual como afirma Storniolo:

> Entre o Egito e a terra prometida há, porém, o deserto. [...] há uma distância muito grande entre sistema tributário e o sistema igualitário [...]. As pessoas não são capazes de construir um novo sistema enquanto têm os hábitos e vícios do velho sistema. É necessário, portanto, uma etapa intermediária [...] aí surge o deserto e toda a significação do livro dos Números: no deserto o

> povo foi lentamente educado a deixar um sistema a fim de construir outro. (2003, p. 11).

Foi no deserto que Deus fez Aliança[9] com seu povo e nele que o povo se compreendeu em aliança consigo mesmo, tendo como elemento de unidade uma fé em um Deus libertador – o tema do êxodo é "fio condutor e evento central de toda Bíblia" (SILVA, 2016, p. 261). Como ponto de partida e evento fundador também temos a contribuição dos estudos de Baggio:

> O Êxodo do Egito, como evento fundador da história do povo de Israel, e a travessia do deserto são de suma importância teológica. O Povo de Israel tem uma forte experiência de Deus. O Êxodo constitui-se em um caminho de libertação humana, política e social. Trata-se de uma peregrinação, onde eles têm a possibilidade de reorientar a própria vida no caminho do único Deus (Ex 2,23b-25); 3,7-8; 20, 2; Dt 6,21; 7,8; 26,7-9). São graças concedidas por Deus que é misericordioso e libertador. Ele mesmo indica o peregrinar (Ex 13,17-19). Ele vai à frente e ao lado de seu povo (Ex 13,21-22). E juntos percorrem o mesmo caminho. Deus os acompanha com suas teofanias, prodígios (Ex 25,10). Quando Deus coloca seu povo à prova, é para educá-lo na própria liberdade. (Ex 32,1-10; Ex 15,25; 16,4). (2014, p. 263).

Este evento constituinte de Israel, fará parte da profissão de fé religiosa e será celebrado também como memória ritual na Páscoa. O exílio do século VI a.C., mais do que um evento histórico, é um evento que possui também um caráter teológico à luz do primeiro êxodo. Balancin e Storniolo apontam para a experiência de um Deus libertador no êxodo:

> [...] o ato da libertação (do Êxodo) não só funda um povo, mas também uma fé no Deus que liberta o oprimido, dando-lhe a chance de abrir caminhos novos dentro da história. É um precedente sem igual em toda a história das religiões. A fé de Israel, que mais tarde se tornará a fé cristã, é eminentemente uma religião do povo oprimido que busca a sua libertação. (2008, p. 14).

A profecia do Dt-Is bebe nesta teologia do deserto-êxodo, haja vista que seu ministério acontece durante a preparação e o eminente retorno dos exilados da Babilônia para Jerusalém, e que conforme Frizzo, coloca um olhar da esperança diante da pergunta sobre a o futuro e continuidade do povo escolhido de YHWH (2006, p. 129). Continuidade que o Dt-Is descreve sob a luz da saída do Egito e entrada em Canaã, como nos aponta o estudo de Colli:

---

[9] O Dêutero-Isaías possui como um dos seus elementos mais importantes o problema político da profecia (...) política inspirada na Aliança com Deus; onde a nação encontra sua identidade e fonte, pois fora desta Aliança, Israel não é nada (MARTIN-ACHARD, 1967, p. 208; SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 44).

> No texto de Dêutero-Isaías, as reflexões teológicas apresentam antigos temas com novas perspectivas. Desde, por exemplo, a memória do Êxodo que apontava para a esperança do povo para um evento similar, porém mais grandioso, e também a esperança do Reino de Deus, um reino vindouro de justiça e paz, que 12 provavelmente seria inaugurado com o surgimento do Messias prometido. Na tradição mais antiga, o Messias seria um descendente de Davi, que superaria os feitos do ancestral, faria de Israel um grande e poderoso império, e Jerusalém seria a capital política e religiosa; o lugar de onde o rei, sob a unção de Deus, governaria todos os povos. O esforço do profeta em apresentar conceitos teológicos inovadores, pertinentes no que tange ao messianismo, que renovassem o ânimo aos exilados, dando-lhes resistência ao assédio e à incorporação babilônica mediante a esperança futura. (2013, p. 11).

Os estudos de Valmor da Silva, apresentaram um *status quaestionis* sobre o tema do "novo êxodo" no Dt-Is, que resumem-se partindo destas conclusões: o êxodo é paradigma constante (DUSSEL) do ser humano de maneira individual e coletiva, por causa dos anseios de mudança e libertação – este evento serve como tipo (SPREAFICO), tema (MESTERS) ou figura (BOHN GASS). Todo êxodo segue o esquema: 1) saída (de um sistema de escravidão/opressão); 2) caminhada por um deserto de dificuldades e 3) conquista de uma nova situação. Cada novo êxodo usa o paradigma do primeiro êxodo, mas tem desejo de superação, mostrando o aumento e a superação da ação divina (SILVA, 2016, pp. 261; 275-276). Se no primeiro êxodo a contrapartida do povo na aliança foi a prática dos mandamentos na vida em comunidade, neste novo êxodo o papel de Israel será o de "fazer sair" o direito e a justiça de YHWH para todos os povos.

Como visto a compreensão da teologia do êxodo é importantíssima para a compreensão de todo o Dt-Is, isto é, como obra começa com um convite à escuta da "voz que clama no deserto, preparai o caminho de Javé" (Is 40,3) e termina com um envio para a recondução à terra, por meio de um deserto diferente – possui água e alimento (cf. Is 41,17-18; 43,19-20; 48,21; 49,10; 55,1), montes que cantam, árvores que "aplaudem", plantas que ferem (urtiga e espinheiro) darão lugar para oásis com sombras, plantas que curam (o zimbro e o mirto). A natureza deste deserto narrada demonstra que o caminho fértil e vicejante está preparado para a volta (Is 55,12-13), como em um novo Éden, o jardim de YHWH (Is 51,3). Tudo isto foi criado por YHWH (Is 42,5). Sendo assim, a estrutura tipológica[10] do exílio (saída / caminhada / chegada) possui a mesma do primeiro êxodo. O segundo êxodo, conforme proposto pelo Dt-Is,

[10] Sobre os estudos tipológicos, dedicou-se neste tema a pesquisa de Ambrogio Spreafico (1985), onde o autor destaca três êxodos: o do Egito, o da Babilônia e um terceiro Escatológico (SILVA, 2016, p. 265).

é compreendido como o caminho de libertação “Babilônia – Deserto – Jerusalém” (SILVA, 2016, pp. 264-265). O retorno do exílio para a terra da promessa é o “novo êxodo” aguardado pelos cativos da Babilônia (cf. Is 43,16-21; 48,20ss; 52,11ss; RÖMER, 2016, p. 215) e o Dt-Is é o profeta deste novo êxodo (WIÉNER, 1980, p. 9; SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 280; KLEIN, 1990, pp. 128-130; MARCONCINI, 1999, pp. 24ss; FARIA, 2006, p. 69; ZABATIERO, 2007, p. 38; COLLI, 2013, p. 11; SILVA, 2016, pp. 269 e 276; GANDI, 2016, p. 18).

2.2.3 Cantos do *servo* de YHWH

A expressão *‘ebed* pode ser traduzida como escravo ou servo/serviçal (DUFOUR, 2009). Trata-se de importante expressão no conjunto da obra do Dt-Is, visto que aparece vinte e uma vezes entre os capítulos 40-55 (SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 285; PIRES, 2014, p. 47). Os usos e significados desta expressão no Antigo Testamento são bastante amplos:

> A expressão aparece 799 vezes no Antigo Testamento. Conquanto a ideia fundamental de *‘ebed* seja a de escravo, em Israel a escravidão não era algo tão repulsivo, visto que a condição de escravo envolvia direitos e, frequentemente, cargos de confiança. Um israelita não podia manter outro israelita indefinidamente como escravo contra a vontade deste; o período de escravidão estava limitado a seis anos (Ex 21,2). Mesmo a descrição da bastante criticada alusão ao escravo como dinheiro do seu senhor. Sempre que se pudesse provar o intento maldoso do senhor (Ex 21,14) ou sempre que o escravo morresse devido a maus tratos (21,20), o senhor era passível de castigo. Se houvesse dúvidas quanto à motivação do senhor, um escravo sofresse dano físico ganhava pelo menos a sua liberdade (Ex 21,26-27) e o senhor perdia o dinheiro que emprestava (21,21). Os súditos de um rei são seus servos (Gn 21,25; Ex 7,28), como também o são todos os seus reis-vassalos (2Sm 10,19) e as nações que pagam tributo (1Cr 18,2, 6,13). Aqueles a serviço do rei também são seus servos (Gn 40,20), inclusive os oficiais (1Sm 19,1; 2Rs 22,12) e os embaixadores (Nm 22,18). Por vezes o termo “servo” era empregado como uma referência humilde e educada a si mesmo (Gn 33,5). Isso podia chegar a extremos, como na expressão “teu servo, este cão”, e em outras parecidas (2Rs 8,13; 2Sm 9,8). A expressão “teu servo” era frequentemente usado ao dirigir-se a Deus em oração (Ex 4,10; Sl 19,12,14; 109,28). (HARRIS, 1998, p. 1066).

A perícope de Is 42,1-9 é o primeiro de um total de quatro textos que formam no Dt-Is uma espécie de gênero literário peculiar, dando estrutura aos capítulos exílicos: são os chamados quatro cantos[11] do Servo de YHWH (42,1-9; 49,1-6; 50,4-

[11] Os estudos de Bernhard DUHM (1847-1928) contribuíram para a identificação dos quatro cânticos do Servo de YHWH no livro do profeta Isaías (42,1-4.5-9; 49,1-6; 50,4-9.10-11; 52,13-53,12). Há divergências hoje sobre a quantidade e delimitação dos cânticos.

9; 52,13-53,12) propostos por Duhm. A pregação profética do Dt-Is concretizava-se como expectativa do povo de Israel no cativeiro: “A esperança na mão poderosa de Deus prometia um novo céu e uma nova terra. O profeta anunciava a esperança e convidava o povo de Israel a participar da Aliança de Deus através da conversão” (NEVES, 2007, p. 22). Nesse anúncio o enfoque central foi a trajetória dos quatro cantos do Servo de YHWH, vocação (42,1-4), missão (49,1-6), resistência (50,4-9) e martírio (52,13-53,12), apresentando, assim, a caminhada e missão do *servo* no meio do povo sofrido (SCHWANTES, 1987, p. 97).

Sobre a nomenclatura (título) destes cantos, não há uma unanimidade. Existe a defesa da denominação como “cantos/cânticos”, como é o caso de Duhm e os pesquisadores de sua escola; enquanto Croatto e outros chamam de “poemas” e outros ainda de “carmes” (NEVES, 2009, p. 263). Sobre o título também os identificam como “do *servo* de YHWH”, “do *servo* do Senhor” ou “*servo* sofredor”, este último em vinculação com o texto do sofrimento vicário dos capítulos 52-53, sofrimento que para Schwantes é característica que qualifica para uma análise separada do restante do livro (1987, p. 97). Este último texto também foi interpretado e acomodado pelo cristianismo na perspectiva de Jesus Cristo, identificando-o como *servo* sofredor por excelência. Os comentários da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1906) sobre At 3,13-14 falam sobre este tema: “Os cristãos reconhecem em Jesus o misterioso ‘*servo*’ de Is 52,13-53,12, citado parcialmente em At 8,32-33 (cf. Is 42,1ss) ”. As notas desta página também indicam como referenciais ao *servo* nos versos de Rm 4,25; Rm 8,32; Gl 2,20; Ef 5,2.25; At 7,52. Além destas perícopes referenciando Jesus como *servo*, ainda temos como exemplos de citações de Dt-Is nos Evangelhos os textos de Mt 12,18-21[12] e Lc 4,18-19.

A respeito de quantos seriam os cantos do *servo*, há discussões que colocam além dos quatro propostos por Duhm, cinco cantos para Weiser (acrescentando 42,5-9 como um canto separado), ou sete cantos na proposta de Greesmann (acréscimo de 42,1-4; 42,5-9; 49,1-6; 49,7; 49,8-13; 50,4-10; 53,1-12). (SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, pp. 286-287).

Sobre a questão da autoria alguns consideram que os cantos não são de autoria do profeta do Dt-Is (Duhm, Mowinckel, Haag, Copens, Feuillet, Press, etc.);

[12] A referência ao cumprimento desta profecia em Cristo, em Mateus 12,17-21, baseia-se nesta passagem e é ocasionada pela ordem dada por Jesus à multidão para não dizer quem era Ele (cf. RIDDERBOS, 1985, p. 348), assim como o silêncio do servo em Is 42,2.

outros defendem que o Dt-Is escreveu os três primeiros e que o último canto, que trata da morte seria de um discípulo seu (Elliger). Para outro grupo seria um autor desconhecido, diferente do autor dos capítulos 40-55 (Fischer, Zimmerli, De Leww, Weiser, Lods, North, Bonnard, etc.). Os argumentos destas teses baseiam-se nos itinerários teológicos e linguísticos de cada autor (SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, pp. 286-287). Existe também a teoria de que o conjunto dos cantos não pertence ao restante da obra, sobre este tema e na defesa da pertinência dos cantos enquanto integralizados em Dt-Is contribui Sicre Diaz em perspectiva de leitura partindo dos protagonistas dos capítulos:

> A partir de Duhm, é dito com frequência que os cantos do Servo (42,1-1-4[5-9]; 49,1-6; 50,4-9 [10-11]; 52,13-53,12) não tem relação com o contexto. Me parece um grande erro. Este personagem desempenha na segunda parte um papel semelhante ao de Ciro na primeira parte. Ciro deve trazer a salvação temporal, a libertação da Babilônia. O Servo traz a salvação eterna, o consolo perpétuo de Sião. Ciro fundamenta sua atividade no poder das armas; o Servo, modelo de fragilidade e de não-violência conta somente como o poder do sofrimento. Ciro ganha a admiração e a glória. O Servo acumula o desprezo de todos. Por sua dor e morte receberá a vitória definitiva, mais duradoura que a de Ciro. (1998, p. 338).

A respeito da relevância da leitura e interpretação dos cantos do *servo* de forma ampla, Marconcini aponta o conjunto, partindo de seis características (crítica, cristológica-messiânica, soteriológica, antropológica, espiritual e existencial) que contribuem para a compreensão literária e teológica dos mesmos:

> ***Crítica:*** As passagens estão entre as mais comentadas do Antigo Testamento. Já em 1948 as publicações sobre os Cantos do Servo superavam, segundo o estudioso C. North, o número de trezentas. ***Cristológica-messiânica:*** Os cantos são utilizados nos Evangelhos e em alguns escritos neotestamentários, como no hino da Carta aos Filipenses (2,6-12), para interpretar a paixão de Jesus segundo o típico esquema abaixamento/levantamento: quanto mais se abaixado, tanto mais será levantado por Deus. ***Soteriológica:*** No Livro da Consolação a salvação não se limita a Israel e é obtida mediante a submissão das nações; nos Cantos a salvação é oferecida a todos mediante a humilhação e sofrimento de um inocente. ***Antropológica:*** Emerge uma nova figura de homem que serve aos demais sem servir-se deles; não recorre à força, somente ao dom de si mesmo. ***Espiritual:*** O serviço que realiza se faz autêntico o interesse pelo homem pressupõe a fidelidade ao projeto trazido por Deus sobre cada pessoa: serve ao homem somente aquele que é servo do Senhor. ***Existencial****:* Os cantos oferecem uma verdadeira resposta, mesmo que não definitiva, ao problema da dor do inocente, que havia ficado sem resolver em Jeremias, nos Salmos, em Jó. O sofrimento não é sempre e necessariamente consequência de um pecado pessoal, sendo que pode constituir um ato de solidariedade com o homem sofredor; um sofrimento que alcança assim a Deus obtendo sua justiça. (1999, pp. 161-162).

Envolvendo o tema da delimitação do primeiro canto do *servo* de Is 42, que é o objeto desta pesquisa, este é um problema não solucionado, já que não há consenso entre os autores na delimitação da perícope, como aponta Rosemary Silva:

> (...) não há uma delimitação única para o primeiro Canto, porque cada estudioso, de acordo com suas investigações, estabelece a sua delimitação. Alguns delimitam o primeiro Canto 42,1-4, mas, na análise de Alonso Schökel e Sicre Diaz (1988, pp. 294-295), o primeiro Canto se estende até o versículo 13. Podemos ler estes versos como unidade composta de três peças: 1-4, oráculo no qual Deus apresenta o seu Servo bem como o seu cometimento; 5-9, oráculo dirigido ao Servo, explicando a eleição e o cometimento; 10-13, hino a Deus que sai para intervir (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1988, pp. 295-296). Enquanto Alonso Schökel e Sicre Diaz (1988) delimitam o primeiro Canto do versículo 1 ao 13, Croatto (1998) estende o Canto apenas até o versículo 12; onde o autor diz que nossa unidade é formada por três subunidades: vv. 1-4, 5-9 (5-7, 8-9), 10-12. O assim chamado primeiro "cântico" do Servo de Javé (v. 1-7) é um texto separado, que interrompe a continuação de 41,29 em 42,8 (CROATTO, 1998, p. 65). Para Croatto (1998, p. 65), é preciso separar o versículo 13 da composição do primeiro Canto, pois ele não lhe pertence, nem pela forma e nem pelo gênero. Mantemos a delimitação de Alonso Schökel e Sicre Diaz, que era já a proposta de Duhm, porque os quatro versículos fecham o primeiro canto e os demais são na verdade explicação do poema (2017, p. 270).

Concorda-se com a conclusão de Rosemary Silva, de que os quatro versículos fecham o primeiro Canto (42,1-4) e os demais (42,5-9) são na verdade explicação do poema (SILVA, 2017, p. 237). Westermann (1977, p. 8), Mueller (1986, p. 33) e Pires (2014, pp. 28-29) também consideram o agrupamento Is 42,1-9 como delimitação do canto. Para a defesa desta delimitação, os estudos de Lindsey, também contribuem para a compreensão do conjunto dos versos 1-9 como essencial para a organização das seções do livro:

> Sobre a delimitação do Primeiro Cântico - "O primeiro cântico do servo (42,1-9) é precedido por duas grandes seções. Na primeira seção, o Senhor conforta o seu povo anunciando sua vinda (40,1-11, um prólogo), e o profeta encoraja o povo, demonstrando a superioridade de Javé sobre todos os possíveis rivais (40, 12-31, uma disputa). O primeiro canto então conclui a segunda seção na qual Javé prova que Ele controla a história, demonstrando sua capacidade de profetizar (41, 1-42,9). Esta seção consiste em um discurso experimental no qual o Senhor prova seu "caso", dando uma profecia próxima de Sua escolha Ciro como libertador justo (41,1-7), (b) dois oráculos de salvação e uma proclamação da salvação na qual o Senhor dá uma profecia distante do triunfo final de Israel sobre seus inimigos (41,8 – 20), e (c) outro discurso de julgamento no qual o Senhor reafirma Seu controle da história e profecia (41,21-42,9). Nesta final unidade (41,21-42,9) o Senhor desafia os ídolos a apresentarem (41,21-24) e responde com duas profecias- uma quase profecia das vitórias de Ciro (41,25-29) e futuras profecias de seu

> servo que trará salvação e ordem para a terra (42,1-9). (LINDSEY, 1982, p. 12).

Para esta pesquisa os quatro versos iniciais fecham o tema do *mishpat* e são aliados com o tema do *tsedeq* no v. 6, optando-se assim para a perícope como os versículos de 1 até 9. A delimitação e a quantidade destes cantos são uma questão ainda não finalizada, porém, a realidade de que em Dt-Is temos esta modalidade de textos de caráter sálmico é algo inquestionável. O autor (ou autores) de Dt-Is foi também utilizador da literatura bíblica dos salmos e enquadrava-se no grupo dos cantores do Templo de Jerusalém (WESTERMANN, 1977, p. 8; SCHWANTES, 1987, p. 89). Westermann comparando os vv. 1-4 e 5-9, destacou a existência de uma diferenciação entre as partes, reconhecendo nos vv. 5-9 uma teologia posterior:

> O comentário mostrou que é bastante certo que vv. 5-9 não veio a ser ao mesmo tempo que a canção servil contida nos vv. 1-4 Embora eles o sigam imediatamente, sua maneira de falar sobre o "servo", a quem eles consideram Israel, é bem diferente. Sua descrição da salvação que Israel deve trazer às nações é semelhante à do Terceiro-Isaías. Os versos são, portanto, uma expansão posterior e continuação da canção contida em 42,1-4. As outras músicas também foram expandidas em uma data posterior. Podemos supor que a base dos versos é um oráculo de Dêutero-Isaías que foi apenas alterado em vv. 6 e 7. 42,5-9 provam assim que as canções do servo foram guiadas por uma tradição de origem no Dêutero-Isaías e posteriormente se expandiu. (1977, p. 100).

Além das teses de diferenciações e acréscimos, é possível a delimitação como 42,1-4 e 42,1-9, temos Weiser e Greesman que consideram (42,5-9) como um outro canto, separado dos primeiros versos e ainda Raul Ruijs (1982), Marconcini (1999) e Valmor da Silva (2006) que consideram como perícope o agrupamento dos versos de 42,1-7 como o primeiro canto. Estas delimitações são fundamentadas de acordo com as pesquisas, teorias e escolhas dos estudiosos.

2.2.4 O *servo* de YHWH

A pergunta feita pelo eunuco etíope, dirigindo-se a Filipe no livro dos Atos dos Apóstolos, ressoa até os nossos dias: “Eu te pergunto, de quem dizia isto o profeta? De si mesmo ou de um outro? ” (At 8,34). Sobre a identidade do *servo* mencionado nos cantos de Isaías, muitos já se dedicaram a esta pesquisa (HARRINGTON, 1985, p. 300), não chegando a conclusões definitivas, apenas a possibilidades: o *servo* seria o próprio profeta Dt-Is? Ou quem sabe alguma liderança política/religiosa relevante da

época? Seria o *servo* a descrição de um messias esperado? Ou representaria o povo[13] de Israel? A quem tinha em mente o profeta quando formulava na Babilônia próximo do ano 540 a.C. sua mensagem enigmática e fascinante sobre o servo? (RUPPERT, 1976, p. 47). As pesquisas sobre a identidade do *servo*, de forma sintética, baseiam-se em perspectivas de interpretação, que foram apontadas por Schökel & Sicre Diaz (1988, pp. 287-288) sistematizadas e resumidas nos tópicos seguintes:

- *Interpretação coletiva*: Esta teoria tem como pontos favoráveis o fato de que Dt-Is usa várias vezes a ideia de Israel como *servo* de Deus (cf. 41,8; 44,1-2.21; 45,4; 49,3). A tradução da LXX inseriu "Jacó" e "Israel" em 42,1, aplicando a todo o povo um canto. Em contraponto estão a oposição entre o *servo* e o povo (49, 5-6; 53,8), sugerindo o *servo* como uma pequena porção do povo.

- *Interpretação individual*: o *servo* poderia ser um personagem histórico em uma extensa lista (Isaías, Ezequias, Jeremias, Moisés, o rei cativo Joaquim, Ciro, Zorobabel, Neemias, etc.). Para outros é um contemporâneo do profeta de quem não temos notícias, ou o próprio Dt-Is. Nesta perspectiva, há ainda uma teoria que desconsidera Ciro e coloca como possível servo o personagem Dario, usurpador do trono persa em 522 a.C. (ALBERTZ, 2003, pp. 371-383).

- *Interpretação mista*: esta interpretação funde as duas e considera restritiva a escolha de apenas uma das interpretações anteriores, pois seria simplório. Ex: identificando o *servo* com o rei, que representa o povo (Pidoux, Engnell e Snaith são os representantes desta teoria). Bonnard[14] defende uma heterogeneidade dos cantos, podendo ser possível esta leitura de vários servos: Israel (capítulos 40-48), um grupo do povo (49,1-6.7-13; 52,13-53,12), o profeta (50,4-11), Ciro (42,1-9), o próprio Deus em uma missão como *servo* (43,23-24).

- *Interpretação messiânica:* os defensores das teorias anteriores não negam esta teoria de um messias futuro. Aqui Schökel & Sicre Diaz dão ênfase na leitura do messias como Jesus no NT em uma leitura eclesial.

- *Interpretação mitológica[15]:* é a menos utilizada, mas foi exposta e defendida por alguns autores tal como (Greesman, Mowinckel, Haller e Jeremias) em uma interpretação dos cantos do *servo* partindo dos mitos de Tammuz (divindade suméria que morre e ressuscita), Adonis (divindade egípcia) e do festival de Ano Novo, enfim, de mitos conhecidos na região do Crescente Fértil.

---

[13] A Bíblia de Jerusalém (2002, pp. 1318-1319) na nota de rodapé da perícope afirma que "Ao esclarecer Jacó, meu servo, ... Israel, meu eleito", a versão grega testemunha, como a glosa de 49,3, a tradição judaica que reconhecia no Servo a comunidade de Israel, assim designada em outros textos do Segundo Isaías (cf. 41,8). A imagem do Servo de YHWH como o povo de Israel é a preferida pela exegese atual, pois toma uma perspectiva teológica no contexto da história da salvação. Sobre este tema conferir a obra clássica brasileira de MESTERS, 1985.

[14] Cf. P-E. Bonnard, *Le second Isaie. Son disciple et leurs éditeurs* (Paris, 1972, pp. 37-46).

[15] Cf. C.R. North, *The Suffering Servant,* pp. 69-71 e 201s (*apud* Schökel & Sicre Diaz, 1988. p. 288). Para Lourenço, "o principal defensor desta tese foi S. MOWINCKEL, o qual em dois artigos, *"Die Komposition des Deuterojesajanischen Buches"*, Z A W 49 (1931) 87-112 e 242-260, defende que o servo é um personagem do passado e que agora é celebrado no culto pelos seus discípulos. Enquanto este autor (tal como HALLER, GRESSMANN, A. JEREMIAS) pensa que no poema há fortes influências dos mitos babilónicos de Tammuz, Adonis e da Festa do Ano Novo, outros apenas encontram aí leves indícios de caráter litúrgico, o que poderia constituir um sinal do seu *Sitz im Leben*" (1994, p. 7).

Destas propostas apresentadas, as mais comuns são a que apontam o *servo* como um indivíduo, contemplando a perspectiva messiânica inclusive, e a interpretação coletiva. Westermann defende o ar de mistérios e de incógnitas que envolve os cânticos do *servo*:

> Em três questões, somos deixados no escuro. Quem é o servo aqui designado por Deus para uma tarefa? Qual é a natureza da tarefa? E em que contexto a designação é feita? A exegese nunca deve ignorar os limites assim colocados sobre ela. A linguagem oculta e velada usada é deliberada. Isso é verdade para todas as músicas do servo. Desde o início, não deve haver ideia de que a exegese possa esclarecer todos os seus problemas. A maneira velada de falar é intencional e, para nosso conhecimento, muitos significados destes oráculos provavelmente permaneceram escondidos até mesmo de seus ouvintes originais. A exegese deve, então, estar consciente do limite assim imposto, e ter o cuidado de encontrar seu limite naqueles lugares onde a natureza distintiva das canções exige isso. Uma coisa em particular precisará ser ouvida - e aqui o atual escritor discorda da maioria dos inúmeros comentários sobre as canções. Em princípio, sua exegese não deve ser controlada pela pergunta: "Quem é esse servo de Deus?" Em vez disso, devemos fazer justiça aos cânticos, reconhecendo que precisamente isso é o que eles não contam nem pretendem nos dizer. As questões que devem controlar a exegese são: o que os textos fazem saber sobre o que acontece, ou seja, que acontecerá entre Deus, o servo e aqueles a quem sua tarefa pertence? (1977, p. 93).

Como visto, para Westermann, estes mistérios velados podem fazer parte do objetivo dos redatores. Sendo assim, o que deve mover a compreensão do texto são as ações que ocorrem e seus efeitos, muito mais do que a descoberta da a possível personalidade dos envolvidos.

O estudo de Marconcini (1999, p. 164) destaca a importância do título de *“servo”* fortalece o personagem, já que exclui uma possível ideia pejorativa de “escravo” (como alguém submetido a trabalhos forçados), e supera também o sentido de um simples cooperador. Para este pesquisador, a expressão “*servo”,* credencia o personagem para assumir “o sentido de homem livremente comprometido com uma tarefa difícil e de suma importância”.

Zabatiero (2007, p. 37) também fez ampla pesquisa sobre a identidade ou função do *servo,* compreendendo que ela está essencialmente relacionada com sua atuação vinculada com *mishpat:*

> A questão crucial nesta passagem é: o servo é descrito como uma figura profética, ou como uma figura real? Esta está intimamente vinculada com o sentido da expressão *yôsi’ mispat* (‘ele trará julgamento’). Em um extremo se encontra Volz, que pensa no Servo como um missionário peripatético; no

> outro, Sellin em seu período Zorobabel-Jeoiaquim. O título “servo” é usado para reis (2Sm 3,18; Ez 34,23s; Ag 2,3 etc.) e profetas (Am 3,7; etc.). Eleito é usado tanto para Moisés (Sl 106,23) quanto para Davi (Sl 89,4), mas não com profetas; mas no plural se refere aos israelitas (1Cr 16,13; Sl 105,43; Is 65,9.15.22). Mas visto que ambas as palavras são usadas pelo Dt-Is em paralelismo com Jacó—Israel, é provável que a escolha delas no cântico seja determinada por esse fato, e que não devemos argumentar a partir delas para decidir se atributos proféticos ou reais estão expressamente implicados no Servo. A expressão ‘coloquei sobre ele meu espírito’ também é indecisiva, visto que igualmente pode se aplicar a um profeta (Os 9,7) ou a um rei (Is 11,2). A ambiguidade somente é enfatizada por Is 61,1 — onde o falante é claramente um profeta, mas é, mesmo assim, “ungido”. Nem o versículo 2 é decisivo. Aqueles que veem no servo um profeta, ressaltam os contrastes entre ele e os extáticos vulgares, ou ele pode ser um espírito fogoso como Amós. Mas o contraste, igualmente, pode ser com o conquistador Ciro. (2007, p. 37).

Considerado o que já foi abordado sobre a perspectiva da identidade do *servo*, o que interessará nesta pesquisa é que este *servo* possui uma vocação vinculada à prática e implantação do *mishpat* (direito) e de *tsedeq* (justiça). Missão esta que pode ser realizada por um *servo*, seja ele um indivíduo, seja uma comunidade, um salvador ou a união de todas as propostas. Sobre esta perspectiva de identidade do *servo* relativa à sua missão, contribui o estudo de Pires:

> Não se pretende saber historicamente quem foi o Servo de YHWH, pois isso é uma tarefa impossível [...]. Na perícope de Is 42,1-9, YHWH convoca o Servo para uma missão bem específica: fazer sair o direito para as nações. Esse direito que o Servo fará sair às nações é o direito de YHWH que se manifesta na libertação concreta de todos os encarcerados. O servo com suas posturas silenciosas e proféticas, com sua prática solidária aos sofredores e com sua tenacidade, levará adiante esse projeto de libertação. [...]. Desta maneira, YHWH - Servo carregam um mesmo projeto concreto de libertação que tem como fundamento o direito e a justiça. Surge, então, no meio do povo sofrido, um novo modelo de liderança política. (2014, p. 1).

Concordando com esta proposta que relaciona a identidade do *servo* com sua atuação, os estudos de Marconcini destacam que no *servo* prevalece a figura de um profeta, porém, com a novidade de um exercício humilde de seu ministério, como alguém “mais preocupado em dirigir-se às consciências do que ao grupo em seu conjunto, persistindo em levar em frente um programa sem deixar-se abater pelas dificuldades” (1999, p. 164).

Como visto, o *servo* é instituído e assume a vocação do próprio YHWH em um projeto concreto de salvação (resgate, libertação) que tem como fundamentos o direito e a justiça. O oráculo possui ainda uma peculiaridade narrativa que engrandece e enfatiza esta eleição divina: a vocação não é contada partindo do profeta, mas do

próprio Deus que o convoca para uma missão grandiosa: “Yahweh é o locutor; ele descreve o chamado e a missão daquele que deverá proclamar o direito e a justiça em toda a terra” (MacKENZIE, 1968, p. 225). O *servo* levará adiante esse projeto de instaurar e ser a totalidade da *mishpat* de Deus para seus contemporâneos, por isso esta expressão aparece três vezes na perícope (Is 42, 1.3-4), onde YHWH vocaciona este *servo* para uma missão específica (WESTERMANN, 1977, p. 95).

Nos textos de gênero vocacional é comum a narrativa teofânica do envio de profetas para o anúncio da palavra, ou seja, para “falar em nome de” que é a etimologia da expressão profeta (cf. Jr 1,7-9; Ez 2,7; Is 6,9-10), porém no Dt-Is, assim como em Miquéias (cf. Mq 3,8), o vocacionado recebe uma missão mais prática, ou seja, Is 42,1-9 está relacionada a anunciar e estabelecer o direito (*mishpat)* entre os povos, conforme Ravasi:

> Se a missão é "levantar, proclamar, estabelecer o direito" (vv.1.3.4) em todo o mundo. O "direito", a "doutrina" é a Torá, a Lei (Is 1,10; 2,3; 5,24; 8,16; 30,8-9), isto é, a revelação do desejo do Senhor, agora também destinado às "ilhas", isto é, a toda a humanidade. (1989, p. 121).

Beuken enfatiza que somente o Dt-Is e Miquéias 3,8 possuem em seus textos o *mishpat* como objeto de missão profética. Para ele “o gênero literário do oráculo é determinado pelo fato de que YHWH está falando sobre seu servo e sobre as nações, obviamente para o seu povo” (1972, p. 1). O substantivo *mishpat* repete-se em três versículos (Is 42, 1. 3. 4) e no verso 6 encontramos *tsedeq* (Is 42,6). Esta tríplice menção de palavra *mishpat* pode ser traduzida como *julgamento* ou libertação, considerando como a totalidade de que “o povo de Israel espalhado por todos os países aguarda pela libertação” (CROATTO, 1998, pp. 69-70; cf. RAVASI, p. 212). A expressão *direito* é considerada como elemento de coesão da perícope, aparecendo em pontos estratégicos do texto tendo seu significado fundamental para a compreensão do teor da mensagem (PROVIN, 2008, p. 55).

A missão assumida pelo *servo* de anunciar o direito encontra sua fonte no Espírito que ele recebeu de YHWH que o impele para esta missão. No reconhecimento da missão assumida, o *servo* encontra sua identidade de ser instrumento de esperança, retorno e de encontro dos exilados (FERNANDES, 2004, p. 42). O Dt-Is, através do *servo* anunciando a esperança e a conversão, “convidava o povo de Israel a participar da Aliança de Deus através da conversão” (NEVES, 2007, p. 41).

Percebe-se esta força de anúncio no desenrolar dos quatro cantos do *servo* de YHWH, são os temas da vocação (42,1-4), da missão (49,1-6), da resistência (50,4-9) e do martírio (52,13-53,12) (SCHWANTES, 1987, p. 97) resumindo assim, a trajetória do engajamento do *servo* junto ao povo exilado que sofria as dificuldades da opressão do cativeiro.

2.2.5 A leitura do *servo* de YHWH na América Latina

Para uma compreensão da análise do *servo* e do próprio Dt-Is na perspectiva latino-americana é necessário em primeiro lugar ter ciência de que é um estudo que ganhou força somente nos séculos XX e XXI. Para isso, é importante recordar em primeiro lugar, que foi somente no século XX que o método histórico-crítico ocupou seu espaço na pesquisa bíblica latino-americana. Em segundo lugar, a não-existência de centros de estudos bíblicos no continente é outro ponto que demonstra a desvantagem nas pesquisas bíblicas, frente, sobretudo, às escolas europeias e por fim, outro ponto que justifica a pouca pesquisa destes textos na América Latina é a leitura doutrinal, direcionada pelas denominações cristãs, nos períodos precedentes com tendência de leitura cristológica dos cantos do *servo* (COLLI, 2012, pp. 113-114). Colli pesquisou sobre a recepção dos textos do Dt-Is na América Latina desde o Brasil colonial, apontando pequenos registros nos Sermões do Pe. Antônio Vieira, mas usando versos do profeta de maneira tipológica ou alegórica para confirmar pregações ou defender ideias (2012, p. 115).

Apesar da não existência de centros de estudo, surgiram escolas de reflexão bíblico teológica na América Latina do século XX, sendo a de linha evangélica (protestante) mais na linha da hermenêutica cristológica e a da Teologia da Libertação com hermenêutica histórico-social em busca de releituras que se apropriem do texto (COLLI, 2012, p. 116).

O destaque para alguns autores pesquisadores do Dt-Is da América Latina: Asa Routh Crabtree, Carlos Mesters, Isaltino Gomes Coelho Filho, Jon Sobrino, Leonardo Boff, Mercedes Garcia Bachmann, Milton Schwantes e José Severino Croatto. São pertinentes também as contribuições sobre a pesquisa destes temas promovidas pela Revista de Estudos Bíblico Latino-Americana (RIBLA) e pela Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL). Para a leitura do século XXI, é importantíssima a contribuição de uma leitura semiótica realizada por Croatto, que

aponta novos caminhos hermenêuticos na pós-modernidade, não tão preso ao *Sitz im Leben*, pois em sua produção "o leitor tem certa liberdade de atribuir um sentido existencial ao texto, a fim de que este lhe seja útil" (cf. COLLI, 2012, pp. 116-117; SILVA, 2014, p. 25).

Nos relatos do início do século XXI, trazendo como recorte o Brasil, destacam-se a atualidade e importância do profeta Dt-Is e dos cantos do *servo* pela grande quantidade de produções, e que fazem hoje, uma hermenêutica fortemente embasada nos estudos linguísticos, arqueológicos e bíblicos em geral. A característica de exegese e hermenêutica (não somente de Isaías) ligadas à leitura dos textos aliados a reflexão de temas sociais, herdada da Teologia da Libertação e da Missão Integral permanecem atuais e pertinentes. Para os anos 2000, pode-se destacar para o Brasil, além dos autores já mencionados, as contribuições dos pesquisadores: Enilda de Paula Pedro, Fábio Pires, Gelci Colli, Genildo Provin, Júlio Zabatiero, Leonardo Agostini Fernandes, Ludovico Garmus, Luiz Alexandre Solano Rossi, Maria Laura Gorgulho, Rosemary Francisca Neves Silva, Shigeiuky Nakanose, Sandro Gallazzi, Valmor da Silva, entre outros (COLLI, 2012, pp. 116-117; SILVA, 2014, p. 25).

Rosemary Silva (2014, pp. 25-46) aponta um elenco de alguns autores, obras e abordagem temáticas de brasileiros, os quais sistematizo nos tópicos seguintes:

- Carlos Mesters, holandês erradicado no Brasil, em sua obra "A missão do povo que sofre: tu és meu o meu servo! " (1985) lê o sofrimento do *servo* do exílio em relação com os sofrimentos dos pobres e marginalizados em vida precária e que suportam em silêncio no contexto da América Latina. Este povo da resistência, oprimido no cativeiro quer chamar a atenção para o direito e justiça que ele estava praticando. (SILVA, 2014, pp. 25-26). De forma catequética, ele divide sua obra vinculando-a com imagens da vida agrícola para sistematizar os capítulos de acordo com os cantos: Introdução – "A terra de sofrimento"; Cap. 1 – "A semente da resistência - Is 42,1-9"; Cap. 2 – "O veiozinho verde da esperança - Is 49,1-6"; Cap. 3 – "A espiga da história: tempo de luta - Is 50,4-9" e Cap. 5 – "O fruto maduro da vitória - Is 52,13-53,12" (cf. MESTERS, 1985, p. 5). Esta obra é um clássico para a leitura popular da Bíblia nos cantos do *servo* e influenciou muitas outras obras e autores no Brasil e demais países da América Latina. Para se referir ao profeta de Is 40-55 ele adotou o título Isaías Júnior (1985, p. 19), título que será posteriormente adotado por outros biblistas brasileiros.

- Milton Schwantes, em sua obra "Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C." (1987), apresenta o *servo* como quem faz a experiência de ser luz, vencendo a injustiça e anunciando o direito e a justiça. O exílio da Babilônia, é comparado por Schwantes, com o exílio dos povos latino-americanos em sua própria terra (indígenas, mulheres) ou vindos

de outras terras (negros escravizados), através do colonialismo do passado e do presente. (SILVA, 2014, pp. 31-32).

- Maria Laura Gorgulho, em sua obra “O novo eixo nas decisões da vida: a novidade deuteroisaiana” (1994) trata do *servo* na perspectiva da unidade dos cantos e também em sua missão como mediador de esperança e salvação. (SILVA, 2014, p. 46).

- Sandro Gallazzi, em sua obra “Por meio dele o desígnio de Deus há de triunfar” (1995) realiza o seu estudo ouvindo os gritos das vítimas, sobretudo das mulheres do exílio, às quais relaciona com as mulheres negras do Brasil colônia em suas dores. (SILVA, 2014, p. 47).

- José Severino Croatto, argentino, em sua obra “O Servo de Javé” (1998) trata do tema dos cantos do *servo* destacando no primeiro canto os temas da justiça e da libertação. (SILVA, 2014, p. 35).

- Mercedes Garcia Bachmann, em sua obra “O Servo em Isaías e a continuidade do des-poder” (2000), como indica o título trabalha na perspectiva da sociedade de israelita como sucessão de privilégios e poderio que deve ser desbancado pelo des-poder que é ensinado pelo *servo.* Ela compara os abusos sofridos pelas mulheres e escravos, sobretudo no Brasil colônia como similares aos sofridos pelas mulheres judias exiladas, ambos os grupos como “servas sofredoras” (SILVA, 2014, pp. 39 e 42).

- Leonardo Agostini Fernandes, em sua obra “O Segundo canto do Servo de YHWH: análise exegética de Is 49,1-13” (2004) limita-se ao estudo crítico seguindo os passos do Método Histórico-Crítico. (SILVA, 2014, p. 45).

- Ludovico Garmus, em sua obra “Javé Criador forma o seu povo para a missão” (2006) concentra sua pesquisa no verbo “modelar” (*yasar*), onde Deus forma o seu *servo* para a missão. (SILVA, 2014, p. 43).

- Valmor da Silva, em sua obra “Eis o meu Servo” (2006) aponta para as formas de sofrimento e de escravidão na história e que aproximam a imagem do *servo* com pessoas e classes sociais. (SILVA, 2014, p. 44). Esta obra oferece uma tradução literal (hebraico-português) de Is 42,1-7 que contribui para uma melhor compreensão da perícope partindo de suas palavras-chave.

Por fim, podemos resumir que a leitura dos cânticos do *servo* na perspectiva da escola europeia (que já possui alguns séculos de tradição), apresenta uma leitura que valoriza o sentido da letra enquanto destinado para os contemporâneos do hagiógrafo, uma leitura de teor exegético e que apresenta as teorias sobre a identidade do *servo* de forma imparcial. Já a escola de leitura do *servo* na América Latina, por causa de sua característica teológica imersa na realidade, é uma leitura que preza pela atualização do texto para a realidade social, que podemos chamar de

leitura hermenêutica ou pastoral que, geralmente opta por uma identificação coletiva do servo com sendo o povo de Israel ou uma leitura individual cristológica. Tanto a escola europeia como a latino-americana possuem seus valores e contribuem para o aprofundamento e pesquisa bíblica não somente de Isaías e do *servo*, mas de toda a Escritura.

3. *STATUS QUAESTIONIS* E ANÁLISE BÍBLICO-TEOLÓGICA DE ISAÍAS 42,1-9

Este capítulo apresentará, em um primeiro momento, o estado da questão das pesquisas sobre Is 42,1-9, com destaque para as interpretações e usos das expressões hebraicas *mishpat* e *tsedeq*, sobretudo em sua relação com a vocação do *servo* de YHWH. A apresentação seguirá a ordem cronológica da produção dos comentadores. Na sequência do trabalho, elaborou-se uma planilha comparativa seguida de breve análise de oito traduções em Língua Portuguesa de Is 42,1-9. O capítulo encerra-se com a análise teológica dos nove versículos da perícope, destacando as expressões que credenciam este *servo* para uma vocação vinculada à justiça e o direito.

3.1 *STATUS QUAESTIONIS* DE IS 42,1-9

João Calvino (1509-1564) em seu comentário bíblico, fala em *mishpat* como uma forma de julgamento, ainda não vista: “Ele exibirá julgamento aos gentios”. Pela palavra julgamento, o profeta indica um governo bem regulado, e não uma sentença que é pronunciada por um juiz no tribunal; pois julgar significa, entre os escritores hebreus, “comandar e/ou governar”, e ele acrescenta que esse julgamento não será apenas na Judeia, mas em todo o mundo. Essa promessa foi extremamente nova e estranha; porque era somente em Israel que Deus era conhecido (cf. Sl 76,2), e os gentios eram excluídos de toda confiança em seu favor (cf. Ef 2,12). Percebe-se aqui o substantivo *mishpat* como uma forma de governança que ultrapassa Israel, compreendendo no que se entende das formas de liderança de hoje sendo uma forma de governo internacional, que ultrapassou os limites de Israel – YHWH e seu *servo* aplicarão o *mishpat* a todos povos. Há segundo o autor uma ampliação na cosmovisão bíblica (2009, p. 227).

Sobre a expressão *mishpat*, Beuken realizou ampla pesquisa sobre o uso do termo e sua evolução no texto do Segundo Isaías. O uso de *mishpat* está relacionado não com um anúncio, mas com a vontade de Deus em uma situação desprovida do direito. Para ele a expressão possui um caráter teológico, relacionado a soberania de Deus, o destino de Israel e as pretensões das nações: *mishpat* é compreendido como aquilo “que o curso da história deve trazer para o povo eleito - seja do ponto de vista de Israel ou do ponto de vista de Deus” (1972, p. 30). *Mishpat* une o início dos

capítulos do Dt-Is com o conjunto dos quatro cantos do *servo*, o capítulo 40,1-11 é segundo Beuken um prólogo ao livro inteiro (aqui considerando):

> Postulando que eles não devem ser interpretados da sua estrutura maior, mas apenas em correlação entre si, é legítimo, na suposição de que seu autor e o (s) redator (es) da composição final não queria que eles tivessem qualquer relação com o contexto. Quanto ao autor, isso é concebível apenas se ele fosse alguém que não seja o profeta e totalmente alheio ao trabalho do mestre. Quanto aos redatores, não se pode imaginar que eles reuniriam o material de várias fontes, se aos seus olhos, não estivessem em conexão mútua . Pelo contrário, os elementos esparsos que temos no interesse teológico e habilidade literária dos transmissores em geral, permitem presumir a existência de um mistura refinada de inter-relações entre as profecias do Servo e seu contexto, contando ou não com o que o autor tinha em mente. Portanto, parece esta ser uma metodologia mais sólida, neste área específica, para fazer uma pesquisa completa e abrangente de possíveis conexões 1). Se essas correspondências foram planejadas por autor ou previsto e elaborado pela tradição, é uma segunda questão então, e certamente a ser pesquisada, porque a tradição histórica da exegese não pode negligenciar nem a criação do autor ou a configuração final dada pelos transmissores. Portanto, parece oportuno avançar para uma exegese das profecias do Servo que integram, na interpretação da conexão existente entre eles e seu contexto, de tal maneira que a estratificação literária óbvia não é negada nem transformada em álibi que dispense de prestar atenção à mensagem da composição final. (1972, pp. 2-3).

O elo em si é formado pelo segundo canto do *servo*, onde Deus transmite novos ideais sobre o aprofundamento do direito. Ainda Beuken, menciona a importância sobre a pesquisa e os usos de *mishpat* apontando para os estudos que consultou de Begrich que em seu trabalho relaciona o direito com legislação e julgamento:

> Aparentemente, o único significado de *mišpāt*, "sentença, decisão", o levou a interpretar o verbo como "falar, pronunciar". *Mišpāt*, no entanto, também pode significar julgamento no sentido de processo e execução. Com o último conteúdo, ocorre como sujeito de *jyas- '(qal)* em vários textos, todos os quais apontam para o significado de impor justiça contra poderes que foram violados. (*apud* BEUKEN, 1972, p. 5).

Westermann (1977, pp. 95-96) também dedica em sua obra uma boa explicação sobre os significados e usos de *mishpat.* Inicia apontando o uso na tarefa do *servo* na primeira parte da perícope (vv. 1-4) e chama a atenção para a tríplice aparição do direito: em (v. 1c): “ele deve trazer direito às nações”; (v. 3c): “ele traz o direito na verdade”; (v. 4b): “até que ele estabeleça o direito na terra”, que são para Westermann três descrições da missão do *servo*. Em dois dos versículos é utilizado “levar adiante; anunciar” *mishpat.* Assim, o uso de 'estabelecer' no v. 4b também deve ser tomado no mesmo sentido: fazer com que o *mishpat* prevaleça em toda a terra, indicando que o significado de *mishpat* é algo referenciado aos povos gentios no Dt-

Is. O uso básico e frequente de *mishpat* é "justiça" ou "julgamento". O uso da expressão "verdade" (traduções como "religião verdadeira" cf. Bíblia de Zurique) para Westermann é conjectura e não certeza, e só pode ser assumida se o significado comum (justiça) não fizer sentido. No Dt-Is *mishpat* é usado com referência aos gentios, nos discursos de julgamento (cf. 41,1-5) apresentando um processo legal de julgamento entre YHWH e as nações gentílicas. Elas se voltam para a justiça, erroneamente, e resultam na afirmação dos deuses dos gentios de que a divindade está sendo declarada como nada: só YHWH é Deus. Isso pode perfeitamente ser o significado de *mishpat* em 42,1-4. E a probabilidade é aumentada levando-se em consideração o discurso final do estudo (45,20-25). Nele os “sobreviventes das nações” são convidados a participar da salvação de YHWH (cf. 49,6). Sendo assim, a tarefa do *servo*, de acordo com 42,1-4, seria trazer esse julgamento (*mishpat*) aos gentios. Sobre a forma de realizar isso, vv. 2-4 oferece apenas uma sugestão velada. E este é certamente apenas um aspecto de sua tarefa: a compreensão amplia-se nos cantos do *servo* que se seguem. Westermann também compreende que o anúncio do *servo* não é um anúncio missionário direto, mas alguém que promove o anúncio de forma indireta – como um sinal indicativo do anúncio:

> Nós devemos antecipar aqui e dizer que estes não apoiam a ideia de que o *servo* deveria ir como missionário aos gentios. (O principal representante dessa visão é Volz, e ele fez um forte argumento para isso.) Em vez disso, eles sugerem a outra possibilidade, que por causa de sua via dolorosa entre sua própria nação, o *servo* era trazer *mishpat* de Deus aos gentios de forma indireta, tornando-se sua luz. (1977, p. 96).

Westermann apoia-se no pensamento de Volz (1932), conforme a citação acima de que a vocação do *servo* não seria ir como missionário aos gentios, mas seguir outro caminho, motivado pela via dolorosa de sua própria nação, o *servo* deveria trazer *mishpat* de Deus aos gentios de forma indireta, tornando-se sua luz – e sua ação abrange tanto os israelitas quanto os gentios. Por fim, o *servo* tem uma tarefa imposta a ele por Deus semelhante à designação de um juiz ou um rei:

> Como o servo promulga o julgamento, ele não deve seguir o costume e clamar em voz alta em público. Aqui podemos lembrar que na lei oriental, quando um novo rei sucede ao trono, ele reencena as leis e as proclama publicamente. A maneira pela qual o servo deveria trazer justiça e estabelecê-lo é ser o oposto disso. (1977, p. 20).

Sobre o tema da justiça (*tsedeq*) e do direito (*mishpat*), Cazelles considera a relação destes elementos com a função de liderança do rei, e afirma (*apud* SCHÖKEL & SICRE DIAZ):

> (...) o rei (...) abençoava em nome de Deus, e este, por sua vez, o equipava com a graça de estado: binômio de virtudes régias para o êxito do seu governo. Israel interpreta *mishpat* e *sedaqa* como os fundamentos de toda classe de poder que tem sua origem em Iahweh. (1988, p. 41).

Como visto, o paralelismo entre a vocação do *servo* e a função do rei é bastante claro. A perícope segue o esquema da vocação de líderes carismáticos, sendo textos similares com Is 42,1-4 os relatos vocacionais dos reis Saul e Davi (1Sm 9,15-17; 1Sm 16,1ss) e também o Salmo 2; as temáticas da pronúncia do nome, da eleição desde antes do nascimento, e a nutrição por parte das divindades é comum neste tipo de oráculo (CAZELLES, 1971, p. 507). Moisés é o personagem que une estas duas funções (mediador e rei) e também é chamado de *servo* na Sagrada Escritura. A unção e eleição de um rei são plenos em significado: a unção revestia o eleito de força extraordinária para salvar o povo das calamidades, sendo representante de um governo divino e abarcando as funções de guerreiro, juiz, gestor do reino, construtor de templos e controlador do culto (CAZELLES, *apud* SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 41). Sendo assim a vocação do *servo* é comparada com a vocação dos líderes-servos do passado do povo: primeiro o compara com os juízes do período tribal - líderes libertadores e carismáticos (movidos pelo Espírito) - e de alguns reis. Estas duas categorias (juízes e reis) tinham como missão defender o povo e fazer a justiça aos oprimidos.

No Antigo Testamento houve diversas pessoas que foram chamadas de *servo*s de Deus: Abraão, Isaque e Jacó (Dt 9,27), Moisés (Js 1,2), Josué (Js 24,29), Isaías (Is 20,3), Jó (Jó 1,8), e até Nabucodonosor II (Jr 27,6). A mesma expressão também foi aplicada ao povo de Israel, que em alguns momentos foi chamado de Jacó, como povo escolhido de Deus (Is 41,8; 42,19; Jr 30,10; Ez 28,25); (HARRIS, 1998, p. 1067). Harris (1998) apresenta que, além de Isaías, outros vocacionados também foram chamados de servos. Isaías não é o único profeta que aplica esse termo ao povo da aliança (cf. Jr 30,10; 46,27-28; Ez 28,25; 37,25). O título é aplicado a Davi, o Messias da promessa (Jr 33,21-22, 26; Ez 34,23-24, 37,24-25) e ao descendente de Davi, Zorobabel (Ag 2,23). De especial interesse é a relação dessa palavra com o título messiânico “Renovo” (Zc 3,8); (COLLI, 2012, p. 7; SILVA, 2017, p. 274). O *servo* é um

vocacionado para levar o direito, reunindo em si as qualidades de rei-juiz, sacerdote e profeta da justiça, onde “sua missão é uma espécie de sacerdócio, a serviço do projeto de uma sociedade voltada para a liberdade e a vida de todos” (BORTOLINI, 2006, pp. 518-519).

Wiéner (1980) destaca a divisão entre os vv. 1-4, em que Deus não é mencionado, mas que evidentemente ele é o narrador que fala sobre o eleito no qual deposita seu Espírito, conforme ocorrido com profetas e reis (cf. Ez 2,2; 1Sm 16,13) e vv. 5-7 como oráculo, em que o Senhor confirma a vocação do *servo* para uma vocação universal (v. 6) e orienta para uma libertação (v. 7). Para o autor, a perícope “Descreve a sua atividade [do *servo*] orientada para as ‘nações’, as ‘ilhas’ e dominada pelo ‘julgamento’ que ele deve ‘manifestar’ (literalmente ‘fazer sair’) ”. A expressão “julgamento”, segundo Wiéner, apresenta sentidos variados no Dt-Is: podendo ser claramente judicial (cf. Is 41,1; 50,8; 54,17), evocando o “direito” (cf. Is 40,27; 49,4), ou relativo à visão de conjunto que Deus tem sobre o mundo (cf. 40,14); sem dúvida a sua intervenção na história (cf. Is 51,4). (1980, pp. 53 e 70).

As pesquisas de Lindsey (1982, pp. 3-4) enfatizam uma interpretação do *servo* na perspectiva tipológica de um Novo Moisés necessário, em vista de um dos temas principais do Dt-Is que é a libertação dos cativos no “novo êxodo”. YHWH estabelecerá *mishpat,* como uma de suas funções reais, mas para isso, assim como na Aliança do Sinai, se valerá do importante papel de um vice-rei mediador.

Raul Ruijs (1982, *in:* BUZZI & BOFF) destaca que na perícope de Isaías 42,1-7 não são elencadas verdades que o ’*ebed YHWH* vai anunciar, mas ações que ele vai executar: levar às nações a justiça (direito) e estabelecê-la sobre a terra (vv. 1 e 3), sendo assim, “mais do que uma libertação e salvação de desgraças corporais e espirituais o *servo* de YHWH realiza, do que de uma religião ou doutrina que ele prega”. Para Ruijs, a missão do *servo* de YHWH está mais vinculada à interpretação, de reconhecer na política internacional o vínculo com o caminho da justiça (cf. Is 40,14). O ensinamento no direito e na justiça brota da realização divina da justiça na história, através do modo de agir de Ciro (cf. Is 42,9). Chama a atenção para este autor a forma como o *servo* de YHWH vai realizar sua tarefa usando termos negativos, ou seja, contrariando ações de outros encarregados e profetas de Deus, por não fazer o que eles fizeram, sendo este a expressão da “justiça que vem de Deus”:

> O servo trabalhará em silêncio, não nas ruas e praças públicas (cf. Jr 36) e sem movimentar as massas (cf. Ez 33,30-33). Ele não vai "arrebentar" ninguém, multiplicando as ameaças e profecias de desgraças naturais, sociais ou políticas que desanima qualquer um, mas vê sua missão justamente em fazer o contrário. Para que a salvação que ele traz realmente atinja a todos, o servo compadecer-se-á dos fracos, tratando-os com ternura (vv. 2-3). (BUZZI & BOFF, 1982, p. 92).

John L. McKenzie no verbete "Babilônia" informa que na religião babilônica, o rei era representante do governo divino (era o vice-rei de deus) e recebia dos deuses o poder de governar – poder que era renovado anualmente[16] na festa de Ano Novo, para celebrar a renovação de toda a criação, onde uma das divindades Sin (deusa Lua) era uma deusa do destino e Shamash (deus Sol) era o protetor da justiça e da lei (1983, pp. 104-105).

Ridderbos (1985, p. 346), vincula o carisma do Espírito com a promulgação do "direito para os gentios". Direito (vv. 1, 3 e acompanhado por "doutrina" no v. 4) é uma variação de "aquilo que é reto", como as leis, regras e estatutos que formavam a legislação revelada a Israel através de Moisés. Legislação que pertencia somente a Israel até aquele momento, mas que na missão do *servo* deverá expandir-se para outros povos:

> Naturalmente, os gentios também tinham as suas leis e decretos (Dt 4.8), mas a verdadeira justiça é aquela baseada no conhecimento do verdadeiro Deus; por essa razão "direito" (à semelhança de "doutrina" no v. 4) é sinônimo de "revelação". Portanto, desse verdadeiro direito, o Servo do Senhor é o proclamador ou anunciador (1985, p. 346).

Partindo de sua experiência de imersão nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e nos Círculos Bíblicos pelo Brasil, Carlos Mesters lançou em 1985 a obra "A missão do povo que sofre: tu és meu o meu servo! ", onde aplica uma leitura pastoral e hermenêutica dos quatro cantos do *servo,* relacionando os sofrimentos e dores dos pobres e marginalizados da Babilônia com os da América Latina. Em sua análise, ambos os grupos, através de modos de vida precária suportam em silêncio redentor as dificuldades da vida. Para Mesters, o texto de Is 42,1-9 descreve "o jeito de viver daquele povo oprimido lá no cativeiro e quer chamar a atenção de todos para o direito e a justiça que ele [povo] já estava praticando" (1985, p. 38). Como visto, o autor considera o *servo* como a comunidade de israelitas deportados para a Babilônia no

[16] Não se celebrou esta festividade em um dos anos do governo de Nabônides (556-539 a.C.), pelo fato de que nem ele e nem seu regente Belsasar compareceram, impedindo a realização do festival. Este fato inédito foi considerado sacrílego para a religião babilônica, por ser o *clímax* das celebrações litúrgicas desta sociedade no período. Ação que acirrou ainda mais a disputa de poder entre o rei e os já insatisfeitos sacerdotes de Marduk (BRIGHT, 2003, p. 423).

séc. VI a.C. (MESTERS, 1985, p. 20). Esta obra é um dos marcos para a leitura do *servo* sofredor para o Brasil e demais países da América Latina.

Mueller (1986) desenvolve sua pesquisa na perspectiva messiânica da influência dos cantos do *servo* nos textos do Novo Testamento. Para isso, faz inicialmente uma análise dos cantos, onde, ao explicar a perícope de Is 42,1-9 enfatiza o chamado do *servo* para a justiça (*be'zedeq* = traduzida pela ARA como "serviço da justiça"), e a missão que está essencialmente relacionada com *mishpat,* que na Bíblia Almeida (ARA) é traduzido por "direito" na Bíblia de Jerusalém (versões antes de 2002) como "julgamento". Para ele o uso de *mishpat* de forma tríplice "é definitivamente central para a compreensão da missão do Servo". Mueller trabalha com a hipótese do significado da expressão *mishpat* como "vontade de Javé" e relaciona esta expressão com a compreensão de "reino de Deus" do Novo Testamento, sendo o reino o cumprimento da vontade divina (1986, pp. 33-34).

Milton Schwantes é outro grande nome da pesquisa e leitura hermenêutica sobre o *servo* e o exílio na América Latina e destaca a vocação do *servo* na implantação do direito como não sendo uma tarefa intra-israelita, mas, uma ação universal. Comentando Is 42,4 e 49,1, as ilhas representam lugares longínquos e inacessíveis: para todas as partes será levado este direito. Este autor opta pela tradução de *mishpat* em Is 42,4 como "orientação": que ele considera como o "direito dos mais fracos"; também enfatiza que o *servo* encontra o sentido de sua vocação em uma tríplice missão junto ao povo (Is 49,1-6): 1) Reconduzir e reconverter Jacó/Israel para Javé; 2) Repatriar os exilados no território da Judeia; 3) Restaurar Jacó/Israel como sistema tribal, "retribalizando-o". Junto do povo o "servo existe" (1987, pp. 98-99). O estudo de Rossi (2018b, p. 27) colabora com o tema concluindo que a organização tribal como o sistema de organização é aquela que melhor mostrou a soberania divina: no tribalismo Deus era o Senhor de toda a existência humana (vida pessoal, economia, cultura, política e sociedade).

Na obra de Schökel e Sicre Diaz (1988, p. 305) o destaque do ofício do *servo*, que acontece por eleição divina é que o próprio Deus apresenta o seu eleito como narrador no relato do primeiro canto do *servo*. O *servo* é instituído por meio do dom do Espírito (será um mediador carismático). O cometimento é implantar o direito e a Lei de Deus, ou seja, difundir a revelação de sua vontade, que é justiça e ordem entre os homens em âmbito universal. Se a missão do rei no período monárquico deu força para este em detrimento das outras instituições do povo, com uma centralização

religiosa e contraponto a um enfraquecimento da confiança no Senhor (1988, p. 41) o *servo* é uma espécie de desmanche desta imagem de poder real, que coloca o líder como verdadeiramente submisso e como instrumento de Deus. Aquilo de que foi imbuído, o *servo* de YHWH realizará não com o uso de armas ou pela força, mas de maneira nova instruído pelo Espírito, com suavidade e mansidão com o que é fraco e vacilante, com firmeza no sofrer e tenacidade em realizar a obra; não quebrará o que é fraco, mas também ele não fraquejará. Essa revelação da vontade de Deus, que é o estabelecimento de um reino universal de justiça, é o que obscuramente esperam os povos desconhecidos. Nas Escrituras do Novo Testamento, tanto Mt 3,17 como Mc 1,11 citam Is 42,1 ao narrarem o Batismo de Jesus.

Ravasi, por sua vez, ao comentar a perícope, fala da missão do *servo de YHWH* como aquele que estabelece o *mishpat*, que está relacionado com o desejo/vontade/direito do Senhor que se realizará além de Israel. Para ele a identidade e vocação do *servo* de YHWH também se espelha nos servos e heróis do passado e em um avanço internacional da atuação divina, característica importante do período exílico em que Israel precisa reinventar-se como povo e ampliar sua compreensão religiosa:

> Com uma fórmula de entronização oficial, Deus apresenta seu servo para uma corte celestial reunida em uma assembleia. A cena é, portanto, do tipo real (Sl 110) onde o Espírito do Senhor faz do servo um mediador carismático. Está repleto do Espírito para exercício da função judicial (vv. 1. 4). Mas o Espírito pode indicar também como em 40,29, a essência do plano salvífico de Deus (cf. 1Cor 2,16) e, em seguida, indica o servo comparando com os grandes "servos" do passado; os patriarcas (Dt 9, 27), Moisés (Nm 12,7, Dt 34,5, Js 1,1-2), Josué (Js 5,14; 24,29), Davi (2Sm 7,5-8), a missão do servo é prosseguimento na tarefa de avançar continuamente a história da salvação. De fato, se a missão é "levantar, proclamar, estabelecer o direito" (vv.1.3.4) em todo o mundo. O "direito", a "doutrina" é a Torá, a Lei (Is 1,10; 2,3; 5,24; 8,16; 30,8-9), isto é, a revelação do desejo do Senhor. Isto acontecerá de uma maneira nova e de forma reacionária em um momento de cansaço e desânimo do povo. Sua missão é ampliada: destinado às "ilhas", isto é, a toda a humanidade. (RAVASI, 1989, p. 121).

Ao comentar Is 42,1-4, Klein (1990, pp. 138-139), destaca que por três vezes é dito que o *servo* de YHWH é responsável pela justiça. Para fundamentar sua explicação de *mishpat* e seu uso na perícope ele também recorreu ao texto de Beuken (1972) que considera os versos anteriores ao capítulo 42 para compreensão do termo neste capítulo. Em Is 40,14 YHWH é a fonte única de *mishpat* que molda a história e em 40,27 Israel “reclama” de que “sua própria *mishpat* é ignorada por Deus, cobrando uma desatenção de Deus para com o direito de Israel (sendo esta desatenção a causa

do domínio das nações gentílicas). O capítulo 41 é a resposta a queixa de Israel, mostrando Deus que domina sobre a história e sobre os inimigos. Para explicar o primeiro canto do *servo* de YHWH (Is 42, 1-4) o *servo* é vinculado à realização da justiça de Deus sobre as nações, e que apesar de tamanha missão, trabalhará de forma não arrogante (v. 2) ou insensível (v. 3a) e explica a implantação do *mishpat* como em um novo estatuto:

> Javé anuncia que o servo estabelecerá *mishpat* na terra, isto é, proclamará o estatuto apropriado à nova situação criada pelo governo justo de Deus, e as regiões do mar esperam ansiosamente por esta lei (v. 4). As palavras "Ele não vacilará e nem desacorçoará" (Is 42,4) sugerem que tempos difíceis esperam o servo. Cada um dos poemas seguintes mostra como o servo não perece sob a pressão que sofre ao cumprir sua missão (Is 49,4; 50.6; 53). (KLEIN, 1990, p. 139).

Watts (1990), por sua vez, apresenta o Dt-Is também como um profeta de confrontação, por conta dos temas polêmicos que são levantados, sobretudo entre os capítulos 40-48. Referenciando os estudos de Goldingay (1979), Watts cita sobre o paralelismo que ocorre entre as perícopes de Is 41,8-16 e 42,1-9. Este paralelismo sugere que em ambos os textos o sujeito seria Jacó-Israel, mas, na compreensão de conjunto de Is 40-48, Jacó-Israel encontra-se ferido, desaparecendo, cego e surdo, ou seja, não está em condições no momento, de realizar a missão descrita em 42,1-9 (1990, pp. 51-52).

Scherer (1995) desenvolveu ampla pesquisa sobre uma teologia do *servo* como "o justo sofredor" em sua recepção no Novo Testamento, colocando, assim como Mueller (1986) os cantos do *servo* como textos amplamente conhecidos e influenciadores do cristianismo primitivo. Scherer compreende os elementos da perícope de Is 42,1ss como a descrição da vocação de um profeta, sendo o "justo-sofredor" um profeta messiânico (1995, p. 47). Em sua pesquisa, ele assume a perspectiva de interpretação messiânica do *servo*, reconhecendo em Jesus a plena realização deste "justo sofredor" do Antigo Testamento. Scherer ainda comenta sobre os relevantes conceitos de "justo" e de "justiça" no Antigo Testamento conforme o seguinte comentário:

> Os conceitos de "justo" – ("sadiq") e "justiça" – ("sedaqâh"), quando atribuídos a Deus, aparecem frequentemente relacionados com a intervenção salvífica de Deus em relação ao homem. Por isso, os conceitos de justo e justiça não têm um valor simplesmente normativo, mas também incluem uma dimensão

> relacional, isto é, qualificam as relações recíprocas entre sujeitos, ou entre sujeitos e objetos. (SCHERER, 1994, p. 33).

Oswalt (1997) considera o uso de justiça (*tsedeq*) nos dois sentidos empregados por Isaías, como ação justa do homem, como justiça divina enquanto fonte de salvação e ainda como elemento de unidade do livro de Isaías (*apud* UTRINI, 2006, p. 5). Sobre este tema, também concorda e colabora a pesquisa de Croatto, indicando que os termos *mishpat* e *tsedaqah* são importantes para a compreensão e para a unidade do livro de Isaías, considerando a obra em seus 66 capítulos. No que tange o Dt-Is que é objeto desta pesquisa, conclui-se que em Is 40-55: 1) YHWH é a fonte e o realizador de *mishpat* e *tsedaqah*; 2) Os termos dão uma nova identidade para o Deus de Israel; 3) São compreendidos como "salvação" de YHWH realizada através de seu instrumento que é o *servo* (2000, p. 59).

Marconcini indica um uso religioso de *mishpat*, que segundo sua pesquisa, tem uso que vai além de um sentido jurídico restrito, ou de uma aplicação de uma sentença judicial. Para ele ainda, o "sentido desta expressão não pode limitar-se em negar a pretensão dos ídolos de serem deuses, mas antes aponta uma decisão em favor do Senhor" (1999, p. 165).

Wenham (2000, p. 1474), em seu comentário sobre Isaías, aponta que após temas impressionantes nos primeiros capítulos do Dt-Is (40-41), a perícope do primeiro canto surge no conjunto do livro como uma "brisa de som suave e delicado" em analogia à 1Rs 19,12. Para este autor, ocupa lugar central a investidura com o Espírito para a implantação da justiça ou religião verdadeira na missão do *servo* (vv. 1, 3 e 4), que ele considera na obra isaiânica como uma condição semelhante ao reino davídico profetizado em Is 11,1-5; 32,1-8.

Na Bíblia do Peregrino (2002, p. 1781), Schökel, ao comentar os vv. 1-4 sobre a eleição do *servo*, enfatiza os seguintes pontos: o encargo é recebido por escolha e pelo dom do Espírito. O escolhido é mediador carismático. Sua missão é implantar o direito, segundo a vontade de Deus. Realizará essa tarefa, não com as armas e pela força, mas com novo estilo: mansidão com o fraco e vacilante (como Moisés, conforme Nm 12,3), mas firmeza e tenacidade em resistir e cumprir. O âmbito é universal: o reino da justiça é o que os povos desconhecidos obscuramente esperam, em uma clara ampliação da ação divina para o além de Israel.

Para Pixley "a verdadeira religião foi convertida em mentira por conta das injustiças cometidas pela comunidade religiosa contra os pobres em seu meio" (2004,

p. 26). O direito é pensado localmente, onde os anciãos (imagem que remete ao período de Moisés e dos Juízes) resolvem as questões em um tribunal junto à porta do Templo, em um modelo de "justiça restaurativa", de forma igualitária, onde os únicos privilégios eram dados aos mais pobres (Ex 23, 6-9). A nota de rodapé sobre o versículo do Evangelho de Mateus (Mt 12,18), um texto sinótico do canto do *servo* de Is 42,1-4, explica que: "O 'direito' divino, que regula as relações de Deus com os homens e se exprime essencialmente pela Revelação e pela religião verdadeira que dela deriva" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1725, nota *b*). Não defender a tríplice causa (órfão, viúva e estrangeiro) é quebrar a Aliança (cf. Ex 22,21-24) e consequentemente romper a relação com Deus.

Em uma leitura histórica do exílio da Babilônia, Schlaepfer *et al* (2004, pp. 84-85) apontam informações sobre a datação e características dos destinatários do texto, demarcando entre 550-540 a.C., o surgimento do Dt-Is, tendo como destinatário a segunda geração de exilados, pedindo que todos acolham os sinais que o tempo estava trazendo. Para este profeta, o maior dos sinais era a atividade de um rei diferente. Este rei era Ciro, rei dos persas (Is 41,1-5; 46,1-7), que estava conquistando todos os Estados ao redor da Babilônia. Quando Ciro chegasse à Babilônia, os exilados seriam libertos. Desta forma, o profeta tem a coragem de apontar um rei estrangeiro como o libertador e o messias do povo de Deus, um fato novo para a teologia e sociologia do povo de Israel.

Nakanose & Pedro (2004, p. 47) vinculam a missão do *servo* de YHWH com a prática da justiça, sendo esta justiça algo prático e concreto na organização do povo exilado, à fim de que todos possam viver em condições de igualdade, sem privilégios ou discriminações. Concorda com esta reorganização social também a pesquisa de Silva, que aponta *mishpat* (direito) como a principal palavra-chave do primeiro canto do *servo*, compreendendo que o significado deste direito pode ser religioso, profano, jurídico e/ou político. Ele conclui, concordando com Brueggemann, que a noção de justiça enraizada na tradição mosaica e explicada no profetismo é uma reorganização da vida/poder social de forma que os fracos, representados nos órfãos e viúvas, sejam beneficiados e protegidos com vida em dignidade (2006, p. 48).

Faria (2006, p. 68) apresenta o Dt-Is como profeta que alimentava a esperança do povo retorno à terra através de Ciro como salvação para o povo através do domínio da Babilônia e da conversão dos povos estrangeiros ao Senhor (cf. Is 42,1-4.6; 45,1-16.20-25; 49,6; 55,3-5).

Silva (2006) aponta a expressão *mishpat* como a palavra-chave mais importante da perícope. Para ele *mishpat* possui uso político-religioso, por conta da proximidade com *ruach,* com seu tríplice uso (vv. 1, 3 e 4) podendo indicar nesta ordem de aparição: direito às nações, direito para a verdade e direito para toda a terra. Concordando com Croatto (1998, p. 70), indica que a *mishpat* "conota um projeto, uma ação histórica e uma ordem prévia, mas perdida". Sobre a ação do *servo,* Silva ainda observa que a sequência de dez verbos (nove em terceira pessoa do singular e um em terceira pessoa do plural), entre os versos de Is 42,1-7, são relativos a esta atuação que não destrói aquilo que é fraco:

> O primeiro (v. 1), o sétimo (v. 3) e o décimo verbo (v. 4) se referem, todos eles, à mesma ação positiva do servo, de trazer o direito. Os demais sete verbos acentuam, todos com a mesma partícula negativa, o que o servo não fará (2006, pp. 56-57).

O autor propõe ainda uma tradução em Língua Portuguesa e sugere um esquema de análise paralela dos versos, comparando como conjuntos os vv. 1-5a e 5b-7 (pp. 48 e 54-57).

Para Zabatiero (2007, p. 36), conforme os usos de Dt-Is, *mishpat* pode significar: decisão judicial (Is 41,1; 53,8; 54,17), onde existe uma parte inocente (Is 40,27; 49,4; 50,8); ordem social fundamentada na justiça, que se origina na vontade/caráter divinos (cf. Is 40,14; 51,4), sentido vinculado ao papel da lei (*torah*) no v. 4, colocada e gerida de maneira justa e igualitária (função do rei). Para ele, "a linguagem encaixa com o que sabemos a respeito do início do período persa. Que os antigos aquemênidas não tivessem seu próprio código legal não os impedia de se referirem à 'lei do rei'" (2007, pp. 36-37).

Provin compreende que o texto do primeiro canto possui como pano de fundo um conflito entre um sistema tributário (determinado pelo governante que toma as decisões sociais, políticas e econômicas) e outro igualitário que é compreendido como o que coloca Deus como elemento central e o povo como sujeito das decisões de forma compartilhada (2008, p. 72). Santos (2009, pp. 156-190), por sua vez, realizou um estudo sobre o desenvolvimento do conceito do direito através da história, constatando que existe uma influência das grandes civilizações do passado para a compreensão do direito em Israel.

Para Colli (2013, pp. 137-138), *mishpat* pode ser uma decisão judiciária (41,1; 53,8; 54,17), ainda em caráter judicial, pode ser um pedido de parte inocente (40,27; 49,4; 50,8) ou de forma mais abrangente compreender esta expressão como uma

ordem social fundada na justiça que vem de Deus (Is 40,14; 51,4), baseada na função da lei aplicada de forma justa que é tarefa dos reis. Esta relação dinâmica do messias como Servo – Rei – Herói no primeiro (42,1-4) e no quarto (52,13-53,12) cantos do *servo* em Isaías foi trabalhada de forma ampla para este autor, onde para ele, "o antigo tema do Messias desenvolvido a partir da figura do rei, ganha traços novos, e apresenta o Messias na figura do *servo*. Características literárias, éticas e antropológicas do conceito mítico de herói ajudam a renovar e compor essa figura" (2013, p. 11).

Silva (2014) realizou uma pesquisa exegética sobre as relações entre os diversos cantos do *servo*, com ênfase nas situações de "grandes humilhações e dores dos exilados da Babilônia" (p. 122). Ao final faz uma pertinente leitura comparativa destes cantos com as situações de violações de direitos das mulheres negras escravizadas no período colonial brasileiro.

Pires desenvolveu ampla pesquisa exegética sobre a perícope de Is 42,1-9 concluindo que a teologia do *servo* como uma teologia do serviço, que para realizá-la é chamado e amparado. A fonte do direito são YHWH e sua Palavra, que fortalecem e alimentam de esperança a comunidade do exílio vocacionada como presença salvífica de Deus no mundo (2014, p. 166). Já as pesquisas de Gandi destacam a missão do *servo* como aquele que estabelece a justiça restaurando Israel e o mundo inteiro com uma nova forma de agir: ele é o que há de melhor por vir, está seguindo a linhagem de servos da história da redenção no trabalho pelo reino de Deus e estabelecerá a justiça de Deus na terra (2016, p. 22).

Berges (2015) insere o primeiro canto como elemento importante no tema do julgamento das nações e conflito com os deuses: YHWH apresenta o *servo* que trará o *mishpat* para as nações. Para o autor, a decisão na questão de opção "YHWH" ou "os deuses", pertence também ao direito do qual o servo Jacó/Israel tem que testemunhar. Os temas do "disputa com os deuses das nações e a designação do servo para Israel e as nações são duas faces da mesma moeda" (2015, p. 77).

Marques & Silva (2018) pesquisaram sobre os diversos usos da expressão "justiça" no Antigo Testamento, destacando que o uso de expressões com raiz *sdq* (*tsedaqah, tsedeq*) estão mais presentes nos livros proféticos, sobretudo no Dt-Is. Para os autores "esta raiz [*sdq*], em geral, não tem uma conotação originária de caráter jurídico, mas denota muito mais uma conformidade a uma norma ética ou moral, que no AT é a natureza e a vontade de Deus" (2018, p. 580). Esta interpretação

converge com o pensamento de Mueller, que utiliza a definição bíblica de *mishpat,* entendendo-a como a "realização da vontade de Deus" (1986, p. 34).

Sobre o tema da relação do *servo* com o anúncio da salvação, Silva conclui que a análise da perícope que a missão do *servo* em ser luz das nações não possui caráter espiritual, mas sim salvação compreendida como libertação (fim da opressão e devolução da dignidade humana) dos que estavam oprimidos pelo Império Babilônico (2017, p. 9). E para Rossi, o projeto do *servo* de YHWH "brota do coração de Deus", um projeto de sociedade fundamentado na justiça e no direito é "infinitamente superior a um projeto construído sobre os fundamentos da violência e da injustiça" (2019a, p. 48). A missão do *servo* existe para realizar a justiça e promover o direito, afirmando que "o servo cumpre a vontade divina aproximando-se solidariamente das pessoas mais fragilizadas da sociedade". A ação do *servo* de YHWH acontece através de ações efetivas que acontecem em uma dinâmica de expansão além-fronteiras do povo de Israel. Ao comentar sobre o uso de *mishpat e tsedeq,* no profeta Jeremias (também profeta do período exílico), Rossi aponta para a relevância da prática do direito e da justiça como um desdobramento prático da religião para fora do Templo: nas "ruas da cidade". Esta prática, da qual dependem os mais pobres é a "exigência básica por excelência que percorre o livro de Jeremias do começo ao fim" denunciando os setores da sociedade (monarquia e poder religioso) que deveriam pautar-se pelo direito e pela justiça. Criou-se uma dicotomia entre a ação religiosa no templo e a vida cotidiana, em um descompromisso com a causa social (2018b, p. 19).

A causa social é tema da pesquisa de Frizzo que recolhe as leis do Antigo Testamento, sobretudo no Deuteronômio (e também posteriormente na Mishná judaica) e que traz esclarecimentos para a pesquisa de justiça e direito no Dt-Is. Estas legislações do Deuteronômio defendem a causa dos excluídos, identificados na trilogia órfão, viúva e estrangeiro. Estes desprovidos de proteção na sociedade israelita são os destinatários da justiça e direito e o seu cuidado é a contrapartida do Povo de Deus para com a Aliança. A não realização desta justiça, que acontece primeiramente por parte das lideranças, mas desencadeia-se em todos os níveis da sociedade, mostra o afastamento e traição de Israel ao projeto divino que consequentemente culminará na quebra desta Aliança (2020, pp. 27ss.). As deportações ocorridas em Israel e Judá são lidas pelo profetismo como consequência deste rompimento.

Por fim, Sandra Ribeiro dos Santos (2020) realizou ampla pesquisa sobre o tema da justiça e direito no profetismo de Miquéias (3,8) e relaciona a presença plena do Espírito de YHWH na vida do profeta com a realização do *mishpat.* Assim como em Is 42,1-9, em Miquéias ocorre uma vocação profética no sentido mais prático. Da mesma forma que o profeta-*servo* do Dt-Is, Miquéias também recebe a *ruach* em vista da realização de *mishpat* por meio de ações públicas na sociedade (2020, p. 117).

3.2 TRADUÇÕES EM LÍNGUA PORTUGUESA DE IS 42,1-9

Nas páginas seguintes encontraremos a Quadro 2 com oito traduções brasileiras de Is 42,1-9. Seis destas estão em edições de bíblias e duas publicadas em trabalhos científicos (artigos). As escolhas das versões seguiram o seguinte critério:

- Almeida Revista e Atualizada (ARA) é uma Bíblia de tradução muito respeitada e utilizada nos meios acadêmicos, sendo referência no ambiente cristão protestante.

- Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), Bíblia também conhecida por seu rigor na tradução. A versão em Língua Portuguesa é uma tradução da *Traduction Oecuménique de La Bible* (TOB) da Sociedade Bíblica Francesa, composta por uma equipe de especialistas de diversas confissões cristãs e também da religião judaica.

- A Bíblia de Jerusalém (BJ), produzida pela Escola Bíblica de Jerusalém é uma das versões mais respeitadas e utilizadas entre as bíblias de estudo.

- Tradução de Silva (2006, pp. 44-45), biblista brasileiro (Valmor da Silva) que possui amplos estudos, traduções e contribuições relacionadas ao profetismo sobretudo nos cantos do *servo.* O autor delimita a perícope como Is 42,1-7.

- Nova Edição Pastoral como Bíblia de inserção nas comunidades e de texto recentemente revisado, que traz as contribuições de Shigeyuki Nakanose em Isaías.

- Tradução de Pires (2014, pp. 125-126), também biblista brasileiro (Fábio Pires) e que apresenta uma das mais recentes traduções da perícope, que partiu de ampla pesquisa acadêmica.

- Bíblia do Peregrino (2017), por sua riqueza de notas e do aprofundamento bíblico, sobretudo nos profetas, de seu idealizar Luís Alonso Schökel.

- Bíblia Sagrada Tradução da CNBB (2019), também por sua atualidade e pela proposta de ser no Brasil o texto oficial de uso da Sagrada Escritura.

Quadro 2 - Traduções de Is 42,1-9 em Língua Portuguesa

Is 42,1-9	BÍBLIA ALMEIDA REVISTA E ATUALIZADA, 1988, p. 668. [ARA]	TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA, 1994, pp. 670-671. [TEB]	BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, pp. 1318-1319 (MAURER Jr.). [BJ]	SILVA, 2006, pp. 45-46 [Silva]
v. 1	Eis aqui o meu servo, a quem sustenho; o meu escolhido, em quem a minha alma se compraz; pus sobre ele o meu Espírito, e ele promulgará o direito para os gentios.	Eis o meu servo que eu apoio, meu eleito, ao qual minha alma quer bem, pus sobre ele o meu Espírito. Para as nações ele fará sair o julgamento.	Eis o meu servo que eu sustento, o meu eleito, em quem tenho prazer. Pus sobre ele o meu espírito, ele trará o direito às nações.	Eis meu servo, seguro nele, meu eleito, tem prazer minha vida. Dei meu espírito sobre ele, direito às nações fará sair.
v. 2	Não clamará, nem gritará, nem fará ouvir sua voz na praça.	Não gritará, não levantará o tom, não fará ouvir na rua o seu clamor;	Ele não clamará, não levantará a voz, não fará ouvir a voz nas ruas;	Não gritará e não levantará, e não fará ouvir na rua sua voz;
v. 3	Não esmagará a cana quebrada, nem apagará a torcida que fumega; em verdade, promulgará o direito.	não quebrará o caniço rachado, não apagará a mecha que ainda fumega; com certeza, fará surgir o julgamento.	não quebrará a cana rachada, não apagará a mecha bruxuleante, com fidelidade trará o direito.	cana quebrada não esmagará, e mecha vacilante não apagará, em verdade fará sair direito.
v. 4	Não desanimará, nem se quebrará até que ponha na terra o direito; a as terras do mar aguardarão a sua doutrina.	Ele não definhará, não se vergará, até haver imposto na terra o julgamento, e as ilhas estarão na expectativa das suas leis.	Não vacilará nem desacorçoará até que estabeleça o direito na terra; e as ilhas aguardem o seu ensinamento.	Não vacilará e não se quebrará até colocar na terra direito; e na sua lei ilhas esperam.
v. 5	Assim diz Deus, o Senhor, que criou os céus e a terra e a tudo quanto produz; que dá fôlego de vida ao povo que nela está e o espírito aos que andam nela.	Assim fala Deus, o Senhor, que criou os céus e os estendeu, que moldou a terra portadora dos seus rebento, que deu respiração à multidão que cobre e sopro aos que a percorrem.	Assim diz Deus, Iahweh, que criou os céus e os estendeu, que firmou a terra e o que ela produz / que deu o alento aos que a povoam / e o sopro da vida aos que se movem sobre ela.	Assim diz o Deus Yhwh, que cria os céus e os estende, chapeia a terra e seus produtos, dá alento ao povo sobre ela e espírito aos que caminham nela.
v. 6	Eu, o Senhor, te chamei em justiça, tomar-te-ei pela mão, e te guardarei, e te farei mediador da aliança com o povo e luz para os gentios;	Sou eu o Senhor, eu te chamei segundo a justiça, te segurei pela mão, te guardei e te destinei a seres a aliança do povo, a seres luz das nações,	“Eu, Iahweh, te chamei para o serviço da justiça, Tomei-te pela mão e te modelei, Eu te constituí como aliança do povo, Como luz das nações,	"Eu, Yhwh, te chamei em justiça para agarrar na tua mão, para te modelar, para te pôr para aliança de povo, para luz de nações,
v. 7	para abrires os olhos aos cegos; para tirares da prisão o cativo e do cárcere, os que jazem em trevas.	a abrires olhos cegos, a tirar do cárcere o prisioneiro, da casa de prisão, os habitantes das trevas.	A fim de abrires os olhos aos cegos, A fim de soltares do cárcere os presos, E da prisão os que habitam nas trevas”.	para abrir olhos cegos, para fazer sair do cárcere prisioneiro, da casa de confinamento os que habitam na treva".
v. 8	Eu sou o Senhor, este é o meu nome; a minha glória, pois, não a darei a outrem, nem a minha honra às imagens de escultura.	Sou eu o Senhor, este é o meu nome; e a minha glória, não a darei a outro, nem aos ídolos, o louvor a mim devido.	Eu sou Iahweh; este é o meu nome! Não cederei a outrem minha glória, Nem minha honra aos ídolos.	*******
v. 9	Eis que as primeiras predições já se cumpriram, e novas coisas eu vos anuncio; e antes que sucedam, eu vo-las farei ouvir.	Os primeiros acontecimentos, ei-los passados, e eu anuncio novos; antes que se produzam, eu vo-los faço ouvir.	As primeiras coisas já se realizaram, Agora vos anuncio outras, novas; Antes que elas surjam, Eu vo-las anuncio”.	*******

Is 42,1-9	NOVA EDIÇÃO PASTORAL, 2014, p. 936 (NAKANOSE). [Pastoral]	PIRES, 2014, pp. 125-126. [Pires]	BÍBLIA DO PEREGRINO, 2017, pp. 1524-1525 (SCHÖKEL). [Do Peregrino]	BÍBLIA DA CNBB, 2019, p. 1056. [Da CNBB]
1	Vejam meu servo, a quem eu sustento. Ele é o meu escolhido, nele tenho o meu agrado. Eu coloquei sobre ele o meu espírito, para que promova o direito às nações.	Eis Jacó meu Servo, susterei a ele, Israel, meu escolhido, se agradou a minha pessoa; dei o meu espírito sobre ele, direito para as nações fará sair.	Vede meu servo, a quem sustento; meu escolhido a quem prefiro. Sobre ele pus o meu espírito, para que promova o direito às nações.	Eis o meu servo, a quem sustento; o meu escolhido em quem me comprazo. Eu pus sobre ele o meu espírito, e ele levará o direito às nações
2	Ele não gritará nem clamará, nem fará ouvir sua voz na praça.	Não clamará e não erguerá; e não fará escutar na rua a voz dele.	Não gritará, não clamará, não alardeará pelas ruas.	Não clamará, não gritará, não se ouvirá, lá fora, a sua voz.
3	Não quebrará a cana já rachada, nem apagará o pavio que ainda fumega. Promoverá fielmente o direito.	Cana a que despedaçada não quebrará e pavio vacilante não extinguirá; para verdade fará sair direito.	Não quebrará a cana rachada, não apagará o pavio vacilante. Promoverá fielmente o direito,	Não quebrará o caniço encurvado, nem apagará o pavio que ainda fumega, mas com fidelidade promoverá o direito.
4	Não desanimará nem se abaterá, até implantar o direito na terra e a instrução que as ilhas esperam.	Não desanimará e não despedaçará até pôr na terra direito; e a instrução dele ilhas esperarão.	não vacilará nem se quebrará, até implantar o direito na terra, e sua lei que as ilhas esperam.	Não vacilará nem se dobrará, até implantar o direito na terra; e as ilhas aguardam a sua lei.
5	Assim diz o Deus Javé, que criou o céu e o estendeu, que firmou a terra e tudo o que ela produz. Ele dá o alento ao povo que nela habita e o sopro aos que sobre ela caminham:	Assim, disse o Deus YHWH, que cria os céus e o que os estende, o que estira a terra, e os produtos dela; o que dá alento para o povo sobre ela, e espírito para os que andam nela.	Assim diz o Senhor Deus, que criou e estendeu o céu, firmou a terra com sua vegetação, deu o alento ao povo que nele habita e a respiração aos que nela se movem.	Assim diz o Senhor Deus, que criou os céus e os desdobrou, que firmou a terra e tudo o que dela brota, que dá alento ao povo que nela habita e espírito, aos que pisam sobre ela.
6	"Eu, Javé, chamei você para a justiça, tomei-o pela mão, e lhe dei forma. E o coloquei como aliança de um povo e luz para as nações,	Eu, YHWH, te chamei em justiça, e agarrarei firme a tua mão; e te guardarei, e te colocarei como aliança de povo, como luz de nações;	Eu, o Senhor, te chamei para a justiça, te tomei pela mão, te formei, e fiz de ti aliança de um povo, luz das nações.	"Eu, o Senhor, te chamei na justiça e te tomei pela mão. Eu te formei e fiz de ti a aliança do povo e a luz das nações,
7	para você abrir os olhos dos cegos, para tirar os presos da cadeia, e do cárcere os que vivem no escuro.	Para abrir olhos cegos; para fazer sair da prisão encarcerado, de casa de confinamento os habitantes da escuridão.	Para que abra os olhos dos cegos, tires os presos da prisão, e da masmorra os que habitam em trevas:	para abrires os olhos aos cegos, tirares do cárcere os prisioneiros, da masmorra os que jazem nas trevas.
8	Eu sou Javé: esse é o meu nome. Não vou dar para outro minha glória, nem vou ceder minha honra para os ídolos.	Eu, YHWH, esse é o meu nome; e minha glória não darei e o meu louvor para imagens esculpidas.	Eu sou o Senhor, este é meu nome, não cedo minha glória a ninguém, nem minha honra aos ídolos.	Eu sou o Senhor: este é o meu nome; a outro não darei a minha glória, nem aos ídolos o meu louvor.
9	As primeiras coisas já aconteceram. Coisas novas é o que eu agora anuncio: antes que elas brotem, eu as comunico a vocês".	As primeiras coisas adentraram; e as novas eu o que relata, antes de brotarem, farei escutar a vós.	O antigo já aconteceu, e algo novo eu anuncio; antes que brote, eu vos comunico.	As coisas antigas já aconteceram, e eu vos anuncio coisas novas; antes que surjam, a vós eu as faço ouvir.

Fonte: o autor.

Partindo das opções de tradução em Língua Portuguesa das bíblias/artigos elencados, verificam-se os seguintes destaques relacionados aos versos de Is 42,1-9:

No v. 1, de oito versões, seis traduzem o *hen* (importante para o Dt-Is, sendo citada 19 vezes) como “eis”, como palavra que dá força para o início da perícope (PROVIN, 2008, p. 76) e mostra sutil intimidade de YHWH com o *servo* (COLLI, 2012, p. 134). As exceções são a Bíblia Pastoral que optou por “vejam” e a do Peregrino que escolheu “vede”. A tradução de ‘*ebed* como “servo” é unânime. O uso de expressões sinônimas de “sustentar” é diverso, mas mantém a força de “garantia” da missão por YHWH nas traduções: “sustenho” (ARA), “que eu apoio” (TEB), “seguro nele” (SILVA), “que eu sustento” (BJ, Pastoral, do Peregrino, da CNBB), “susterei a ele” (PIRES). Prevalece a opção por “escolhido” em cinco traduções (ARA, Pastoral, Pires, Silva, do Peregrino e da CNBB), contra três traduções que utilizam “eleito” (TEB, BJ e Silva). A tradução de *ruach* é unânime como “espírito”, com diferencial de que ARA traduz como “Espírito”, com a inicial maiúscula. Sete traduções utilizam “direito” para traduzir *mishpat* e a TEB traduz como julgamento. Outro ponto importante para esta pesquisa é que um total de sete versões traduzem o verbo *yatsá* junto do *mishpat* em perspectiva de dentro para fora, em expansão, como que “saindo de Israel para as nações”: as traduções de Silva, Pires e a TEB utilizam a ação relativa ao *mishpat* como “fazer sair”; ARA escolheu “promulgar”; a Pastoral usa “promoverá” e a Bíblia do Peregrino opta por “que promova”. Este movimento “de dentro para fora” ganha sentido com a perícope que deseja mostrar o *servo* como personagem em expansão, assim como encontra o sentido na ampliação teológica da ação de YHWH (cf. WIÉNER, 1980, p. 70; PROVIN, 2008, p. 106), passando de Deus do povo de Israel para Deus dos povos. Expansão que prepara também a saída para o “novo êxodo” que perpassa todo o Dt-Is. Concorda-se com estas traduções que contribuem com a ampliação teológica de dentro para fora e iluminam a reflexão sobre a expansão de *mishpat*, o crescimento da importância do *servo* e do poderio de Deus-YHWH. A BJ é a única que traduz como “ele trará”, que dá ao leitor uma conotação de movimento “de fora para dentro”. Somente a ARA utilizou “gentios” enquanto as demais optaram por “nações” como o objeto da ação do *servo*.

Sobre o v. 2, a forma de agir do *servo* (na ordem e tradução) como: “não clamará/não gritará” (ARA e da CNBB); “não gritará/não clamará” (do Peregrino,

Pastoral); “não gritará/não levantará o tom” (TEB); “não clamará/não levantará a voz” (BJ); “não clamará/não levantará” (Silva) e “não clamará/não erguerá” (Pires). O uso de “não fará ouvir” foi a opção da metade das versões (ARA, TEB, BJ, Silva). Sobre o local onde não se ouve, ARA e Pastoral utilizam “praças”; já a TEB, BJ, Pires, Silva e Peregrino optaram por “rua/ruas” e a versão da CNBB amplia, englobando praças e ruas ao escolher a tradução como “lá fora”, mas que dá impressão de que a eleição do *servo* ocorre em ambiente fechado. Seis versões utilizaram a relação com não ouvir a “voz”. A Bíblia do Peregrino optou por não “alardeará”, verbo que em Língua Portuguesa remete para uma atividade de anunciante/arauto.

No v. 3 as traduções: Pastoral, do Peregrino, BJ optaram por “cana rachada”. Já “cana quebrada” foi a opção de ARA e de Silva; a Bíblia da CNBB traduziu como “caniço encurvado”; a TEB “caniço rachado” e Pires como “cana despedaçada”. Sobre a imagem de pavio pronto a ser apagado, a Bíblia ARA optou por “torcida”; Silva, BJ e TEB traduziram como “mecha”; as traduções - Pastoral, Pires, do Peregrino e da CNBB escolheram “pavio”. Sendo que “que fumega/ou que ainda fumega” aparece na ARA, TEB, Pastoral e da CNBB. A opção por “vacilante” está presente em Silva, Pires e do Peregrino. A BJ traduz como “bruxuleante”. Aqui ocorre segunda aparição de *mishpat* na perícope e que é mantida a tradução como “direito” em sete versões, com a exceção da TEB que traduz como “julgamento”, assim como no v. 1. Na terceira aparição de *mishpat* (v. 3) estas opções de tradução se repetirão. Assim como no v. 1, somente a BJ utiliza o “com fidelidade trará o direito”, as demais optaram por “promoverá fielmente ou/ com fidelidade o direito” (da CNBB, do Peregrino, Pastoral); “em verdade, promulgará” (ARA); “com certeza, fará surgir o julgamento” (TEB); “em verdade fará sair direito” (Silva e Pires). O que se percebe nas traduções é a ênfase na garantia de que a implantação do “direito” por parte do *servo* ocorrerá dada pela força dos verbos escolhidos. As traduções de Silva e de Pires insistem no “fará sair” que possui sentido teológico relativo ao êxodo e à libertação (SILVA, 2006, pp. 48 e ; 53; PIRES, 2014, pp. 6; 42; 109).

Sobre o v. 4, que mostra a atitude do *servo* em sua missão*,* aparece a tradução como “não vacilará” (BJ, Silva, do Peregrino e da CNBB), “não quebrará/se quebrará” (ARA, Silva e do Peregrino), “não desanimará” (ARA, Pastoral e Pires), “não se vergará / não despedaçará” (TEB), “não vacilará” (Silva, BJ, do Peregrino e da CNBB), não dobrará (da CNBB). Em relação paralela com a “cana” do v. 3, aqui ficam interessantes as traduções que remetem ao não “quebrar, vergar, inclinar, dobrar,

despedaçar", como ações que podem ocorrer com o vegetal e dão ainda mais força para a imagética que brota do símbolo. Aqui pela terceira vez aparece o *mishpat* como objeto de ação: "implantar o direito na terra" (da CNBB, do Peregrino, Pastoral); "até que ponha na terra o direito / até pôr na terra direito" (ARA / Pires); "até colocar na terra direito" (Silva); "até que estabeleça o direito na terra" (BJ) e "até haver imposto na terra o julgamento" (TEB). Todas as versões utilizam a expressão "terra", que transmite uma ideia de algo delimitado (territorial), talvez como território local, mas que gera uma contrapartida com a frase seguinte em que a terra será estrangeira/distante (ilhas que esperam/aguardam). A Bíblia ARA não utiliza "ilhas", mas sim "terras do mar". Estas ilhas/terra do mar aguardam pela *torah*: traduzida como "doutrina" (ARA), "lei/leis" (TEB, Silva, da CNBB e do Peregrino), "ensinamento" (BJ) e "instrução" (Pastoral e Pires). Blenkinsopp (1977, p. 210) e Zabatiero (2007, p. 36) defendem que a tradução não poderia ser "instrução", mas "lei", considerando os contextos do século VI a.C.

Já no v. 5 é unânime a abertura com o "Assim diz/fala". Segue-se com relação ao nome divino dois caminhos: quatro versões mencionam com as variações que surgem do tetragrama - Iahweh (BJ) / Deus YHWH (Pires), YHWH (Silva) e Deus Javé (Pastoral); as quatro restantes omitem "o Nome" e utilizam "Senhor / o Senhor" (ARA, TEB, da CNBB e do Peregrino). Todas utilizam o verbo "criar" com diversas variações das expressões seguintes ao "criar". Destaque para o uso das expressões "estender" (Pastoral, Pires, do Peregrino, TEB, Jerusalém e Silva), "chapear" (Silva), "estirar" (Pires) e "desdobrou" (da CNBB) que são palavras que remetem para a ação divina com características das atividades de artesão/ferreiro (cf. CATENASSI, 2018, p. 179), imagem que gera proximidade com o trabalho de parte dos grupos deportados para Babilônia. A expressão "alento", coloca uma imagem de cuidado, conforto e proximidade e está presente em seis versões (BJ, Silva, Pastoral, Pires, do Peregrino, da CNBB), e também recorda a abertura de Is 40,1 no pedido de "Consolai meu povo". A palavra "povo" aparece em seis traduções (ARA, Pastoral, Pires, do Peregrino, da CNBB e Silva); já a TEB utiliza "multidão" e a BJ "aos que a povoam". Em nova aparição de *ruach*, quatro versões traduzem como "espírito": (ARA, Silva, Pires, da CNBB), em um uso que vincula este v. 3 com o v. 1 (onde o *servo* recebe o *ruach*) o uso de tradução como "sopro" foi adotado por três bíblias (Pastoral, TEB, BJ). A Bíblia do Peregrino optou por "respiração".

Ocorre no v. 6, a mesma forma de se referir a Deus do v. 5 foi repetida de forma unânime. Também é unânime a tradução de *tsedeq* como “justiça”. Sobre o início da frase como “te chamei *em* justiça”, aparece desta forma em: ARA, Pires e Silva. As bíblias Pastoral e do Peregrino usam “*para a* justiça” e a da CNBB como “te chamei *na* justiça”. A BJ utiliza “te chamei *para o serviço* da justiça” e a TEB como “eu te chamei *segundo a* justiça”. Ocorre grande variação nos usos no restante do verso. O consenso retorna na “expressão luz das nações” que segue o mesmo esquema do v. 1 onde sete utilizam “nações” e somente a ARA traduz como gentios.

No v. 7, todas concordam com o verbo “abrir”, mas discordam se é “abrir os olhos dos cegos/abrir os olhos aos cegos” (ARA, BJ, Pastoral, do Peregrino, da CNBB) ou se é “abrir olhos cegos” (TEB, Silva e Pires). Sobre a ação com os cativos que serão libertos ocorrem usos variados. A opção por “fazer sair da prisão” (Pires) e “fazer sair do cárcere prisioneiro” (Silva) seguem a sequência deste uso na perícope e interliga o verso com os temas teológicos anteriores, já que se em v. 1 e v. 3 o *servo “*fará sair” (como promessa) aqui ele “faz sair” cumprindo de forma efetiva. A BJ utiliza “a fim de soltares” e as demais traduções usam variações do verbo “tirar”. Todas as versões referem de forma igual aos habitantes da (s) treva (s) em possível contraponto com a “luz das nações” do v. 6.

Nas frases do v. 8, mantém-se a forma de tratamento da divindade seguida por cada tradução nos versos 5 e 6. Ocorre aqui uma variação de uso de “ídolos” (BJ, TEB, do Peregrino e da CNBB e a tradução por “imagens de escultura” (ARA) e “imagens esculpidas” (Pires). O tema da disputa e crítica aos “ídolos” é transversal no Dt-Is (BÍBLIA DA CNBB, 2019, p. 1010).

Por fim, no v. 9 não há comparações possíveis, pois as traduções divergem. Apenas fica claro o jogo no verso entre passado, presente e futuro das ações. Aparece também o vínculo de uma teologia da Palavra (anunciar/ fazer ouvir/comunicar). Na versão de Pires, é a única tradução que usa “as primeiras coisas *adentraram*”, em relação com o “fazer sair” dos vv. 1. 3 e 7. O uso de “brotar” (Pastoral, Pires, do Peregrino) e “produzir” (TEB) vincula este verso com os produtos que brotam no v. 5.

Após este exercício de comparação entre as traduções, é constatada a grande contribuição e cuidado na escolha das palavras das traduções brasileiras de Is 42,1-9. Todas contribuem de alguma forma para a compreensão da perícope, sobretudo em expressões mais relacionados com esta pesquisa: “direito”, “justiça”, “espírito”, “fazer sair”, “criar” e “abrir”. O destaque é dado para as duas traduções acadêmicas

referenciadas; de Silva (2006, pp. 45-46) e de Pires (2014, pp. 125-126). Estas por não possuírem caráter editorial, utilizam uma estrutura de tradução bastante literal e contribuem para a compreensão das expressões teológicas fundamentais do texto.

3.3 ANÁLISE BÍBLICO-TEOLÓGICA DE ISAÍAS 42,1-9

Nos tópicos que seguem, são mencionadas as principais expressões e elementos teológicos dos versículos em questão. A partir dos comentaristas da perícope, são destacados os elementos contribuintes para a compreensão da vocação ao direito e justiça no primeiro canto do *servo* (Is 42,1-9).

3.3.1 - Isaías 42,1

É o versículo de abertura que mostra ação divina, escolhe, chama e apresenta o *servo*. O verso 42,1 pode ser dividido tematicamente: 42,1a – "O Senhor escolhe o seu *servo*"; 42,1b – "O Senhor sustenta o seu *servo*" e 42,1c – "A missão do *servo*" (GANDI, 2016, p. 4). Klein, compreende que 42,1 está em contraposição com o versículo anterior ao contrapor os deuses que são ilusão - "Sim, todos eles nada são, suas obras não são coisa alguma, seus ídolos não passam de sopro e de vazio" (Is 41,29; BJ) – em contrapartida o *servo* é sustentado por Deus (1990, p. 138).

Nas narrativas bíblicas vocacionais, costumeiramente é o profeta ou um narrador quem narra uma visão teofânica (cf. Ex 3,1-15; Jr 4,1-10; Is 6,1-11), mas aqui, fugindo deste esquema, no verso de abertura é o próprio YHWH quem narra a unção do *servo.* É de YHWH a iniciativa! (SILVA, 2017, p. 276). A narração é seguida dos motivos desta eleição e quais são as características de sua personalidade. YHWH, como locutor, descreve a missão de proclamar o direito e a justiça em toda a terra (McKENZIE, 1983, p. 870), indicando o *servo* para uma plateia interlocutora (RIDDERBOS, 1985, p. 346).

Croatto interpreta que os ouvintes são da comunidade de exilados, haja vista que o *servo* apresentado pelo Senhor é revestido do Espírito para julgar e libertar as nações (1998, p. 71). Esta perspectiva questiona uma das teorias da identidade do *servo* como sendo Israel*,* visto que não poderia ser a mesma entidade o *servo* e o público da audiência (PROVIN, 2008, p. 80).

Lindsey defende a possibilidade da identidade do *servo* como Israel, levando em consideração três significados de Israel: nacional, espiritual e ideal. Para ele, o servo-Israel exílico pode ser considerado como um “Israel real” em perspectiva de projeção para um futuro “Israel ideal” (1982, p. 11). Pagán concorda com esta interpretação do *servo* como Israel em uma projeção ideal, acrescentando que esta projeção ocorre de maneira poética (2007, p. 307). Gandi propõe que o uso de verbos perfeitos e imperfeitos aponta para uma estrutura quiástica (2016, p. 8), conforme o esquema de Snyman e que contribui na perspectiva de compreensão da dialética entre Israel real-ideal:

> **A** Eis o meu servo que eu *sustento*,
> **B** o meu eleito, em quem *tenho prazer*.
> **B** *Pus* sobre ele o meu espírito,
> **A** ele *trará* o direito às nações (2009, p. 254).

Neste quiasmo, conforme a pesquisa de Goldingay & Payne, os verbos no perfeito (estão do lado interno - B) referem-se ao passado de YHWH em aceitar e garantir a missão do servo e, os verbos no imperfeito (que estão do lado externo - A), estão relacionados com a garantia da sustentação de YHWH para a atividade futura do *servo* (2006, p. 213).

Gandi relaciona o “sustento” com a promessa de Is 41,10, “eu te sustento com minha destra justiceira”, uma possível intertextualidade com Ex 17,12, onde Moisés tem as mãos sustentadas por Hur e Aarão. O *servo* não está só em sua missão (2016, p. 10; cf. MESTERS, 1985, p. 44) pois YHWH é a fonte e a garantia de sustento dela (GORGULHO, 1989, p. 88).

Sobre os termos utilizando no v.1, Pires destaca as expressões chave deste verso:

> Os termos fundamentais neste versículo são: a partícula demonstrativa "eis", Substantivo acompanhado do sufixo pronominal "meu Servo", o verbo "suster", o adjetivo acompanhado do sufixo pronominal "meu escolhido", o verbo "se agradar", o substantivo acompanhado do sufixo pronominal "minha pessoa", o verbo "dar", o substantivo acompanhado do sufixo pronominal "meu espírito", a preposição "sobre ele", o substantivo "direito", o substantivo acompanhado da preposição "para as nações" e o verbo "fazer sair". (2014, p. 42).

A primeira palavra do v. 1 é “eis” (*hen*). No Antigo Testamento a expressão *hen* ocorre 111 vezes, sendo 19 vezes no Dt-Is*,* o que, segundo Pires, aponta a importância desta expressão para o profeta. O Dt-Is usa preferencialmente a

expressão para apresentar algo, uma pessoa ou uma situação (cf. Is 40,15; 41,11; 41,24; 42,1; 49,16; 55,4) e também para chamar a atenção de quem ouve (PIRES, 2014, p. 43). Silva acrescenta outros aspectos a respeito dos usos e traduções desta palavra:

> Enquanto a maioria das traduções segue “eis” ou “eis aqui”, como *Almeida*, outras como a *Bíblia do Peregrino*, optam por “vede” ou “vejam”, como a *Bíblia Pastoral*. A versão grega dos Setenta substituiu o “eis” por “Jacó” e “meu eleito” por “Israel”, identificando assim a figura do *servo* com a nação. Trata-se aqui de uma glosa, mas em outros textos do Dêutero-Isaías essa identificação é inequívoca (Is 41,8-9; 42,19; 44,1.2.21; 45,4). (2006, p. 46).

O ambiente criado pela partícula demonstrativa dá a impressão de uma espécie de audiência (COLLI, 2012, p. 134). A fórmula de apresentação, na abertura do verso, quer chamar a atenção sobre a pessoa do *servo* (SILVA, 2006, p. 46) que será *servo* de YHWH*,* como “aquele que age em nome dele e cumpre sua ordem” (COLLI, 2012, p. 136). A partícula *hen* também pode ser usada como indicação de uma relação de intimidade do *servo* com YHWH e o uso da interjeição como palavra-chave para mudança de situação em um contexto de desesperança através do poder divino (cf. Is 49,16; COLLI, 2012, p. 44). Em Is 42,1, *hen* é a força que puxa as demais frases da perícope (PROVIN, 2008, p. 76). Westermann indica um paralelismo de Is 42,1 com duas perícopes, a saber: 1Sm 9,15-17, em que encontramos a expressão “eis o homem” (*hen abdi*) e em 1Sm 16,12-13, onde o jovem Davi é reconhecido como eleito, é e ungido e recebe o espírito (1977, p. 94).

Na continuidade do v.1, tem-se o substantivo acompanhado de sufixo pronominal na primeira pessoa do singular “meu *servo*”. O Antigo Testamento reconhece como *servo (‘ebed)* o ser humano, quando colocado diante da grandeza divina em diversas passagens: Abraão (Sl 105,6); Isaac e Jacó (Ex 32,13); Caleb e Moisés (Nm 14,24.31); Josué (Js 24,29); Davi (1Rs 8,66); Isaías (Is 20,3), Israel (Is 41,8) entre outros. O título *servo* poderia ser traduzido por escravo em seu sentido original (SILVA, 2006, p. 47; PAGÁN, 2007, p. 307) ou mesmo por uma função de quem se encarregava de tarefas ministeriais (diplomáticas) de um monarca. McKenzie encontra sentido remoto no título “escravo do rei”, uma função de responsabilidade e proximidade do governante (1983, p. 870), sendo assim, a significação de *‘ebed* pode ter relação com a religião ou com a sociedade em geral. Pires (2014, pp. 48-49) destaca o grande uso do substantivo “*servo*” nos profetas exílicos Dt-Is (21 vezes) e

Jeremias (32 vezes), o que denota a importância do uso desta expressão e consequentemente o destaque desta figura neste período. Segundo a pesquisa de Marconcini, o *servo* aparece como uma figura que sintetiza muitos outros personagens do Antigo Testamento, pois ele "é servo, é eleito, homem do Espírito, como os reis, os profetas, os juízes, e o povo em seu conjunto". (1999, p. 164).

Para Colli, o uso de *'ebed*, juntamente com sufixo pronominal da primeira pessoa do singular (servo meu) é bem seletivo quando o sujeito da fala é o próprio YHWH (2012, p. 134). Este uso, aplicado ao personagem chamado por uma divindade para a realização de uma missão libertadora, difere do título "*servo*" usado em Is 41,8-9 porque, nestes versículos, o uso do termo *servo* se encontra na forma passiva. Porém, o termo *servo* como aparece em Is 42,1-4 se encontra na forma ativa e tem o espírito de YHWH sobre ele para cumprir uma função diretiva. Para Lindsey, este novo chamado de um *servo* quer distinguir os *servos* dos dois capítulos iniciais do Dt-Is (1982, p. 3), sendo os dos primeiros capítulos na forma passiva e o servo de 42,1ss como ativo na função de libertação do povo. O uso de "meu *servo*" significa não somente a honra da missão, mas também uma delegação, visto que o Senhor é o rei imediato de Israel e uma garantia de que com este suporte divino a missão dele será realizada (LINDSEY, 1982, p. 4).

Para a garantia de sua missão, o *servo* recebe ainda o espírito (*ruach)* de YHWH. O termo espírito já apareceu em Is 11,2 para conceder dons ao profeta e em Is 61,1 para proclamar libertação. *Ruach* é palavra-chave na perícope e será repetida em Is 42,5 (SILVA, 2006, p. 47-48). Na perspectiva vocacional do Antigo Testamento, a investidura com o *ruach* ocorre com lideranças do povo, tais como reis, profetas e juízes (1Sm 10,6; 16,13; 2Sm 13,1) (BEUKEN, 1972, p. 4; WIÉNER, 1980, p. 70).

Quando se considera as expressões iniciais deste versículo de abertura, compreende-se que YHWH coloca em seu *servo as* condições necessárias para realizar um trabalho que é originalmente seu e ser bem-sucedido (LINDSEY, 1982, pp. 6-7; PIRES, 2014, p. 58); trata-se de um elemento que é comum nas antigas sociedades do antigo Oriente Próximo, haja vista que também para a religião dos babilônios, o rei recebia dos deuses poderes para governar como vice-rei de deus (McKENZIE, 1983, pp. 104-105).

Dentre as condições fornecidas por YHWH está também o verbo "suster", que aparece nas traduções como "sustento", "sustenho", "apoio", "seguro", "amparo" etc. Esta "sustentação" divina que o *servo* receberá, é utilizada para mostrar a "ação com

que YHWH ordena os acontecimentos da história" e "possui sentido de força física, sendo ontológico e teológico" (PROVIN, 2008, pp. 81 e 83; PIRES, 2014, p. 51).

Acontece neste v.1 o primeiro uso do substantivo *mishpat* (direito) como objeto da ação do *servo.* Pela proximidade com a expressão *ruach* (espírito), a palavra pode ter um sentido religioso e político (SILVA, 2006, p. 48). Beuken indica o uso de *mishpat* vinculado à figura real (indicando os versos de 1Sm 8,5; Jr 21,11; 23,5, Sl 1;2;4), mas que, em textos de vocação profética, aparece apenas em Mq 3,8 além de Is 42,1 (1972, p. 4). Tratando-se de uma palavra que possui variedade de significados no Antigo Testamento, tais como julgamento, justiça, retidão, ato decisório, litígio, direito, ordem social, tempo de julgamento, entre outras (HARRIS, 1998, pp. 1604-1606), para a compreensão de *mishpat* é necessária a compreensão do significado dos verbos empregados na ocorrência da palavra. Nos v. 1 e 3 *mishpat* vem acompanhado de verbos na forma hebraica do *hifil*[17] (produzir, proclamar, manifestar, fazer sair, fazer sair, promulgar, colocar adiante, declarar solenemente) *mishpat* (WIÉNER, 1980, p. 70; LINDSEY, 1982, p. 8; SILVA, 2006, p. 48). Para Pires, o direito (*mishpat*) é a essência de YHWH e tem relação com um projeto de libertação (2014, p. 59). Para Jeremias (*apud* PROVIN, 2008, pp. 122-133) os usos de *mishpat* na perícope (Is 42,1.3.4) deve ser compreendido de forma independente dentro de cada versículo e também de forma interligada. Segundo o Croatto, a palavra *mishpat*, é interpretada como julgamento/libertação e ocorre três vezes nos versículos 1-4, para indicar a totalidade do povo de Israel espalhado por todos os países e que aguarda pela libertação (1998, pp. 69-70). Westermann considera as três ocorrências (vv. 1c; 3c e 4b) como três descrições da missão do *servo* (1977, p. 96).

3.3.2 - Isaías 42,2

Este versículo inicia a descrição da forma como o *servo* realizará sua missão, mas de uma forma diferente, ou seja, em perspectiva negativa o verso apresenta o que ele não fará, em uma tríade de elementos de vocalização: não grita, permanece em silêncio, não levanta a voz). Conforme Silva, estes versos causam uma primeira impressão de que o *servo* não irá realizar a missão recebida (2017, p. 276). Não gritar/clamar pode estar relacionado a um pedido de socorro em referência a

[17] "Os verbos em *Hifil* são, na maioria, causativos do *Qal* correspondente, a marca destes tipos de conjugação é o prefixo "h-"; todavia, como este prefixo não aparecerá no imperfeito e nem no particípio, devemos também confiar em padrões vocálicos para identificar estas formas e distingui-las do *Qal*". (LAMBDIN, 2003, p. 256).

escravidão do Egito e propõe a não violência, possivelmente frente as armas dos Babilônios (SILVA, 2006, pp. 48-49). A ação do servo pode ser descrita, a princípio, como discreta e sem barulho (WIÉNER, 1980, p. 70). Beuken compreende o silêncio do *servo* em 42,2 no conjunto maior dos cantos do *servo,* como uma preparação para a plenitude deste silêncio que ocorrerá no quarto canto: "[O *servo*] foi maltratado, mas livremente humilhou-se e não abriu a boca, como cordeiro conduzido ao matadouro; como ovelha que permanece muda na presença dos tosquiadores ele não abriu a boca" (Is 53,7; BJ). (1972, p. 25).

O verso 2 pode ser também uma referência a Ciro II que invade a cidade-Estado da Babilônia sem o uso de armas (RIDDERBOS, 1985, p. 347; BLENKINSOPP, 2002, p. 78; ZABATIERO, 2007, p. 37). Entre os costumes orientais, existia o de que um novo rei quando recebia o trono, reencenava as leis e as proclamava publicamente (nas ruas ou praças) em alta voz, ou a atividade dos arautos que anunciavam os editos dos reis e implantavam estas leis através da força como na profecia, atribuída ao deus babilônio Marduk sobre a atuação de Nabucodonosor: "Este monarca será poderoso e não terá rival [...]. Este monarca reinará sobre todos os povos. E, ficai sabendo, deuses todos, tenho um pacto com ele, ele destruirá Elam, destruirá suas cidades" (FARIA, 2006, p. 139). A forma do *servo* assumir sua missão é fazer o contrário para implantar a justiça (BEUKEN, 1972, p. 25; WESTERMANN, 1977, p. 95; SILVA, 2006, p. 49).

Para Wiéner, a interpretação do início da vocação do *servo* está envolta em mistérios e discrição, sendo que é "portador de um grande desígnio de Deus, mas chamado (...) a realizá-lo na obscuridade, na fraqueza, no respeito atencioso dos pobres e abatidos. Mas esta ação discreta atingirá o mundo inteiro que o aguarda sem o saber" (1980, p. 71). Gandi levanta a probabilidade de que este verso pode ter sido escrito em gênero lítotes[18], sendo esta uma declaração negativa e minimizadora (1982, p. 8; cf. BEUKEN, 1972, p. 27). Já para Marconcini, as frases em negativo dos versos 2, 3 e 4 excluem características dos personagens bíblicos anteriores ao *servo* na Escritura e as afirmações positivas querem dar maior relevo à figura e sua missão do que a uma possível identificação do personagem (1999, p. 163). Na compreensão de Pires, o uso de sete vezes o advérbio de negação "não" na perícope quer indicar a forma utilizada pelo *servo* para "fazer sair" o direito às nações (2014, p. 6). Silva

[18] Exemplo de lítotes: "não ser nada baixo por ser muito alto".

interpreta esta atividade silenciosa do *servo* como solidariedade com o sofrimento alheio e a maneira que ele quer utilizar para estabelecer o direito (2006, p. 49). O tema da solidariedade também é importante nos estudos de Pires:

> Sendo assim, pelo silêncio do Servo, Dêutero-Isaías apresenta uma novidade na prática da profecia. O profeta é aquele que grita. O Servo guarda o silêncio e a atitude da não violência. Toma para si outra atitude: a solidariedade e o serviço que vêm da não violência. Não é o discurso, mas uma prática em favor do fraco e abatido. Não é ser uma voz, mas ter uma atitude concreta e solidária a favor do necessitado (2014, p. 65).

Entre este silêncio e anúncio do *servo*, vale lembrar que o Dt-Is, está no contexto de exílio da Babilônia (598-539 a.C.), período marcado pelo desenvolvimento de ampla teologia da Palavra de Deus na religião de Israel (WIÉNER, 1980, p. 55; ARTUSO, 2018, p. 25), sendo assim o *servo* poderia calar-se (como quem poupa energia ou prioriza algo futuro), para que proclame mais adiante o ensinamento (v. 4) e anuncie também as coisas novas (v. 9) que "implantam a vontade de Javé de forma geral", conforme a interpretação de Ênio Mueller para *mishpat* (1986, p. 33). É interessante este silêncio do profeta-servo, já que a luta pela justiça dos profetas gerava confrontação com o rei, sobretudo através das cobranças e apontamentos sobre os desvios da Aliança, considerada como vontade e realização do projeto divino (NEVES, 2007, p. 60), sendo este silêncio para Pagán a diferença do profetismo do *servo* de Dt-Is da atuação profética pré-exílica (2007, p. 307).

3.3.3 - Isaías 42,3

O versículo anterior protagonizou de forma antagônica a palavra do *servo* (silêncio), porém, no v. 3 (e também no v. 4) ocorre o protagonismo das ações também de forma inversa em "não-ações" (WESTERMANN, 1977, p. 96). Gandi sistematiza 42,3 da seguinte forma: v.3a-b "a gentileza heroica" e v. 3c como a "fidelidade do *servo* em sua missão" (2016, p. 4 e 17). Este "não quebrar" e "não apagar" aquilo que está fragilizado e oprimido é a forma solidária de implantar o direito como ação através da ternura com os fracos (RIDDERBOS, 1985, p. 348-349; SCHWANTES, 1987, p. 98; WENHAN, 2000, p. 1474; SILVA, 2006, p. 49).

No v. 3 o *servo* de YHWH demonstra "cuidado e consideração com o que é fraco, desprezado e marginalizado, simbolizados aqui na cana esmagada pelos que sobre ela pisam descuidadamente, e na torcida que fumega, o pavio da lâmpada de

óleo quando está para se apagar" (MUELLER, 1986, p. 34). O *servo* age a partir da lógica da vontade de Deus salvando vidas e não destruindo, em oposição a uma justiça que tende a exterminar o que está fraco, pois os métodos do *servo* não seguem a lógica conhecida (GANDI, 2016, p. 17). Na nota da Tradução Ecumênica da Bíblia (1994, p. 670), a mecha e o caniço são apontados como metáforas relacionadas às vítimas da Babilônia, pelo fato destes símbolos designarem um povo desprovido de força em outras passagens bíblicas (cf. 1Rs 14,15; 2Rs 18,21; Ez 29,6; Is 43,17).

Wiéner relaciona a situação de opressão dos povos do antigo Oriente Próximo com a forma de atuação de seus conquistadores, na perspectiva da atuação do *servo* como um novo governante:

> Ciro, mencionado (sem indicação de seu nome que não aparecerá senão em 44,28) sem dúvida desde 40,13, em todo caso em 41,2-5 e de novo em 41,25, está ainda aqui no centro. Recebe do Senhor uma investidura régia (Servo, eleito, Espírito designam Davi, cf. Sl 89,4; 1Sm 16,13) e uma missão de conquista e de reagrupamento mundial que se exercerá, não no estilo brutal dos assírios e dos babilônios, mas no respeito dos povos e na preocupação pela sua restauração. Israel, esgotado pelo exílio, reduzido ao estado de caniço dobrado ou de mecha apagada, reencontrará a vida. O mundo do Oriente Médio aguarda mais ou menos conscientemente ser colocado debaixo da lei do conquistador que lhe restituirá a vida. As pretensões de Ciro estão na linha do desígnio de Deus e da felicidade da humanidade. (1980, p. 71).

Para Rosemary Silva no v. 3, a expressão "não quebrará a cana rachada" tem relação com a atuação do *servo*, que não se quebrará, mas que recuperará a esperança para o povo, seja o povo exilado, o povo da terra ou disperso, como a cana em que o ser humano se apoia e confia; e o pavio que ilumina e aumenta a esperança. (2017, p. 273). A percepção, portanto, é a de que "não se implanta a justiça esmagando o que é fraco" e agindo de forma violenta (WIÉNER, 1980, p. 70; SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 306).

Gandi (2016, p. 18) explica que o uso que o profeta Isaías faz da palavra "junco" (cana) está relacionada com o Egito e seu poder (Is 19,6; 36,6), que parece forte, mas pode ser quebrado quando inclinado (cf. Ez 29,6-7), frustrando assim a tentativa de Israel de trocar sua confiança no Senhor pela confiança no poderio egípcio com os deslocamentos de israelitas para o Egito durante os eventos do exílio do século VI a.C. (BRIGHT, 2003, p. 415; cf. Jr 42ss; 43,7; 44,1) e apontando consequente ligação com o tema do primeiro êxodo. Já o pavio ou mecha teria relação como o "novo êxodo" e com a Babilônia, considerada o Novo Egito onde, em perspectiva de libertação, Is

43,16-17 menciona o Mar de Juncos e a mecha (pavio) dos inimigos que se extinguirá. Gandi aponta ainda que estes símbolos atribuídos por Isaías aos inimigos de Israel, provavelmente deveriam ser conhecidos. O v. 3, portanto, é de encorajamento diante de inimigos que não são intransponíveis e serão superados pela grandeza do "novo êxodo", sem oprimir os que hoje são opressores (2016, pp. 18-19). Já para a pesquisa de Marconcini, "cana" e "mecha" credenciam o *servo* como alguém decidido a alcançar o objetivo de sua missão e relaciona com todas as "não-ações" no conjunto dos vv. 2-4. Para o autor, esta interpretação:

> Reforça ainda mais a homogeneidade de sentido das sete negações, todas elas referidas a um mesmo sujeito, e leva em consideração a estrutura fundamentada no termo "*mishpat*", traduzido como "equidade", que é capaz de manifestar o objeto específico da missão. (1999, p. 165).

Sobre o tema da não-violência presente nestes versos, ele retornará em outros textos do *servo* (Is 50,4-11; 52,13-53,12). O círculo vicioso de pagar opressão com opressão, arrogância com arrogância quebra-se com a humildade e simplicidade do *servo que* absorverá o mal e que será superado pela serenidade em uma nova forma de poder (RIDDERBOS, 1985, p. 345; KLEIN, 1990, p. 139; OSWALT, 1998, p. 111).

Esta missão em perspectiva negativa pode ter recebido alguma influência dos ritos babilônios de renovação da missão do rei. Nestes ritos realizados no dia 4 de *nisã*, durante o festival de Ano Novo, segue-se uma sequência de atos de reconhecimento da supremacia de Marduk (deus maior do panteão babilônico) por parte do rei, e de sua atuação sob a tutela dos deuses e de que cumpriu a missão ao "não" realizar determinados atos, conforme Thureau-Dangin (*apud* LAMBERT, 2005, p. 68):

> É trazida água para as mãos do rei, e ele é conduzido a [Esag]il. Os artesãos partem para a porta. [...] Quando Bel chega, o sumo sacerdote sai e pega o cetro, o diadema, a clava [e...]. Pega sua (i. e. do rei) coroa real, leva-os [diante de] Bel e coloca-os em uma cadeira. Em seguida, sai e esbofeteia a face do rei. Põe [...] atrás dele e o conduz [i. e. o rei] à presença de Bel. [...] arrasta-o pelas orelhas e o faz ajoelhar-se no chão [...] o rei recita isto uma vez:
>
> "[Não] pequei, senhor das terras, não negligenciei tua divindade,
> [Não] destruí a Babilônia, não ordenei sua debandada,
> [Não] [...], Esagil, não esqueci seus ritos,
> [Não] esbofeteei a face de nenhum cidadão, [não] os humilhei,
> [Cuidei] da babilônia, não destruí suas muralhas".

Após o ato do rei, os ritos prosseguem. Guiado pelo sacerdote babilônico, o rei "humilha-se" diante da divindade e é humilhado/agredido diante dos cidadãos. Em nome da divindade, o sacerdote profere a seguinte proclamação:

> "Não temas [...]
> O que Bel ordenou [...]
> Bel [ouviu] tua prece [...]
> Ele engrandeceu tua autoridade [...]
> Ele exaltou tua realeza [...]
> Faze [...] no dia da festa "*eses".*
> Lava as mãos na Abertura da Porta,
> Dia e noite [...]
> Da Babilônia, sua cidade [...]
> de Esagil, seu templo [...]
> dos babilônios, seus cidadãos [...]
> Então Bel te abençoará[...] para sempre,
> Destruirá teu inimigo e derrubará teu adversário".
>
> Depois que ele disser isso, o rei [...], ele apresentará o cetro, o diadema, a clava, e a coroa e [os dará] ao rei. Esbofeteará a face do rei se quando [esbofetear] sua face as lágrimas correrem, Bel é favorável. Se as lágrimas não correrem, Bel está zangado: um inimigo surgirá e provocará sua queda. (THUREAU-DANGIN, *apud* LAMBERT, 2005, p. 69).

Como visto, além dos elementos "negativos" da missão do rei no ritual, outros pontos do ritual encontram breve similaridade com o primeiro canto do *servo* (exaltação do indivíduo, autoridade, proteção divina, vitória sobre as dificuldades, eleição/aceitação). Na perspectiva teológica, no v. 3 e no Dt-Is em geral, temos uma nova forma de manifestação de YHWH, que antes vinculado à guerra, agora aparece no exílio como Deus de cuidado, de ternura e que gera esperança. Segundo Matos, no Dt-Is encontramos o desenvolvimento e fortalecimento do imaginário materno do Deus único" (2013, p. 116), maternidade e proteção que antes eram características de outras divindades nos períodos anteriores da religião de Israel. Wiéner (1980, pp. 47-50.57-58) e Orofino (2011, p. 133) abordam estas novas imagens de Deus no exílio com base nas relações da família e/ou da casa, isto é, o Dt-Is, além de apresentar Deus como pai e mãe (Is 43,6; 46,3; 49,14-16), fala de YHWH também como esposo (Is 54,4-5), ou como um membro da família/parente que tem a função de redenção "*go'el*" (Is 41,14; 43,1), imagem importantíssima visto que este era o familiar o responsável pelo resgate em situações escravidão, pagamento de dívidas (cf. Lv 25,25.49-50). O "*go'el*" era também o defensor da viúva (Rt 2,20ss), e agia em casos de vingança (Nm 35,19). No exílio a imagem de Deus "*go'el*" aparece como protetor do oprimido e libertador do povo (WIÉNER, 1980, p. 47; BÍBLIA DE JERUSALÉM,

2002, p. 1317). Por fim, estas novas ou ressignificadas imagens divinas em Dt-Is, querem demonstrar que Deus-YHWH não habita mais o templo arrasado em Jerusalém, pois ele está agora próximo, como um familiar, junto da casa dos exilados, no relacionamento cotidiano em uma verdadeira "humanização de Deus" junto aos sofredores.

Diante de contradições, violências, conflitos e demais situações que ameaçam a vida, é exigido dos profetas uma tomada de posição, ou seja, um fator importante para determinar se são verdadeiros ou falsos profetas, pois para os verdadeiros a violência ameaça a vida e se constitui contrária à vontade de Deus. Segundo este verso, o profeta de Dt-Is e o *servo* no contexto exílico, escolhem cuidar e proteger a vida, proteção que caracterizará o YHWH de Dt-Is (MESTERS, 1985, p. 38; NAKANOSE, *in:* BÍBLIA PASTORAL, 2014, p. 937; ROSSI, 2019b, p. 27) e que endossa o Dt-Is como profeta verdadeiro.

Neste verso 3, temos ainda, a segunda aparição de *mishpat,* com o uso de *yatsá* (fazer sair, trazer, publicar, divulgar) e de *le'emeth*, que pode ser traduzida como "para a verdade", "com fidelidade", "em verdade", o que relaciona o direito com a verdade (MUELLER, 1986, p. 34) e para Ridderbos aponta para o *servo* uma maneira eficiente e consciente na promulgação do direito (1985, p. 349), concorda com isto Provin, que aponta que "fidelidade" não indica o "comportamento do escravo de Javé, mas a qualidade do conteúdo de sua missão" (2008, p. 106). Já para Silva (2006, p. 49), *le'emeth* pode ser traduzida como "verdade", compreendidas em referência às relações sociais recíprocas da honradez, lealdade e fidelidade. Noetscher & Blaeser, apontam para a complementariedade que ocorre entre os conceitos de "justiça" e de *le'emeth* "fidelidade" quando aparecem juntos no mesmo texto (*in*: BAUER, 1988, p. 596).

A missão assumida pelo *servo* de anunciar o direito encontra sua fonte no espírito que ele recebeu de YHWH que o impele para esta missão. Conforme Pires, o direito (mishpat) é algo da essência de YHWH e que pode também ser compreendido como o seu próprio espírito (2014, p. 154) que ele "faz sair". Esta compreensão é confirmada na análise de outra perícope de Dt-Is que é Is 51,4: "Atende-me, povo meu, dá-me ouvidos, gente minha! Porque de mim sairá uma lei, farei brilhar meu direito como luz entre os povos" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1336). Este verso posterior no livro retoma temas pertinentes do Dt-Is e que são essenciais no primeiro canto do *servo* (tais como: fazer sair, o direito e a luz dos povos) e é paralelo de 42,3.

O verso de Is 51,4 mostra também a identidade de quem recebe a missão, como sendo o povo exilado, que será o intermediário do direito para as nações distantes pois embora chamado por Deus para o bem dos seus, as benfeitorias de sua atividade não possuirão fronteiras, pois toda a terra está nos planos divinos (WESTERMANN, 1977, p. 95; SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 306; PIRES, 2014, pp. 58-59).

Croatto (1998, p. 38) oferece uma outra compreensão sobre o *mishpat* quando o interpreta como "intervenção de Deus na história", concordando com Wiéner (1980, p. 70) que também faz esta leitura de *mishpat* (exemplificando Is 51,4) e também com Noetscher & Blaeser que enxergam a graça de Deus experimentada por Israel no decurso de sua história passada e também esperada como dimensão escatológica (*in:* BAUER, 1988, p. 597). Por fim, este tema ficará mais claro no conjunto da perícope, quando tratado entre as "coisas antigas e novas" em Is 42,9, como expectativa próxima da salvação/libertação efetiva, iluminada pela intervenção histórica de YHWH.

3.3.4 - Isaías 42,4

Neste verso aparece pela terceira vez a expressão "*mishpat*", considerando que nestes versos iniciais pode-se ver diferenciação de usos, como: direito às nações (v. 1), direito na verdade (v. 2) e direito para a terra ou para terra inteira (v. 3) (SILVA, 2006, p. 55). Is 42,4 (e também Is 53,10-12) apontam para um triunfo escatológico do *servo* (MUELLER, 1986, p. 37) que, pelo fato de não apagar e não dobrar outrem (v.3), recebe neste v. 4 a promessa de que também não será apagado ou dobrado (WIÉNER, 1980, p. 70). Os vv. 4a e 4b estão relacionados com os verbos do v. 42,3a, ou seja, por não quebrar não será quebrado antes de completar o itinerário, pois o *servo* deve permanecer firme, sem vacilar, até implantar o direito e sua lei entre as nações distantes, que segundo Ravasi estão representadas nas "ilhas" (1989, p. 121).

O verso 4 é o único do primeiro canto que coloca relação com o sofrimento grave e/ou futuros tempos difíceis para o *servo*, que serão temas dos demais cantos (Is 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12) (WESTERMANN, 1977, p. 95; KLEIN, 1990, p. 139), mas que aqui se apresenta de forma sutil e em clima de esperança:

> A missão do Servo em Is 42,1-4, além de denunciar injustiças, diante de tanto sofrimento, violência, desprezo, pobreza, calúnia, é a de reanimar a fé e devolver a esperança. Portanto, a missão do profeta-servo é reanimar o povo, dar vida, organizá-lo e mostrar caminhos de libertação. (SILVA, 2017, p. 271).

Uma outra forma de relação com o tema do sofrimento que se faz na vocação de libertador/mediador é a experiência de identificação com os sofredores destinatários de sua ação:

> [O servo] não só descobre e vive uma experiência inebriante de Deus, mas, tomando consciência de ser escolhido e enviado para uma missão especial, chega a identificar-se com todos os marginalizados cuja causa é assumida pelo próprio Deus. Por seu sofrimento e morte ele se torna mediador de salvação para todos, inclusive para seus opressores. (VENDRAME, 2001, p. 31).

As compreensões ou possíveis interpretações dos comentadores para o *mishpat* neste verso são as seguintes:

Para Schwantes, a missão de levar *mishpat* (interpretado como o "direito dos mais fracos") como atividade universa, representada pela distância e inacessibilidade das ilhas. Este autor considera a tradução de *mishpat* em Is 42,4 como "orientação", que se desdobra no "direito dos mais fracos" (1987, p. 99).

Wiéner compreende *mishpat* como "julgamento" a partir de sentidos diversos no Dt-Is: judicial (41,1; 50,8; 54,17), evocado como direito (40,27; 49,4), como visão de conjunto que Deus possui sobre o mundo (40,14) e a intervenção divina na história (51,4) (1980, p. 70). Klein, por sua vez, enfatiza que "Javé anuncia que o servo estabelecerá mishpat na terra, isto é, proclamará o estatuto apropriado à nova situação criada pelo governo justo de Deus, e as regiões do mar esperam ansiosamente por esta lei" (1990, p. 139). Provin destaca que ocorre no v. 4 a ampliação da missão do *servo* que inclui nações de terras estrangeiras, os excluídos da salvação divina (gentios/pagãos), os enfraquecidos e pobres até atingir a terra toda (2008, p. 110). Os estudos de Bright contribuem com as compreensões sobre este contexto; com este exílio, apesar de não se ter ainda a ideia de uma diáspora por toda a terra (na atual compreensão global), iniciava-se uma "tendência irreversível" de dispersão de Israel entre as nações (cf. Dt 28,64). Vai surgindo entre os israelitas, a compreensão de que "qualquer que fosse o seu futuro, não haverá mais a possibilidade de uma volta ao padrão do passado", seja este padrão geográfico, político ou religioso (2003, p. 416). Poderia o conceito de *mishpat* estar relacionado ao desejo de retorno às situações ou instituições do passado de Israel?

Ridderbos compreende *mishpat* como "sendo a ideia aqui expressa que ele levará o direito ao ponto em que geralmente é reconhecido como regra de lei", sendo

o *servo* uma espécie de juiz, que decidiria como mediador em situações de conflito, no caso como mediador das nações que “apelariam para o Servo, esperando uma decisão” (1985, pp. 349-350). Silva (2006, p. 50), observa que neste verso conclui-se a missão do *servo*, onde com firmeza implantará o direito e a lei para as nações distantes, para este autor, *torah* pode ser traduzida como instrução/orientação, concordando com Schwantes (1987, p. 98), compreendendo lei como projeto para convivência na liberdade e justiça. Zabatiero interpreta *torah* como “lei” e defende que a expressão não pode ser traduzida como “instrução”, concordando neste ponto com Blenkinsopp (1977, p. 210), já que para eles, o uso na perícope é de caráter régio e tem influência de linguagem da época, pois, segundo a Inscrição em Behistun, Dario I faz referência às terras dominadas como “aquelas que caminham de acordo com sua lei” (2007, p. 36). Portanto, para Zabatiero, as expressões “lei” e “direito” formam um paralelismo no texto, não compreendendo lei como mandamentos, mas como projeto divino.

Neves (2007, p. 60) propõe a justiça como elemento de articulação da comunidade:

> A justiça para a comunidade do Dêutero-Isaías [...] envolvia a organização do povo sofrido, uma justiça que deveria ser vivida pelos líderes do povo e expressa na realização de um projeto que propusesse uma nova sociedade, uma sociedade na qual a justiça, os direitos e a igualdade fossem prioridade da missão desse profeta.

O direito para Provin sintetiza o conteúdo da missão do *servo,* como ação daquele “que tem poder de restituir uma ordem desfeita” (PROVIN, 2008, pp. 122-123). Concordando com Croatto, que também compreende o direito como um projeto de ação na história e no retorno para uma ordem original pré-estabelecida, que havia se perdido. (*apud* PIRES, 2014, p. 59).

Os exilados na Babilônia estão organizando sua caminhada para Jerusalém e podem estar pensando que os exilados em outras regiões também regressarão para formação de um novo povo eleito (PROVIN, 2008, p. 123). Para explicar *mishpat*, há uma relação com os destinatários do direito/justiça, pois “a noção característica de justiça, enraizada na tradição mosaica e explicada na profética, é a reorganização da vida social e do poder social, de tal modo que os fracos, identificados no órfão e na viúva, possam viver uma vida de dignidade, segurança e bem-estar” (BRUEGGEMANN, *apud* SILVA, 2006, p. 48).

Os destinatários da ação do *servo* não estão restritos aos deportados na Babilônia: o direito é a promoção da vida de forma plena, que pode chegar até lugares distantes (ilhas/nações):

> O *'ebed* tem que fazer sair o "direito para as nações". Esta é a sua tarefa, a sua missão. Os beneficiados são os que vivem em países estrangeiros, considerados pagão, sem Deus, sem direito e sem justiça. O conteúdo do "direito" está ligado diretamente com a vida do migrante e com a ação do '*ebed* – não é teoria, mas ações práticas de solidariedade. (PROVIN, 2008, p. 94).

Esta ampliação de sua ação está relacionada com a existência de outras regiões habitadas por israelitas deportados ou vendidos como escravos na Assíria, Egito e nos territórios da Judeia (cf. Jl 4,6; Is 11,11; 51,4; 51,5b) que também aguardavam a realização da vontade de Deus, que poderia ser implantado em um reino universal de justiça, com uma estrutura legislativa que foi revelada ao povo através de Moisés, sendo o *servo* um legislador e Novo Moisés (WESTERMANN, 1977, p. 96; PAYNE, *apud* LINDSEY, 1982, p. 4; RIDDERBOS, 1985, pp. 346-347; SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 305; KLEIN, 1990, p. 139; SILVA, 2006, p. 50; ZABATIERO, 2007, p. 38; PROVIN, 2008, p. 93; PIRES, 2014, p. 80; ROSSI, 2019b, p. 27). Aquilo que é o papel de anúncio de libertação para o Israel exilado realizada pelo profeta Dt-Is, será o papel do *servo* para os povos dispersos e nações. (WESTERMANN, 1977, pp. 95 e 97; RIDDERBOS, 1985, p. 347; ROSSI, 2019a, p. 48). Assim, YHWH e o *servo* carregam "um mesmo projeto concreto de libertação que tem como fundamento o direito e a justiça. Surge, então, no meio do povo sofrido, um novo modelo de liderança política" (PIRES, 2014, p. 1).

Sobre a importância de Lei ou ensinamento (*torah)* no versículo e sua relação com o direito (*mishpat*), Rosemary Silva contribuiu com uma sistematização de Mesters e Croatto sobre estas expressões:

> No que se refere ao termo "lei", pode ser traduzido por "ensinamento", "doutrina" ou "instrução". Com a tradução, "lei" pode ter o paralelismo com direito. Portanto, a compreensão deve ir na linha da *torah*, que significa instrução, orientação. Deus apresenta o seu Servo/escravo e sua missão, que é a libertação. É o próprio Deus que vai dar todo apoio ao povo para realizar esta missão de libertar o seu povo (MESTERS, 1985, p. 46-47). Contudo, o Servo/escravo, dotado de espírito-força, não vacilará nem se lamentará ao concretizar sua missão de libertação, mesmo dos povos mais distantes (CROATTO, 1998, p. 71). (2017, p. 273).

Para Crüsemann (2002, p. 12) o sentido de *torah* neste verso pode estar relacionado com uma "profecia escatológica para os povos" (Is 2,3; Mq 4,2; Is 42,4).

O caminho para a justiça ocorre quando existe a resposta para a vontade de Deus. A palavra de Deus é a fonte da instrução e essa instrução é proveniente da justiça do próprio Deus: YHWH é justiça e direito (NEVES, 2007, p. 60).

3.3.5 Isaías 42,5

O v. 5 abre os versos da vocação universal do *servo*, partindo de Deus como criador do universo (WIÉNER, 1980, p. 70), ênfase que juntamente com a característica de protetor fortalece a esperança de libertação (BÍBLIA PASTORAL, 2014, p. 937). Foi provavelmente contato e na observação dos elementos da natureza que os profetas e sábios do exílio encontraram o alcance libertador da fé no Deus Criador a ponto de elaborar o livro de Gênesis (OROFINO, 2011, p. 135). Conforme Artuso:

> A afirmação teológica de que tudo foi criado pela Palavra, bem conhecida da teologia bíblica, tem sua origem no exílio da Babilônia. Com efeito, no final do exílio, o autor do Segundo Isaías (Is 40-55) declara a ação criadora de Deus em paralelo à sua ação salvadora: justamente porque o povo estava aniquilado, surgiu a fé no poder de Deus. A redenção assim, é um ato criador de Deus pelo poder da palavra (cf. Is 43,1; 44,1-2.21; 45,7). (2018, p. 25).

A importância da característica de criador se fundamenta em dois fatores: primeiro, que os elementos visíveis da presença de YHWH haviam desaparecido (o Templo, a terra, a monarquia) e, segundo, que os deuses babilônios eram deuses representados por forças da natureza e pelos astros (STORNIOLO & BALANCIN, 2007, p. 12), em outras palavras, a teologia de YHWH como criador sustenta e supera os deuses babilônios na disputa (cf. KLEIN, 1990, p. 132; Is 40,25-26; 45,18).

Importante destacar que o nome de YHWH é mencionado por três vezes na perícope (vv. 5, 6 e 8). O contemporâneo profeta Jeremias também utiliza esta linguagem: “Assim disse Yahweh, ele que estabelece o sol para iluminar o dia e ordena à lua e às estrelas que iluminem de noite, que agita o mar, e as suas ondas rugem, ele cujo nome é Yahweh dos Exércitos [...]” (Jr 31,35). Segundo Römer a expressão “Yhwh dos exércitos” (*Yhwh Sebaot*) no Sl 89 possui ligação com um combate criador (2016, p. 131). Neste v. 5 a aparição de YHWH como criador tem todo o sentido pelo fato de se estar na “dobradiça” dos temas da perícope, após as discussões sobre a nulidade dos ídolos em 41,21-29, pois, com esta teologia, a atuação do *servo* torna-se ainda

mais amparada pela potência de YHWH que é capaz de criar e salvar (KLEIN, 1990, p. 131).

Assim como nos versos de Gênesis sobre a criação, o v. 5 inicia-se com um mandato, como um “assim disse” ou “Palavra de YHWH” em uma clara ordem para a missão e referência de YHWH com característica de criador (PIRES, 2014, pp. 29 e 83). Este verso possui como tema as atitudes de YHWH e traz a fórmula do mensageiro “Assim diz Deus YHWH”, seguido de suas características credenciais sobre a divindade (o que cria, estende, chapeia, dá), sendo este verso uma dobradiça que faz a passagem temática de 1-4 (apresentação do *servo*) para os vv. 6-9 (atuação do *servo*) que quer nas entrelinhas afirmar que diante da grandeza e majestade divinas já que é criador garantirá a efetividade de seu vocacionado (WESTERMANN, 1977, p. 98; RIDDERBOS, 1988, p. 350; BÍBLIA TEB, 1994, p. 670; SILVA, 2006, pp. 50-51; PIRES, 2014, pp. 29 e 31).

Em perspectiva do *servo* como sendo Ciro II, Klein também desenvolve sua pesquisa destacando o poder criador de YHWH como garantia da atuação de seu eleito:

> Como Javé tinha lançado as fundações da terra e estendido os céus, podia-se ter certeza de que Ciro cumpriria os desígnios de Deus sobre a Babilônia (Is 48,13-14). Sião não precisava temer, pois o soldado (o destruidor) e o fabricante de armas (o ferreiro) são criaturas de Javé e, portanto, estão sob o seu controle (Is 54,6). (1990, p. 132).

O v. 5, conforme indica Marconcini, recapitula os principais títulos divinos mencionados em Dt-Is: Deus–YHWH; criador; aquele que formou a terra; o que dá a vida a todo ser) (1999, p. 166). Algumas expressões de Is 42,5 estão entre as mais antigas da Escritura e seguiram em uso até fazer parte do Credo Apostólico no cristianismo, que é o caso do adjetivo divino “criador” (Gn 1,1; Is 10,22; 44,24; 45,12; Sl 136,5). Seu uso remonta textos babilônicos e cananeus e quer sistematizar a criação cósmica em duas partes (céu e terra). O v. 5 apresenta nas entrelinhas YHWH trabalhando como artesão, por isso, estende e chapeia sozinho sem ajuda de outros deuses, possivelmente como demonstração de sua força e autossuficiência ou como uma forma de negação de outros deuses. A criação do ser humano é simplificada com a transmissão do sopro de vida (fôlego). Transmissão que ocorre sobre as pessoas de forma ampla, ou seja, a expressão hebraica ‘*am* (povo) como ser humano e não como restrito ao povo de Israel (cf. Is 44,24; Is 45,12; 45,18; 57,16); (WESTERMANN, 1977, pp. 98-99; SILVA, 2006, pp. 50-51), possivelmente por conta da expansão

teológica proposta pelo Dt-Is de YHWH de divindade de um povo para um Deus de nações.

O uso do verbo “criar” é o mesmo de Gn 1, o verbo (*rq’)* firmar (modelar, moldar, firmar) é o mesmo da origem de firmamento em Gn 1,6.7.8 (SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 306), que segundo Silva, é como uma chapa que Deus estende para modelar (2006, p. 51). O que a terra produz/produtos (*ze’eza’im*) podem ser os frutos, ou produtos da terra, mas pode também estar relacionado às pessoas em suas descendências (2006, p. 51). Este tema da criação retornará nas introduções da eleição de Ciro em Is 44,24-28; 45,12-13; 48,13-14 (BÍBLIA TEB, 1994, p. 670). Após a fórmula do mensageiro aparecem várias cláusulas relacionadas ao “Deus-Yahweh” (única ocorrência desta expressão em Dt-Is, segundo Westermann), além disso o uso das características de criador do céu e da terra (Is 40,22; 42,5; 43,18-20; 44,23; 45,8) são próprias da fraseologia deste profeta e, nesse sentido, este verso é uma preparação para os oráculos dos versos seguintes (WESTERMANN, 1977, p. 98; FRIZZO, 2006, p. 129).

3.3.6 - Isaías 42,6

O verso inicia-se com o chamado de YHWH para o serviço da justiça, sendo a contrapartida do vocacionado para atitudes concretas de solidariedade (PIRES, 2014, p. 160), pois a “justiça de YHWH não é uma norma, mas são atos, demonstrações de salvação” (VON RAD, *apud* PIRES, 2014, p. 100).

O v. 6 trata especificamente da eleição do *servo.* Ele é conduzido por YHWH como aliança e luz das nações (PIRES, 2014, p. 30). Esta eleição e posse do *servo* da parte de YHWH pode indicar a possibilidade de que o Israel exilado (ou um destes grupo exilados) é para o profeta de Dt-Is uma espécie de porta-voz dos israelitas dispersos sob domínio da Babilônia (CROATTO, *apud* PIRES, 2014, p. 50). O uso do termo *“modelei”*, mesmo termo que é utilizado em Gn 2,7 para descrever como YHWH modela o corpo do primeiro homem (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1319), aparece também em Is 43,21 com o sentido de formar/modelar Israel como povo.

Este versículo encontra paralelo com o tema da eleição em Is 41,9 onde YHWH também “chama e toma pela mão”, que segundo Zabatiero, é linguagem comum nas instituições de líderes no Oriente Próximo (2007, p. 38; cf. MARCONCINI, 1999, p. 166). Continuando neste verso, surge o *servo* identificado como Israel iniciando sua

atividade ouvindo as seguintes palavras “Tu és meu servo, eu te escolhi, não te rejeitei”. Westermann entende nesta relação uma boa explicação da ligação com os vv. 42,1-4, com a teoria de que o redator ou compilador que uniu os 5-9 com 1-4 supunha que o sujeito mencionado no v. 6 era o *servo*, sendo na opinião deste redator o *servo* interpretado sem dúvida como Israel (1977, p. 99). Esta interpretação do *servo* como povo de Israel era comum, prova disso são os textos gregos (Septuaginta) que inserem Jacó/Israel como glosa em Is 41,8s e 49,3 (WIÉNER, 1980, p. 71; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1319; BLENKINSOPP, 2002, p. 82). Uma interpretação do v. 6 como *servo* em perspectiva coletiva justificaria a amplitude da criação no v. 5, sendo Israel eleito pelo criador do céu, da terra e da humanidade e também possibilitaria uma via de mão dupla entre a ação de Deus com Israel e as mudanças promovidas pela ação de Ciro como instrumento divino, “também levantado em justiça" (cf. Is 45,13; RIDDERBOS, 1985, p. 350), e com testemunhos de uma linguagem semelhante registrada em escritos contemporâneos de Dt-Is:

> De acordo com o propagandista Cilindro de Ciro, o deus Marduk o chamou pelo nome, ficou satisfeito com ele, escolheu-o para restaurar Babilônia e seus habitantes, o que ele fez (assim diz ele) pacificamente e sem violência enquanto libertava as pessoas (cf. Is 45, 1, referindo-se explicitamente a Ciro). Outra inscrição, da coleção Abu-Habba no Museu Britânico, registra um sonho de Nabonido que na verdade se refere a Ciro de Marduk, seu servo (Beaulieu 1989, 108), enquanto o agarramento da mão do governante pela divindade é parte de língua oficial da corte no antigo Oriente Próximo (cf. Is 45,1, com referência explícita a Ciro). A maneira pela qual ele deve cumprir a tarefa que lhe foi designada parece, à primeira vista, contrastar com a violência de suas conquistas indicada em 41,2-3.25, mas acabamos de notar a afirmação de Ciro de ter tratado os babilônios de maneira não-violenta. (BLENKINSOPP, 2002, pp. 210-211)

Pires destaca que é a primeira vez que em Dt-Is “aparece o preceito da justiça (Eu YHWH te chamei em justiça), que indica um serviço e um chamado especificamente ao Servo” (2014, p. 91). Segundo os estudos de Mesters, YHWH quer cumprir o seu dever de “realizar a justiça” e “estar de acordo com a justiça” e para isto conta com este povo-*servo* que vive de forma simples e justa e se contrapõe à forma opressora de Nabucodonosor (1985, pp. 41-43). Mesters (2013, p. 10) também fala desta virada copernicana na compreensão de Israel enquanto povo:

> Foi neste ambiente do cativeiro, que o povo redescobriu sua missão como Povo de Deus: não para ser um povo glorioso, colocado acima dos outros povos, mas para ser um povo servo, Servo Sofredor, cuja missão é revelar o amor de Deus, irradiar a bondade de Deus, difundir a justiça, não desanimar

> nunca e, assim, ser a "Luz das Nações" [...]. Os quatro cânticos do Servo de Javé falam desta missão (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Na figura do Servo eles apresentam ao povo exilado um modelo de como devem entender e realizar a sua missão como Povo de Deus.

Para Schökel & Sicre Diaz a expressão hebraica *be'sedeq* (v. 6) é ambígua, podendo ser interpretada como advérbio (legitimamente, justamente), sendo Deus aquele que "possui o direito e pode legitimar uma missão", ou pode ser interpretada como "finalidade": o *servo* recebeu como tarefa a justiça que possui uma dimensão interna, junto de Israel como sinal de aliança (*berith*) do povo (cf. Is 55,3) e outra externa, internacional, como luz para as nações (cf. Is 60,1-3);(1988, p. 306; RIDDERBOS, 1985, pp. 343 e 351; BORTOLINI, 2006, p. 58).

Silva traduz *be'sedeq* como "te chamei em justiça" e aponta os quatro verbos que expressam a ação de Deus de maneira personalizada (negrito nosso): "te **chamei**, para **agarrar** na tua mão, te **modelar** e te **pôr** na mão" (2006, p. 52). Aqui o agarrar pela mão (sustentar, amparar) faz referência ao v.1 onde o *servo* recebeu esta garantia de YHWH. Segundo Steinmann, na liturgia da tradição real babilônica, o rei tomava a mão de Marduk e seguia em procissão, sustentado por ele. O Dt-Is faz um sincretismo ao retratar em seu texto o *servo* amparado pela mão direita de YHWH. (*apud* PIRES, 2014, p. 52; cf. THUREAU-DANGIN, *apud* LAMBERT, 2005, p. 69). Para Marconcini, o uso de "te chamei em justiça" indica o início de uma vocação, cujos elementos o próprio servo revelará no segundo canto do *servo*. 1999, p. 166).

As expressões "aliança de povo" e "luz das nações" colocadas em paralelo podem ser sinônimas, já que uso de "o povo" tem sentido amplo; no v. 5 (como povos e nações) e em v. 1 estas nações são o objeto do direito implantado pelo *servo* (2006, p. 52). Sobre o tema da "luz", Lindsey recorda que ela está associada ao tema da justiça em Isaías (Is 51,4-6; 59,9), podendo ela indicar condições entre o povo para a implantação de *mishpat*. E ainda, em Is 49,6 a palavra "luz" aparece como equivalente à "salvação". (1982, p. 14). Outra proposta, é a de que pode ter existido uma enculturação religiosa baseada em um arquétipo, já que para os babilônios o deus sol (Shamash) era o provedor da justiça e da lei (McKENZIE, 1983, p. 104; ARMSTRONG, 2011, s/p). Segundo Römer (2016, p. 128) o tema da luz também está presente no Sl 84,12 que chama YHWH de sol e no Sl 85,14 como "A justiça caminhará à sua frente, e com seus passos traçará um caminho". E ainda segundo Römer em influências egípcias, pois *tsedeq* caminha diante de YHWH, como a Ma'at egípcia diante do deus

solar (2016, p. 128). Com esta transferência das funções solares de divindades do oriente para YHWH, o *servo* é apresentado como herdeiro destes símbolos, para ser um pleno sinal da luz e da justiça divinas. Já Ridderbos (1985, pp. 340 e 342), vincula a iluminação dos gentios como algo que no Antigo Testamento possui relação especial com o papel de Rei Messias. Zabatiero defende que a linguagem aponta o *servo* como um juiz-rei-escravo:

> O escravo é descrito propositadamente com linguagem elevada (da corte e da Lei) que ressalta contraste com sua condição de humilhação e falta de poder. Entendo que o servo, aqui, deva ser identificado com o (s) profeta (s) que anuncia (m) o novo êxodo aos exilados judeus na Babilônia — ele é um escravo que, em sua missão, possui as características tanto de um rei quanto de um Moisés libertadores e promulgadores da lei justa, mas não deixa de ser e atuar como um escravo. Sob este aspecto deve-se destacar a linguagem da aliança e lei, elementos constitutivos da ação monárquica, especialmente dos tratados de suserania firmados entre povos no Antigo Oriente (2007, p. 38).

Pires conclui que para as Escrituras (cf. Is 49,8; Gn 17,13; Sl 74,20) o ato de "colocar alguém para *aliança* significa dar um sentido que tem uma forte conotação política" (2014, p. 105), concordando com o pensamento de Gottwald (1964, pp. 367ss.) que compreende o tema da "política", como essencial na vocação profética e em seu ministério. Já para Marconcini, a vocação do *servo* está ligada com a justiça, mas considera "justiça" como tema teólogico chave do Dt-Is vinculado às promessas divinas. Sendo assim, sua ação "ultrapassa os limites de uma missão puramente política" (1999, p. 166), podendo, por isso, ser considerada uma missão político-religiosa.

A justiça de Deus nos moldes do Antigo Testamento e de Is 40-66 é salvar o povo de Deus, baseando-se em Deus como Rei de Israel e consequentemente seu Juiz, que dá esperança aos oprimidos e necessitados, que levará luz por meio do direito (*mishpat*) e da doutrina (*torah*) pela mediação do *servo* (RIDDERBOS, 1985, pp. 351-352). Esta prática em Israel é um elemento essencial da sua identidade, já que, a defesa dos direitos, principalmente dos pobres, é um dever transversal em todos os níveis de direito e da justiça da nação, sendo a aplicação destes, um reflexo da fidelidade à aliança com Deus por parte de Israel (MARQUES & SILVA, 2018, p. 578) e como relação entre YHWH e Israel fundamenta igualmente o direito e o dever. O "direito de YHWH" na relação da Aliança é o "dever de Israel" e estas duas coisas, segundo Nortscher & Blaeser, são o *mishpat*, interpretando a palavra com um sentido

parecido ao de religião (cf. Jr 5,4; Is 58,2) que se deve conhecer e colocar em prática (*in:* BAUER, 1988, pp. 599-600). O *servo* personifica a aliança, isto é, ele é o pacto que YHWH faz com o povo e obterá sucesso neste projeto (MUELLER, 1986, p. 34; FRIZZO, 2006, p. 125).

3.3.7 - Isaías 42,7

O v. 7 trata do direito de YHWH que se realiza de forma prática na libertação do encarcerados cuja missão é destinada ao *servo* (WIÉNER, 1980, p. 70; PIRES, 2014, p. 30), sendo esta libertação referência ao fim do exílio da Babilônia (SILVA, 2006, p. 53). Os temas da cegueira e da escuridão foram apontados no início do Primeiro Isaías (Is 6,9s; 9,1; 22,8-11), e retornarão no Dt-Is (42,18-19; 43,8-10) e também no Terceiro Isaías em 61,1 (SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, pp. 306-307; SILVA, 2006, p. 53).

Pires relaciona a ação de YHWH como “o que abre os olhos cegos” (Sl 146,8) como semelhante a atitude do *servo* no v. 7 (2014, p. 108), em uma justaposição, conforme, visto no v. 1, para confirmar que o *servo* assume a missão de YHWH. Para Silva, ocorre neste verso um jogo entre as palavras luz/trevas, relacionando com o v. 6, onde o *servo* será luz das nações, efetivada aqui abrindo olhos cegos e tirando-os da escuridão (2006, pp. 52-53). A contemporânea teologia sacerdotal de Gn 1,1-3, contemporânea e provavelmente conterrânea de Dt-Is, também faz uso desta disputa entre luz e escuridão, inspirada na mitologia da região. Sobre este tema, contribui Dietrich:

> A base dessa narrativa [Gn 1,1-2,4a] provém da Assíria ou da Babilônia, regiões que cresceram controlando as enchentes periódicas e que apresentavam a criação como resultado de uma luta entre divindades da luz e da vida contra as divindades da escuridão e do caos. (*in:* BÍBLIA PASTORAL, 2014, p. 23).

Sobre o tema de libertação de cárcere/prisão/casa de confinamento, o v.7 utiliza-se de “sair” ou “soltar”. A expressão “sair / fazer sair” aparece aqui pela terceira vez na perícope (42,1.3.7), saída que Pires relaciona com Ex 6,26 onde, por três vezes, o “sair” é utilizado também em contexto de escravidão. Se no Egito a missão de “fazer sair para” ocorreu através dos líderes Moisés e Aarão, na Babilônia ocorrerá por meio de um grupo de exilados convocados e identificados como *servo* (2014, p.

109). Para Lindsey e também Ridderbos a libertação da escuridão, da cegueira e da prisão, proposta neste v. 7, poderia ter sentido espiritual para Israel e também para os gentios (1982, p. 14; 1985, p. 352), já para outros autores a libertação é efetiva/concreta (não podendo ser compreendida como somente espiritual) e revela também o entusiasmo do Dt-Is com a proximidade do fim do cativeiro da Babilônia (MESTERS, 1985, p. 44; CROATTO, 1998, p. 73; SILVA, 2006, p. 53; SILVA, 2017, p. 277). Já para Lindsey a cegueira é metafórica e relacionada ao prisioneiro Israel na capital babilônica, encaixando inclusive com o tema da luz metafórica do v. 6 (1982, p. 14). Concorda com ele Watts (1990, p. 51), mas explicando que os temas da cegueira neste verso é metáfora pela falta de percepção e obediência por parte de um Jacó-Israel "cego e surdo" no conjunto de Is 40-55 (cf. 42,16-25; 43,8-10). O tema da cegueira (juntamente com a surdez), voltará também em uma relação entre a justiça com a "escuta e a luz" em Is 51,4: "Atende-me, povo meu, dá-me ouvidos, gente minha! Por que de mim sairá uma lei, farei brilhar meu direito como entre os povos" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1336). Conforme a pesquisa de Lindsey, a associação entre luz e justiça aparece também em Is 51,4-6; 49,6 e 59,9, sendo que em 49,6 a expressão "luz" aparece como sinônimo de "salvação" (1982, p. 14).

Para Schökel & Sicre Diaz (1988, p. 306) o "abrir os olhos" e o "tirar da prisão" é uma antecipação, um preparativo para a o "novo êxodo", visto que os cegos não saberão sair. Sobre os prisioneiros, estes também não têm como sair se estiverem em prisões ou correntes. Sendo assim, de alguma forma os cegos e os encarcerados podem ser considerados como um grupo que precisa do cuidado social, e como tal, deve ser objeto de *mishpat*. Estas prisões (casa de confinamento), se no século XXI, são ambientes desumanizantes, eram ainda piores na antiguidade, pois os cárceres eram ambientes ainda mais escuros, geralmente em cômodos subterrâneos e sem janelas (masmorra/calabouço) e que possivelmente também causavam uma espécie de cegueira nos aprisionados, compreendendo que aqui a relação de prisão também como local com ausência de luz. Não basta apenas "não apagar o pavio vacilante", mas para ser "luz das nações" é preciso antes gerar luz para os que estão próximos, em uma compreensão didática, Israel precisa preparar a saída sendo capaz de gestos de solidariedade para que esteja pronto para o projeto do novo êxodo.

O v. 7 prepara os marginalizados do grupo de cativos, com uma libertação menor de toda forma de cativeiro, para que estejam habilitados a participar da grande libertação futura. A comunidade dos exilados, compreendida como *servo* precisa ser

capaz de realizar estas prévias ações de cuidado, realizando a justiça, promovendo o direito, cumprindo a vontade divina e aproximando-se solidariamente dos fragilizados através de ações efetivas na sociedade (MUELLER, 1986, p. 34; NAKANOSE & PEDRO, 2004, p. 47; ROSSI, 2019a, p. 48; 2019b, p. 27).

3.3.8 - Isaías 42,8

O v. 8 (e também o 9) trata do nome de YHWH, da discussão contra os deuses[19] e da promessa na realização das coisas novas. Conforme Wenham, estes versos conectam o primeiro canto do *servo* com os temas dos capítulos 40 e 41 de Isaías (cf. Is 41,26-27) sobre a glória de Deus e sobre a dispersão da luz para as nações (2000, p. 1474). O profeta Isaías do exílio é o grande nome da teologia e da apologia a YHWH (cf. Is 43,10-11; 44,6; 45,5), conforme Dietrich & Da Silva, ele é o grande responsável pelas bases da teologia monoteísta no Antigo Testamento, a ponto se poder dizer que, as afirmações monoteístas anteriores à Is 40-55, como Dt 4,35.39; 32-39 são possivelmente releituras exílicas ou pós-exílicas que encontram elementos da linguagem em Dt-Is (2020, p. 88). Confirma isto a pesquisa de Pires, que mostra que das 6.828 vezes que a palavra “YHWH” aparece no Antigo Testamento, 450 vezes (quase 7%) estão em Isaías capítulos 40-55 (2014, p. 87). A reafirmação do nome de YHWH é também um importante tema teológico pois, por este nome, ele apresenta sua personalidade para Israel. Na Babilônia, o deus Marduk possuía 50 nomes celebrados nos hinos rituais, já YHWH possui exclusivamente “um” nome, como reforço de sua unicidade, que é conhecido de todo o povo e a este nome é atribuída a glória (PIRES, 2014, p. 90). Para Von Rad, em referência ao nome de Deus em Ex 3,14, muito mais que seu nome, YHWH quer apresentar o seu projeto (*apud* PIRES, 2014, p. 88), concordam com ele Dietrich & Da Silva, que também interpretam Ex 3,14, onde “a divindade verdadeira é definida muito mais por uma ação do que por um nome

[19] Sobre este tema no conflito com os deuses contribui também Westermann: No oráculo Dêutero-Isaiânico que fundamenta os vv. 5-9, vv. 5, 8 e 9 poderiam ser a introdução a um discurso experimental dirigido aos deuses estrangeiros. Uma nota em 42,5-8 (9) como um todo: O comentário mostrou que é bastante certo que vv. 5-9 não surgiu ao mesmo tempo que a canção do servo contida nos vv. 1-4. Embora eles o sigam imediatamente, sua maneira de falar sobre o "servo", a quem eles consideram Israel, é bem diferente. Sua descrição da salvação que Israel deve trazer às nações é semelhante à do Trito-Isaías. Os versos são, portanto, uma expansão posterior e continuação da canção contida em 42.1-4. As outras canções também foram expandidas posteriormente. Podemos supor que a base dos versos é um oráculo do Dêutero-Isaías que foi apenas alterado nos vv. 6 e 7. Os vv. 42,5-9 provam assim que as canções servas foram levadas para uma tradição que emanou de Dêutero-Isaías e se expandiu. (WESTERMANN, 1977, p. 100).

ou por uma forma de culto. ‘Eu sou’, eu sou o que sou para vocês, eu sou o que serei, o que estou sendo, presença solidária e libertadora junto a vocês”. (2020, pp. 88-89)

A frase “Eu sou Iahweh, este é o meu nome” (BJ) remonta a resposta de YHWH à pergunta de Moisés diante da sarça (Ex 3,13-15) e também a “memória histórica do êxodo, com o qual está ligado o referido nome” (cf. CROATTO, 1998, p. 74; PIRES, 2014, p. 112); uma memória relacionada com os eventos do passado sobre a ação de YHWH e a sua ação salvadora, operando maravilhas na história do povo (Ex 20,2; Dt 8,14-15). A glória de YHWH tem fonte nestas maravilhas operadas (cf. Sl 126; Sl 136). Como o *servo* assumirá o papel de libertador do povo, esta tríplice afirmação de YHWH e seu nome (vv. 5, 6 e 8) recebida por ele, o habilitará perfeitamente para a atuação como um novo Moisés em vista do novo êxodo segundo aponta o estudo de Payne (*apud* LINDSEY, 1982, p. 4). Conforme Mesters, no Dt-Is: “o povo pode contar sempre com a presença libertadora de Deus em seu meio” (1985, p. 41) e para resistir os exilados fazem releituras das histórias do passado, para nelas manter firme esperança de libertação do cativeiro e do retorno (DIETRICH & DA SILVA, 2020, p. 89).

Sobre o “conflito com os deuses”, claramente como continuidade no tema presente em Is 41,21-29, já que aqui são repetidos vocábulos chave destes versos (“meu nome”, “ídolos”, “anunciar” e “coisas novas”) (SILVA, 2006, pp. 53-54). O conflito com os deuses (ou julgamento dos deuses) pode ser considerado como um dos panos de fundo para a hermenêutica do Dt-Is, já que o profeta utiliza frequentemente discursos de caráter jurídico (processos), objetivando confrontar os deuses estrangeiros (chamados de ídolos) através das ações de intimação, do debate e da decisão judicial. Berges indica que neste julgamento fictício YHWH desafia as nações e seus deuses para fornecerem provas de seu poder na história (2015, p. 77). Mesters também aponta para a importância deste julgamento, já que o profeta de Dt-Is tocará várias vezes neste tema de forma crítica (cf. Is 40,18-20; 41,6-7,21-29; 44,9-20; 45,20; 46,6-8; 48,5), já que “em nome destes deuses se justificava a opressão do povo exilado” (1985, p. 88). Assim, ampliando o contraste entre a força de YHWH e a fraqueza dos deuses que querem impedir sua ação, os “gêneros judiciários e polêmicos desfazem as objeções que impediriam a aceitação da salvação anunciada”. (AMSLER *et al*, 1992, pp. 311-312).

Com o exílio, cessaram os elementos de estabilidade, considerados frutos da promessa da aliança e a deportação inseriu os israelitas em uma nova situação nunca

antes vista: a grandiosidade da cidade-Estado da Babilônia, como centro de cultura e a suntuosidade dos seus ritos religiosos, que causavam um efeito anestésico que impedia os exilados de enxergar sua realidade (MESTERS, 1985, p. 88) e colocaram a fé dos deportados em questão, havendo “exilados que bandeavam para a idolatria, pela incapacidade de perceber a presença efetiva de Yahweh na história de Israel” (VITÓRIO, 2016, p. 14). Bright também disserta sobre estas dificuldades:

> Tendo diante dos olhos riquezas nunca sonhadas e poderes quase ilimitados, com templos magníficos de deuses pagão em toda a parte, deve ter ocorrido a muitos deles a dúvida de que Iahweh, o Deus soberano de um pequeno Estado que ele parecia incapaz de proteger, fosse realmente, afinal de contas, o único e Supremo Deus. (2003, p. 417)

Diante desta problemática, Dt-Is desenvolve uma teologia apologética para YHWH e de negação das divindades babilônias (RIDDERBOS, 1985, p. 351) que consequentemente precisava dar respostas aos exilados. O resgate do passado, através de documentos e tradições e a projeção de futuro, as “coisas novas” do v. 9, deram força para as comunidades de exilados (BRIGHT, 2003, p. 419). Wiéner segue na mesma linha indicando a força do anúncio do futuro como característica diferencial de YHWH:

> O que é mais sério, é a afirmação da ineficácia dos outros deuses, que leva à conclusão da sua inexistência. O terreno privilegiado do conflito é o olhar em direção ao futuro. O Deus de Israel é capaz de anunciar, os ídolos não o podem, e para o nosso autor, aí está um argumento decisivo (1980, p. 52)

Deus é apresentado em primeira pessoa, como sendo o único contra outros deuses, revelando-se “no seu próprio nome, na sua glória; e a partir deles, na sua palavra, que anuncia o futuro” (PIRES, 2014, p. 113).

3.3.9 – Isaías 42,9

As “coisas novas” anunciadas são um tema essencial e original do Dt-Is e que aparecerá entre os capítulos 40-48. Conforme o estudo de Gandi, a perspectiva de Dt-Is sobre as coisas novas foi se alterando desde Is 41,22, quando “as primeiras coisas” são identificadas com “o que está por vir”. Para o autor, as “coisas novas são as condições associadas à ordem justa inicial que o servo messiânico fará prevalecer em toda a terra (2016, p. 16). A expressão Deus que “anuncia/dá a conhecer” aparecerá por 10 vezes. Seu poder é manifestado por poder mostrar com

antecedência o que fará como dominador da história no futuro (WIÉNER, 1980, pp. 43 e 52). Futuro este que é apontado como um “germinar”, mesma expressão de Gn 2,5 (cf. Is 43,19; 55,10) onde o brotar de vegetais no deserto, demarca um tempo novo, pois Deus cria a vegetação (cf. Is 42,5), assim como no pensamento de Amsler *et al*, a metáfora do “germinar/brotar” no Dt-Is supõe também um desenrolar no tempo para uma situação histórica nova (1992, p. 331). Esta imagem da vida em renovação será plenificada, no deserto repleto de vegetação para o caminho de volta em Is 55,10 (SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, pp. 306-307). A ação de “criar”, para o pensamento bíblico é “fazer algo de radicalmente novo, como só Deus o pode fazer” e que possui relação com acontecimentos de salvação, tendo a criação em Dt-Is tríplice compreensão (com ênfase na terceira): criação original, criação histórica e criação redentora (WIÉNER, 1980, pp. 46 e 57; cf. Is 4,5; Jr 31,22). Conforme os paralelos temáticos de 42,9, percebe-se a insistência de Dt-Is em versos de caráter memorial:

> Não fiqueis a lembrar coisas passadas, não vos preocupeis com acontecimentos antigos. Eis que farei uma coisa nova, ela já vem despontando: não a percebeis? (Is 43,18-19). As coisas antigas, proclamei-as há muito tempo; elas saíram da minha boca, eu as proclamei de repente passei à ação e elas se realizaram. (Is 48,3). Com efeito, criarei novos céus e uma nova terra; as coisas de outrora não serão lembradas, nem tornarão a vir ao coração. (Is 65,17). (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, pp. 1322; 1330; 1358).

Para Israel, o passado e o futuro eram interpretados como intervenções judiciais de YHWH em favor de seu povo. Já Wenham (2000, p. 1474) lê este v. 9 como a expectativa para a realização do que foi prometido no princípio em Gn 12, 1-3:

> Iahweh disse a Abrão: ‘Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra’. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 51).

Se no passado YHWH anunciou promessas e o não cumprimento delas por parte do povo geraram os castigos; com a mesma assertividade, ele anuncia a salvação futura, da qual ele mesmo será o autor, pois cumpre suas promessas (PESCH, *in:* BAUER, 1988, p. 586; SCHÖKEL & SICRE DIAZ, 1988, p. 306).

Em ambiente de desesperança, como teólogo e profeta o Dt-Is precisa também, além de antecipar as coisas novas, confirmar junto do povo a autoria de YHWH nas ações de libertação:

> As palavras do povo: “minha sorte está escondida do Senhor, meu Deus ignora minha causa” (Is 40,27), e de Sião: “o Senhor me tem abandonado, minha dor não tem ouvido” (Is 49,14) refletem a desilusão de muitos contemporâneos do profeta. E isto é especialmente grave por que os anos que seguem vão implantar um sério problema teológico. As notícias que chegam sobre as vitórias de Ciro acendem a esperança de uma libertação próxima. O profeta confirma isto. Porém quando ela chegar a quem deveremos atribuí-la: a Yahvé, deus de um pequeno grupo de exilados, ou a Marduk, o deus do novo império? Nesta densa problemática humana e religiosa se encontra a mensagem do Dêutero-Isaías. (SICRE DIAZ, 1998, p. 337).

No contexto do conjunto do Dt-Is que tem como pano de fundo um julgamento das nações e de seus deuses em uma disputa de forças com YHWH sobre o poderio da história, o profeta adianta e defende a autoria de YHWH destas futuras “coisas novas”: “Eu to anunciei há muito, proclamei-o antes que acontecesse, para que não dissesses: ‘Meu ídolo fez estas coisas, a minha imagem esculpida ou minha imagem fundida o determinaram’” (Is 48,5) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1330), para demonstrar a grandiosidade dele e para que seja retribuído com a honra de seu povo, conforme nos indica a pesquisa de Ridderbos:

> Ele [YHWH] é diferente dos deuses (cf. 41,22-23). O que se entende por “novas cousas” é a predição da libertação de Israel por Ciro (cf. 41,27; além disso, 43,19; 45,11-13; 48,6). O Senhor diz enfaticamente que Ele as anuncia a “vós” (isto é, Israel) “antes que sucedam”. Portanto, elas são coisas que ainda não podem ser vistas; só a presciência de Deus pode desvendá-las, e Ele o faz através do profeta, que foi especialmente iluminado e inspirado com esse objetivo. Uma ênfase especial é dada aqui a fim de que, quando os eventos ocorrerem, Israel honre o Senhor por este motivo. Tudo isto serve como apelo adicional a Israel para crer na palavra deste Deus, cujas predições anteriores se cumpriram, e que agora, mais uma vez, com grande ênfase, oferece a certeza de que é Ele quem, em virtude da sua presciência, torna conhecido de Israel aquilo que está por vir. (1985, p. 354).

A perspectiva futura é muito bem demarcada com o uso de expressões infinitivas, tais como “para abrir” (expressão que segundo Fábio Pires, só ocorre em Dt-Is) e “para fazer sair” caracterizam os versos de Is 42,5-9 (WESTERMANN, 1977, p. 100; PIRES, 2014, pp. 107-108).

O futuro que é revelado nas “coisas novas” e nos anúncios futuros (predições) são os eventos da tomada da Babilônia através de Ciro e a libertação dos israelitas:

> A “coisa nova” prometida por Deus refere-se ao Êxodo de Israel saindo do exílio babilônico, juntamente com suas causas e consequências. O Dêutero-Isaías insistia em que Israel não limitasse seus horizontes teológicos a recontar a antiga história da salvação, mas esperar que Deus estava disposto e era capaz de realizar novo Êxodo, como fizera no passado. O primeiro êxodo, era certo, não perdera todo o seu sentido. O testemunho de Israel quanto à atividade anterior de Javé era efetivamente uma base para a fé (Is 43,9-10) no Exílio e a condução da história passada por Javé uma base para discutir as pretensões dos deuses nos discursos de julgamento. Todavia, o iminente ato salvífico de Deus constituía a sua coisa nova decisiva, saudada por cântico novo (Is 42,10). Este conhecimento vindouro seria paralelo ao êxodo antiga, haveria de desenvolver e elevar os seus temas e até os superaria. (KLEIN, 1990, p. 129).

Por fim, a pesquisa de Berges propõe um resumo temático de Is 42,1-9, da mesma forma que o dominador Ciro cuida do eixo histórico, o *servo*, tem o papel de mediador da Aliança para Israel sendo luz para as nações. O autor interpreta os eventos históricos tendo em YHWH sua fonte e ápice (2015, p. 78). Assim é decretada a superioridade de YHWH diante dos deuses, pois somente ele tem o domínio da história.

4. A VOCAÇÃO PARA O DIREITO E A JUSTIÇA

Este capítulo em sua primeira parte apresenta temas relacionados com a justiça, ou seja, seu uso no Antigo Testamento, os fundamentos jurídicos de Israel e os principais destinatários da justiça e direito na Escritura. Na sequência é analisado o *servo* de YHWH como vocacionado e ungido pela *ruach* YHWH para o direito e justiça de forma prática, participando de um projeto de retorno de Israel para suas origens religiosas e sociais. Por fim, uma análise hermenêutico-pastoral, sobre a aplicação e a atualidade dos temas pesquisados.

4.1 Direito e justiça no Antigo Testamento

O direito e a justiça aparecem como temas recorrentes no Antigo Testamento, portanto, pertinentes para a compreensão dos relatos bíblicos e sua inserção e compreensão no contexto social dos textos sagrados. Direito e justiça perpassam a causa social pois a Lei de Deus concretiza-se na assistência dos grupos mais vulneráveis do povo. A compreensão dos usos destas expressões na Escritura contribui para a interpretação do sentido destes termos no contexto de Dt-Is e do Primeiro Canto do Servo.

Sobre a compreensão dos termos relativos à justiça no universo do Antigo Testamento, Pfeiffer, Rea e Vos (2007, p. 1119) definem “justiça” no Antigo Testamento de forma simples a partir de três palavras hebraicas: *yashar, mishpat e tsedeq.* Para eles, 1) “*yashar*” representa um caminho “reto, direito e suave” (cf. Pr 9,15; 15,21) e quem segue este caminho é chamado de “justo” ou “reto” (cf. Jó 1,1); 2) “*mishpat”*, por sua vez, é compreendida como “justiça do direito ou retidão”, compreendendo Deus como Deus de justiça (cf. Is 30,18). Nesse sentido, seria impensável que Deus, como juiz de toda a terra, cometesse alguma injustiça; e 3) “*tsedeq”* que traz o significado de algo justo e direito como os pesos e medidas de balança (Dt 25,15). A seguir serão destacados os termos *sdq* e *mishpat*, por estarem presentes na perícope de Is 42, 1-9, especificamente nos v. 1, 3, 4 e 6. Marques & Silva concluem que a expressão hebraica *tsedeq* (masculino) é usada em situações de justiça que possuem relações com o céu (justiça divina) e *tsedaqah* está relacionada à fertilidade e à terra (justiça na terra/mundo). Quando a expressão “justiça” aparece junto do nome YHWH, ele como Deus é origem da justiça no céu

(*tsedeq*) e quer torná-la *tsedaqah* na terra. As ações justas das pessoas fazem brotar, crescer e frutificar a *tsedaqah* em toda a terra (2018, p. 583).

A expressão *sdq* (raiz para as expressões relativas à "justiça") possui um uso bastante dinâmico na literatura do Antigo Testamento. No feminino, *tsedaqah* aparece 156 vezes no AT e no masculino *tsedeq* 118 vezes. As palavras *tsedeq, tsedaqah* e também *mishpat* quando traduzidas para a Língua Portuguesa apresentam limites ao significado hebraico. As traduções para aproximarem-se do hebraico precisam supor que o conceito é relacional e deve considerar "justiça" entre Deus e a comunidade e entre os seres humano (NOETSCHER & BLAESER, *in:* BAUER, 1988, p. 595; HARRIS, 1998, p. 1879), concordando neste ponto com os estudos de Scherer, que destacam "os conceitos de justo e justiça não têm um valor simplesmente normativo, mas também incluem uma dimensão relacional, isto é, qualificam as relações recíprocas entre sujeitos, ou entre sujeitos e objetos. (1994, p. 33).

Para a interpretação da aplicação de *sdq*, não é possível desvincular a compreensão de "justiça" de suas relações com a vida social do povo, através de suas experiências religiosas, políticas, morais e/ou jurídicas (cf. NOETSCHER & BLAESER, *in:* BAUER, 1988, p. 595). Experiências que apontam caminhos para compreender "direito" e "justiça" e que sistematizamos a seguir partindo das contribuições da pesquisa de Marques & Silva (2018, p. 579):

- Relação com a **religião** (sentido teocrático) - a experiência israelita da ideia de justiça está fundamentada na "retidão" de um comportamento no interior de uma relação bilateral" (2018, p. 579), ou seja, como resposta ou contrapartida do fiel, ou do povo, a uma aliança com Deus. Já a justiça de Deus se revela na sua ação redentora e salvífica.

- Na compreensão **política** (sentido forense), a justiça para Israel está relacionada com a promoção do bem-comum, experimentada no conceito do "shalom" bíblico, como uma paz abundante e harmoniosa, que é produzida através da garantia de direitos básicos dos indivíduos e da justiça social de forma geral.

- Na perspectiva **moral** (sentido ético) - a justiça é compreendida como retidão integral ou santidade e se expressa nas relações sociais, sobretudo nas ocasiões onde, de um lado existe a titularidade de um direito básico (liberdade, vida, etc.) e de outro o rígido dever de comportar-se de maneira que o titular do direito possa desfrutar de forma efetiva do que lhe pertence de direito.

Sobre os usos de *mishpat,* Harris (1998) em seu Dicionário do Antigo Testamento, sistematizou a pesquisa de Donald MacKenzie (1967). Como fruto destas pesquisas, no verbete *mishpat* deste dicionário, esta palavra possui basicamente os significados de: justiça, ordenança, costume e maneira. *Mishpat* sintetiza a "ideia mais importante para uma correta compreensão do governo – seja governo do homem pelo homem, seja o governo da criação por Deus". Para Harris, apesar da expressão ser comumente traduzida por "justiça" (cerca de 400 ocorrências de *mishpat* na Bíblia hebraica), ele aponta essa tradução como deficitária, pois na atualidade há uma clara distinção entre os poderes legislativo, executivo e judiciário no que diz respeito a cargos e funcionários (compreensão ausente na época dos escritos). Destaca também que *shápat,* o verbo do qual deriva o substantivo *mishpat* significa "dominar", "governar", e que se refere a todas as funções de governo. Para Harris, a tradução fica erroneamente restrita apenas a questões judiciais porque tanto o verbo quanto o substantivo abarcam todas essas funções (1998, pp. 1606-1608). A análise deste estudo sistematizado por Harris (1998, pp. 1604-1606), traz à tona pelo menos 13 aspectos correlatos e distintos de *mishpat*, indicando que "caso se queira traduzir essa ideia central por uma única palavra em português com campo semântico semelhante, obrigatoriamente ter-se-á de fazê-lo pela palavra 'justiça'" (1998, p. 1604). Neste ponto o autor concorda com Simon (*in:* BAUER, 1988, p. 595) que também optou pela tradução de *mishpat* como justiça. Discordam desta tradução vários autores, dentre estes Silva, Pires e as versões bíblicas Almeida Revista e Atualizada, Bíblia de Jerusalém, Bíblia do Peregrino e Bíblia Pastoral) que optaram por traduzir como "direito" no que se refere a Is 42,1.3.4. A opção da tradução de *mishpat* como "direito" é a melhor também para esta pesquisa, pois direito é um termo de caráter teológico que vai ampliando-se dentro da perícope no conjunto dos versos.

O substantivo *mishpat* pode ser usado para designar quase qualquer aspecto de governo civil ou religioso, conforme organizado no quadro abaixo para uma melhor visualização destes usos diversos da palavra no Antigo Testamento:

Quadro 3 - Usos de *mishpat* no Antigo Testamento (Harris; MacKenzie)

A) *MISHPAT* E SEU USO NA ESFERA JUDICIAL DE GOVERNO	
1. Ato de decidir uma ação litigiosa levada a um magistrado civil.	Ex 21,31; Dt 25; Js 20,6.

2. Local onde se decide uma ação litigiosa.	1Rs 7,7
3. Processo litigioso é denominado *mishpat*. Existem muitos casos duvidosos, sendo difícil fazer distinção entre os significados 1 e 2 acima.	Is 3,14. A palavra "litígio" seria uma tradução apropriada para essa categoria. Os casos mais claros empregam a preposição *'im*, "com", seguida de um substantivo, "um litígio [ou demanda judicial] com fulano" (Jó 22,4), ou então é a preposição 'et, "com" (Sl 143,2).
4. Um caso de litígio (um caso específico levado ao magistrado).	Salomão, por exemplo, pediu a Deus que lhe desse entendimento para poder "ouvir *mishpat*", ou seja, decidir sobre um caso trazido até ele (1Rs 3,11). Se não aceitar essa acepção, então a expressão '*arakti mishpat* ("tenho já bem encaminhada minha causa", Jó 13,18) parece insustentável. Veja-se também 1Rs 8,59. Com essa conotação a palavra faz paralelo a *rîb*, "demanda".
5. Uma sentença ou decisão dada por um magistrado.	Este é um sentido bastante comum. Em tais casos é plenamente correto empregar o costumeiro "juízo" (1Rs 20,40; ARA, "sentença"). Em Jeremias 26,11.16, "digno de morte" (PIB; ARA, "réu de morte") traduz *mishpat mawwet*, nos dois versículos o sentido é claramente o de uma sentença de morte.
6. A época de julgamento	Sl 1,5; Ecl 12,14, "Deus há de trazer a juízo [*mishpat*] todas as obras". A "execução do julgamento" em geral é o significado de um grupo que inclui o caso precedente. Parece, no entanto, que os casos citados ficam melhor classificados se levarmos em conta a relação que têm com a ideia ou atributo de justiça.
B) *MISHPAT* E SEU USO NA ATUAL COMPREENSÃO DE "AUTORIDADE"	
7. Soberania, a base legal da ação governamental, no sentido de autoridade ou direito final.	Hoje em dia as pessoas estão acostumadas a encontrar isso em constituições e na natureza do homem ("direitos naturais"), mas, de acordo com as Escrituras hebraicas: a) toda autoridade é divina e essa autoridade é denominada *mishpat:* "o *mishpat* é de Deus" (Dt 1,17); "a sorte se lança no regaço, mas o SENHOR procede todo *mishpat"* (Pr 16,33); os indivíduos, por terem sido criados por Deus possuem ***mishpatim***, "direitos", inalienáveis (cf. R. D. Culver, 1974); b) o *mishpat* do magistrado é conferido por Deus. A referência à autoridade de magistrado do Rei Messias é a melhor demonstração disso (Sl 72,1-2). É claro que a doutrina da providência é fundamental a essa ideia (Sl 103,19; cf. Rm 13,1 e ss.). Parece que esse reinado e domínio universal de Deus é a ideia transmitida por *mishpat* em Jr 8,7, "o meu povo não conhece a ordenança de [*mishpat*] do Senhor".
C) *MISHPAT* USOS QUE ENVOLVEM "ASPECTO LEGISLATIVO DA AÇÃO DE GOVERNAR"	
8. Enfatiza-se o atributo de justiça em toda a administração civil pessoal que é correta.	a) **Essa justiça é basicamente um atributo de Deus**; todo *mishpat* verdadeiro tem a sua fonte no próprio Deus e, por esse motivo, traz consigo as exigências divinas. "Quando, portanto, as Escrituras falam do *mishpat* de Deus (o que frequente acontece), a palavra possui conotação particular, não tanto de justos estatutos de Deus, mas de justas reivindicações de Deus. Deus, que é o Senhor, pode reivindicar e de fato reivindica" (KOHELER, OT theology, p. 205-6). Todo direito (justiça, autoridade, etc.) que existe é dele, "porque o Senhor é Deus de justiça" (Is 30,18; cf. Gn 18,25). Deus ama o *mishpat* nessa acepção (Sl 37, 28). No k´tîb de Salmos 36,6 [7] se lê "teu *mishpat* [singular] é um grande abismo". b) O *mishpat* como justiça, ou seja, **retidão arraigada no caráter de Deus**, deve ser um atributo dos homens em geral e do processo judicial no meio deles (Sl.106,37). Homens sábios falam do *mishpat* (Sl 37,30) e pensam nele (Pv 12,5), e Deus o exige dos homens (Mq. 6,8). Os justos têm alegria nele (Pr 21,15), e magistrados justos fazem uso dele ao julgar (Mq 3,1; cf. Pr 29,4).
9. Mishpat também designa uma determinação legal	Frequentemente usado em paralelo com hóq, "estatuto" (Ex 15,25), e Torá "Lei" (Is 42,4). As determinações do Pentateuco são *mishpat* ("o estabelecido"; Lv 5,10; 9,16 et al.); na realidade as determinações individuais da lei mosaica são *mishpat* (Dt 33,10.21; 16 vezes em Sl 119).
10. Um plano	Ex 26,30
11. Um costume	2Rs 17,33
12. Uma quantidade estabelecida	(1Rs 4,28 [5,8]) parecem fazer parte do alcance dessa palavra, embora esses dificilmente sejam sentidos padronizados, sendo antes sentidos derivados.

13. O direito que alguém tem por força de lei, tanto divina quanto humana, é denominada *mishpat* (Dt 18,3; Jr 32,7).	Frequentemente associada com *tsedeq* e *td'daqâ* nas descrições encontradas no Antigo Testamento sobre a soberania de Deus e da maneira divina de lidar com as suas criaturas, essa ideia é fundamental para a compreensão verdadeira da perspectiva bíblica acerca do mundo e da vida.
Nota: O peitoral usado pelo sumo sacerdote é chamado de "peitoral do juízo" (Ex 28,15, 29-30), não devido a uma suposta revelação [adivinhação] oferecida pelas pedras Urim e Tumim, mas porque o peitoral cobria o coração de Arão, sendo que essas pedras devem estar "sobre o coração de Arão, quando entrar perante o Senhor: assim Arão levará o juízo [*mishpat*] dos filhos de Israel sobre o seu coração diante do Senhor continuamente". Aquilo com que Arão se preocupava diante de Deus era a justificação de Israel, ou seja, a sentença judicial (veja-se acima) acerca da culpabilidade. Assim, "na visão profética e também no dia-a-dia da vida oriental, a sentença de justificação era com frequência expressa pela natureza do manto que a pessoa vestia. (...) Is 61,10 é uma boa ilustração disso". Vejam-se também Is 62,3; Ap 3,5; 7,9; 19,14; Est 6,8-9.12 (A. C. HERVEY, pp. 1066-1067).	
*Quadro adaptado do resumo publicado por HARRIS, 1998, pp. 1604-1606.	

Fonte: McKENZIE (1967, pp. 999-1009).

Sobre os usos destas expressões na obra global isaiana, Croatto (2000, p. 59) indica que as expressões *mishpat* e *tsedaqah* regem a mensagem de todo o livro do Profeta Isaías, pelo fato do binômio ser usado muitas vezes no livro. Quando YHWH é referido como seu realizador, a *mishpat* e/ou *tsedaqah*, é apontada como implantada ou próxima a sua realização (51,5, 56,1b, 57,19). O autor indica ainda as seguintes variações nos usos destas expressões nas três grandes divisões de Isaías, como um léxico ao longo do livro, que reproduzimos de forma sistematizada abaixo:

- No Proto-Isaías (cap. 1-39) a realização social é esperada, e por isso, a crítica profética de Isaías é concentrada nesses termos (1,17; 3,14; 5,7b; 10,2; 28,6; 32,16-17). O futuro rei ideal é caracterizado por essas duas qualidades em 11,4-5; 16,5; 32,1. De forma coletiva, o Senhor assegura abundantemente *mishpat* e *tsedaqah* em Sião (33,5b), e diz que Sião será resgatado pelo *mishpat* e seus cativos pela *tsedaqah* (1,27a) e de forma relacionada com os indivíduos (33,15; 48,1b; 51,1.7a).

- No Dt-Is (cap. 40-55), sua realização por Yahweh, em quem se origina, é enfatizada. O que significa que ele intervém de forma salvífica em favor dos cativos, dos que estão em Jerusalém, e dos dispersos (40,27; 41,10; 42,3b-4a por iniciativa do servo; 45,25; 51,4-5,8b; 54.17b). Como em outras ocasiões, esse sentido é projetado de volta ao texto do Proto-Isaías, após 5,16 (o sentido de "*Yave seba'ot* é sobreposto pelo *mishpat*, e Deus é conhecido, de forma especial e nova por sua *tsedaqah*"); Em 33,5 este sentido vertical parece estar envolvido com 32,16-17, com referências econômicas e sociais da *mishpat* e *tsedaqah*.

- No Trito-Isaías (cap. 56-66), os dois sentidos ou direções anteriores são combinados, desde a abertura em 56,1a e 1b. O sentido social aparece nas críticas de 58,2; 59,14; ou como promessas em 58,8, 60,17b e 61,3. Enfatiza-

> se sua origem divina em 57,12; 59,9; 61.10b.11b. Fica claro o sentido de "salvação" que *tsedaqah* tem no oráculo em favor de Sião em 62,1-2.

A pesquisa de Croatto a respeito dos termos *mishpat* e *tsedaqah* são importantes para a compreensão e para a unidade do livro de Isaías, considerando a obra em seus 66 capítulos. No que se refere explicitamente ao Dt-Is, objeto desta pesquisa, conclui-se que em Is 40-55: 1) YHWH é a fonte e o realizador de *mishpat* e *tsedaqah*; 2) Os termos dão uma nova identidade para o Deus de Israel; 3) São compreendidos como “salvação” de YHWH realizada através de seu instrumento que é o *servo* (2000, p. 59).

A maior parte dos usos de *tsedeq* e *tsedaqah* ocorre nos livros proféticos (sobretudo no Dt-Is), seguidos dos Salmos e da Literatura Sapiencial e sendo raro nos Livros Históricos. Conforme Marques & Silva, esta raiz [*sdq*], de forma geral na Escritura a palavra, “não tem uma conotação originária de caráter jurídico, mas denota muito mais uma conformidade a uma norma ética ou moral, que no AT é a natureza e a vontade de Deus” (2018, p. 580).

Outra relação que deve ser feita e considerada sobre justiça é a compreensão deste conceito como salvação. Já no século VIII a.C., os profetas relacionavam a justiça, enquanto julgamento por parte de Deus com a salvação (Am 5,15; Is 6,13) compreendendo um processo de purificação de Israel (assim como são purificados os metais – Is 1,25; Jr 9,6; Is 22,18-25; 48,10) para o alinhamento com a vontade de Deus (Am 9,11-15; Is 10,20-23; Mq 4,6-8). A contribuição de Frizzo sobre o Dt-Is (2006, p. 129) é essencial para esclarecer a questão:

> Os profetas do século VIII haviam denunciado as injustiças sociais e a degeneração do culto nos Estados de Israel e Judá. A ação de Deus está próxima. A destruição do Reino do Norte (722 a.C.) e, mais tarde, a trágica destruição do Templo, somada ao exílio imposto (597-582 a.C.) soaram como confirmação dos antigos oráculos proféticos.

A relação de justiça com salvação fica mais clara no período do cativeiro do séc. VI a.C. com Ezequiel, Dt-Is e Jeremias. Wiéner (1980, p. 53) correlaciona os conceitos de justiça e salvação pelo fato de no Dt-Is as duas palavras serem colocadas em paralelo em Is 45,8; 45,21; 51,5.6.8; 56,1. Croatto (2000, p. 59) e Noetscher & Blaeser (*in:* BAUER, 1988, p. 597) seguem a mesma tendência e concordam com o uso sinônimo das palavras. A pesquisa de Scherer também compreende justiça como salvação, tanto como relação social e como intervenção salvífica:

> Os conceitos de “justo” – (“sadiq”) e “justiça” – (“sedaqâh”), quando atribuídos a Deus, aparecem frequentemente relacionados com a intervenção salvífica de Deus em relação ao homem. Por isso, os conceitos de justo e justiça não têm um valor simplesmente normativo, mas também incluem uma dimensão relacional, isto é, qualificam as relações recíprocas entre sujeitos, ou entre sujeitos e objetos. (1994, p. 33).

Para esta salvação, Deus fará um julgamento servindo-se de instrumentos como a natureza e outros povos (Is 10,5; Jr 25,9) e da promessa de um *semash saddiq,* isto é, um renovo justo (Jr 23,5) que reinará com sabedoria e fará *mishpat* (direito) e *tsedaqah* (justiça); (PESCH, *in:* BAUER, 1988, pp. 587-588; MARQUES & SILVA, 2018, p. 581). Por fim, no Dt-Is a justiça é sinônimo de salvação que YHWH realiza pessoalmente ou através de seu mediador, o *servo*.

4.2 Fundamentos jurídicos de Israel

Os fundamentos da justiça estão arraigados com a religião para os povos do antigo Oriente Próximo. Conforme Armstrong, o soberano tinha a missão de impor a lei, que era considerada uma criação divina revelada pelos deuses aos próprios reis. A estela de Hamurabi é um dos testemunhos mais antigos, onde aparecem rei Hamurabi da Babilônia (séc. XVIII a.C.) em pé diante do trono do deus Sol (Shamash), que lhe entrega as leis. No código que tem seu nome, Hamurabi se apresenta como escolhido dos deuses para a missão de “fazer a justiça prevalecer na terra; destruir os corruptos e os maus; para que os fortes não oprimam os fracos” (FRIZZO, 2020, p. 28), Crüsemann reforça a tese da investidura real na Babilônia: “Quando Marduk me incumbiu de dirigir as pessoas e conceder condução firme ao país, eu coloquei direito e justiça na boca do país” (2002, p. 32).

Nos casos citados era missão dos reis transmitir e codificar o direito recebido de alguma divindade. Neste período, confundiam-se também as funções do que hoje são chamadas de três poderes (executivo, legislativo e judiciário), pois todos estes poderes eram regidos pelo rei, cuja liderança devia preservar uma certa ordem social, pois “não adiantava construir fortificações contra inimigos externos, se a exploração, a pobreza e o descontentamento internos ameaçavam causar instabilidade” (ARMSTRONG, 2011, s/p).

Da mesma forma que Israel herda esta influência religiosa em seus conceitos legais, também o sistema legislativo e a noção israelita de justiça social foram

aprendidos primeiramente das tradições dos outros povos do Oriente Próximo, recebendo influência por exemplo, dos códigos legais dos assírios, egípcios e do código de Hamurabi (cf. Ex 21,23-25; Dt 19,21; CRÜSEMANN, 2002, p. 31; FRIZZO, 2020, pp. 20 e 28). O material legal contido no Código da Aliança (Ex 30,22-23,33) e também no Código do Deuteronômio (Dt 16,18-18,22) fundamentou-se ainda na forma jurídica do ambiente tribal de Israel liberto (SANTOS, 2009, p. 166), período que a literatura chama comumente de “Israel pré-monárquico”.

Como visto, as relações e influências entre poder, legislação e religião nas sociedades do antigo Oriente Próximo ocorriam de forma interdependente. No caso da formação de Israel, existe ainda um diferencial: se nas demais sociedades o rei recebe da divindade o gérmen da justiça e a transforma em legislações “humanas” para a regulamentação prática cotidiana (como se fosse um intérprete), para Israel Deus é o supremo monarca, e consequentemente, as leis e decisões jurídicas expressavam uma “realização da vontade salvífica divina em favor do seu povo” (PESCH, *in:* BAUER, 1988, p. 585) ou nas palavras de Frizzo, “uma forma de realizar o desejo do Deus que libertou [o povo] da terra da escravidão” (2020, p. 20). Esta forma de organização da sociedade israelita, segundo Crüsemann (2002, p. 32) e também para Frizzo (2020, p. 20) é considerada realmente inédita quando comparada com as legislações de outros povos vizinhos, compreendidas como de origem plenamente humana, ou como uma aplicação humanas de uma justiça transcendente, mas que se personificavam e possuíam a suprema ordem na pessoa do rei. Para a tradição israelita, os salmos exaltarão o rei de acordo com o seu ser/agir como justo (*sadiq*) juiz (cf. Sl 72).

Para Israel, os sujeitos que exerciam a liderança, fossem eles juízes, reis, sacerdotes, etc., prestavam um serviço a Deus para garantir o cumprimento da Aliança e também restabelecer uma espécie de ordem ideal inicial de fonte divina e assim “garantir a cada um o lugar que segundo a vontade de Deus lhe cabia dentro do povo de Deus” (PESCH, *in*: BAUER, 1988, p. 585). De forma coletiva, também as instituições de tribunais de Israel sejam eles dos clãs, locais, sacerdotais ou de reis eram submissos a divindade, pelo menos teoricamente, já que os julgamentos eram prerrogativas divinas (Dt 1,17). A compreensão bíblica sobre justiça considera um elemento ético que contrasta também o ser humano diante de Deus, na medida de suas relações sociais. Com isso, a vocação à justiça possui precisas indicações no ordenamento jurídico dado por Deus a Israel e o Pentateuco está repleto de

legislações e preceitos que regulam estas relações que visam promover equidade entre as pessoas (Ex 22,4-14; 23,1-9; Dt 23,20; 24,14-15). (MARQUES & SILVA, 2018, p. 579).

Entre os conceitos fundantes para a compreensão da justiça de Israel estão as expressões *torah* e *berith*. Segundo Crüsemann (2002, pp. 13), Noth coloca em evidência os conjuntos de leis do Antigo Testamento não como leis estatais, mas como leis que somente podem ser compreendidas no conjunto de uma Aliança fundamental com Deus. Para Noth e também para Crüsemann, a origem destas leis está nos inícios da história do Povo de Israel, compreendendo a *berith* (aliança) à luz da *torah* (ensinamento) como leis que surgiram nos fundamentos da relação do povo de Israel com Deus, mesmo antes do Israel-Estatal. Elas existem antes das instituições, para assim demonstrar que a justiça e a vontade de Deus estão antes e acima das instituições (2002, pp. 13 e 32). Isto contribui com o pensamento sobre a interpretação de *mishpat* e *tsedeq* como o cumprimento de uma vontade primordial divina apontada também por autores que pesquisaram Is 42,1-9 (cf. MUELLER, 1986, p. 34; NAKANOSE & PEDRO, 2004, p. 47). Os estudos de Donner também defendem a "existência de um direito divino antigo", mas ele reconhece a escassez de conhecimentos sobre o conteúdo deste possível direito primitivo (*apud* CRÜSEMANN, 2002, p. 101). Outro elemento bastante antigo, relacionado com esta justiça primordial de Israel, eram as sentenças executadas pelo chamado "tribunal na porta dos povoados", que reunia quando necessário, os homens livres, proprietários de terra e anciões tribais que possuíam a palavra decisiva. Não se encontra nas Escrituras uma comprovação da existência destes tribunais comunitários, mas apenas acenos, como é o caso de Gn 31,32.37 de um julgamento realizado por familiares em uma contenda entre Labão e Jacó (CRÜSEMANN, 2002, pp. 99,104-105 e 124). Segundo o estudo de Frizzo, esta "justiça na porta", por vezes foi a única forma dos pobres garantirem sua subsistência e seus direitos (2020, p. 31). A porta dos povoados exercia um importante papel social, como lugar de comércio, de anúncios proféticos e promulgação de editos e leis devido a fluência de pessoas pelo local.

Uma expressão importante, transversal e dinâmica que ajuda na compreensão das legislações do Antigo Testamento, sobretudo do Pentateuco é a expressão *torah*. Segundo a pesquisa de Crüsemann (2002, p. 12), esta expressão pode ser entendida de forma crescente:

- Inicialmente como ensinamento da mãe ou pai (Pr 1,8; 4,1s; 6,20, 31,26) para orientar os filhos sobre a vida e advertir sobre morte, orientação em geral, instrução, informação, implantação de normas, promessa e/ou desafios.
- Pode significar “mandamento e a história da instrução da qual emerge”.
- Na literatura do exílio, em Jr 18,18 e Ex 7,26 *torah* torna-se expressão técnica para a “instrução de sacerdotes e leigos”. Poderia ser este o significado da palavra na contemporaneidade do Dt-Is (cf. Is 42,4), em um contexto de início das sinagogas como reuniões de instrução? Esta hipótese precisaria de estudos adicionais.
- Pode significar ainda palavras de mestres e sábios (Pr 7,2; 13,14) ou do profeta para os discípulos (Is 8,16.20; 30,9).
- No Deuteronômio será o “conceito mais importante da vontade de Deus universal e literariamente fixada (Dt 4,44s; 30,10; 31,9), abarcando tanto leis quando narrações. Mais tarde o conceito deuteronômico de *torah* referenciará a lei de Esdras (Ne 8,1), todo o Pentateuco e também a profecia escatológica para os povos (Is 2,3; Mq 4,2; Is 42,4).

Conforme esta contribuição, a expressão *torah* sofre uma variação com ampliação de sentidos através dos séculos passando da simples indicação de uma instrução familiar até determinar o conjunto jurídico de Israel. Assim também esta expressão variou e recebeu influências, aconteceu o mesmo com a legislação israelita.

Os diferentes períodos e formas de dominação do território e do povo de Israel e Judá, por parte dos antigos impérios ou pelas próprias lideranças israelitas, também influenciaram na formação das legislações. Com estas diferentes formas de dominação, ocorria sobretudo a exploração de camadas sociais mais vulneráveis através da cobrança de impostos, da tomada de propriedades e da exploração de mão de obra através de processo de escravidão. Conforme a pesquisa de Marques & Silva, o sistema legal de Israel pode ser assim compreendido de forma sintética: Israel “sempre procurou restaurar a justiça” em vista da ordem social, por vezes interrompida por infrações civis ou criminais. O tribunal estava primordialmente interessado em buscar e revelar a verdade no contexto de um debate jurídico, “em base à qual se restaurava a justiça em vista da equidade social e da paz” (2018, pp. 578-579). Por

fim, a concepção hebraica de justiça está fortemente relacionada à lei de Deus e aos seus juízos, por isso, todo julgamento humano deveria estar de acordo com a justiça divina, conforme a pesquisa de Santos, “o colapso de Israel e de Judá se deu principalmente devido ao colapso no julgamento”. (2020, p. 74).

4.3 Destinatários da justiça e direito

A justiça pode ser entendida como destinar a cada sujeito de uma sociedade aquilo que lhe é devido por direito, com olhar especial pelos fracos que não tem como se defender (SANTOS, 2009, p. 6). Ao olhar para a história do povo de Israel, partindo da Escritura, compreende –se os o projeto em que Deus com suas ações justas, põe fim à maldade dos ímpios e socorre os pequenos para fazer valer os seus direitos (Jr 20,12; Sl 7,10.12; 11,7; 129,4) (MARQUES & SILVA, 2018, p. 581).

Na evolução jurídica, os julgamentos deveriam privilegiar sempre a defesa incondicional da pessoa sobre os bens materiais (FRIZZO, 2020, p. 29), atestado sobretudo nas leis que estão no livro do Deuteronômio (Dt 15,11; 24,12.14-15; 16,3). Esta primazia da pessoa coloca em prática a justiça, pois “visa impedir certo processo de exclusão de modo mais abrupto” (BRAULIK, *apud* FRIZZO, 2020, p. 29), para que, por exemplo, o não pagamento de empréstimos, fosse motivo para a invasão da casa do devedor, ou a retenção do salário do trabalhador ou a hereditariedade de dívidas (Dt 24,10.14.16) que geraria novo desiquilíbrio social. O livro do Deuteronômio, que possui como teologia central a total fidelidade a YHWH e a prática do direito e da justiça (FRIZZO, 2020, p. 22), contribui para a compreensão destas expressões e da evolução jurídica de Israel.

Na Bíblia, grande destaque é dado ao cuidado de Deus pelos pobres e oprimidos que se encontram à mercê dos prepotentes, diante dos quais é impossível obter justiça. São pessoas a quem resta somente o recurso a Deus. Os “pobres de YHWH” recebem um significado moral e religioso: os humildes, os puros de coração, aqueles que depositam a confiança em Deus, como se pode constatar no Sl 39,18 (VON RAD, *apud* MARQUES & SILVA, 2018, p. 581). Deus, como um rei e pastor do seu povo, toma a defesa dos fracos (Ex 34,2-4.10). Os israelitas são exortados a cuidar especialmente das pessoas mais expostas à opressão: órfãos, viúvas, estrangeiros (Dt 10,18-19), pobres e necessitados (Dt 15,11), aflitos (Dt 22,1-4),

escravos (Dt 23,16-17), endividados (Dt 24,10-11), o assalariado pobre (cf. Dt 24,14-15), entre outros (MARQUES & SILVA, 2018, p. 581).

A proteção destes grupos sociais conta com aquilo que Frizzo (2020, p. 19) chama de “redoma jurídica”, com recorrentes menções, sobretudo no Pentateuco, que revisita amplamente as configurações sobre a defesa dos direitos de órfãos, viúvas, estrangeiros, entre outros grupos sociais marginalizados. A perícope que segue registra exemplarmente os grupos excluídos (grifo nosso):

> [20]Não afligirás o **estrangeiro** nem o oprimido, pois vós mesmos fostes estrangeiros no país do Egito. [21]Não afligireis a nenhuma **viúva** ou **órfão**. [22]Se o afligires e ele clamar a mim escutarei o seu clamor; [23]minha ira se acenderá e vos farei perecer pela espada: vossas mulheres ficarão **viúvas** e vossos filhos, **órfãos**. (Ex 22,20-23; BJ)

Trata-se de um dos textos que formam o Código da Aliança no livro do Êxodo e que aponta para a defesa e proteção destes grupos sociais (órfãos e viúvas). Todavia, trata-se de um tema presente em outros livros, como por exemplo, Ex 23,1-9; Dt 10,17-22; 14,28-29; 15,1-15; 16,9-18; 19,14; 24,17-22; 24,17-22; 26,12-13; 27,8-26; Is 1,17-28; 10,1-4; Jr 5,26-31; Lm 5,1-9; Zc 7,8-11; Br 6,36-38; Sl 68,4-7; Sl 82,1-8; Sl 94,1-7; Sl 109,8-14; Sl 146,1-9; Jó 24,1-17; Jó 29,11-17. As referências sobre o cuidado com o estrangeiro também são recorrentes, sempre como a memória do sofrimento no Egito, já que a inserção dos pobres na história é fruto da experiência fundante do êxodo (2020, p. 29; 30; 187). Estes grupos (órfãos, viúvas e estrangeiros) são a trilogia social (ou *sozialtria*) estão inseridos num determinado momento histórico, no qual a falta de proteção e de bem-estar são essenciais na definição destes grupos e em suas defesas. Conforme a pesquisa de Frizzo (2011, p. 38), apresenta-se de forma sintética a definição destes grupos necessitados de olhar jurídico, organizados em:

- Órfão - no conjunto do Deuteronômio, refere-se a uma menina ou um menino que venha a perder a proteção paterna, passando a vivenciar um período de total incerteza;

- Viúva - refere-se a uma mulher que tenha passado um período de sua vida sob a proteção de um homem, fato legitimado pelo vínculo matrimonial, e que se encontra, após a morte do homem, indefesa e sem proteção.

- Estrangeiro - ele ou ela, seria uma pessoa que teria imigrado de um outro local e se estabelecido em outra comunidade israelita. Trata-se de uma pessoa

> obrigada a passar por um processo de enculturação no interior de um determinado grupo social onde passaria a fixar residência;

A falta de proteção colocava os indivíduos destes grupos vulneráveis em uma situação de exploração por parte de outros grupos sociais, como apontam oráculos dos profetas (Is 1,17-28; 10,1-4; Jr 5,26-31; Zc 7,8-11; Br 6,36-38), sobretudo em contexto social agrícola, movido por mão de obra advinda da escravidão. (FRIZZO, 2011, p. 38).

Na tentativa de garantir o mínimo de condições de vida dos mais vulneráreis, destaca-se as legislações do Deuteronômio relacionados ao órfão, estrangeiro e a viúva que também datam do período do exílio, como "momento em que a comunidade religiosa busca entender as vicissitudes históricas, sobretudo a destruição física do Templo, somada à destruição das tradições, projetando-se no passado" (FRIZZO, 2020, p. 21). Conforme o livro de Provérbios, o "justo" deve tomar a causa dos miseráveis, deve arrancar o oprimido do poder do opressor, deve tratar com um pai aos indefesos" (Pr 29,7). Já para Scherer (1994, p. 34), o "justo" é alguém que permanece na "comunhão da Aliança em relação a Deus e à comunidade da Aliança, o que, consequente, supõe que ele também observa as normas e preceitos mediante os quais se expressa esta comunhão e fidelidade em relação a Deus e a comunidade".

Conforme a pesquisa de Santos, os profetas Isaías, Jeremias e Ezequiel vinculam *mishpat* à questão social, de forma mais especificamente às viúvas e órfãos que, por falta da implantação de forma efetiva do direito e da justiça, acabavam por mendigar ou até mesmo a roubar para saciar suas necessidades. Este aumento da miséria, da fome, de dignidade, estava ligado diretamente à falta da *mishpat*. (2020, p. 67).

Para a compreensão de justiça na Bíblia, é ainda preciso ter em mente o "horizonte de sentido de toda a realidade, cuja fonte está, antes de tudo, na Aliança de Deus com a humanidade, centrada no ser humano" (MARQUES & SILVA, 2018, p. 579). A Aliança é um contrato bilateral, onde YHWH é o aliado que garante para Israel a soberania que, como herói e guerreiro (Jz 3,9s; Is 42,13), oferecia a vitória contra os inimigos e a proteção em troca da prática da justiça por parte da liderança e consequentemente, do povo. A leitura feita sobre a catástrofe do exílio é de que, pela infidelidade e não prática do direito e da justiça com os pobres, por parte do povo (sobretudo dos líderes do povo) Israel foi punido através da queda dos reinos do Norte

e Sul e os sofrimentos subsequentes a estas ações (cf. Is 1,4; Jr 5,19; 16,11-13; Ez 23).

A falta de solidariedade com os desprovidos (órfãos, viúvas e outros grupos desfavorecidos), que seriam o objeto do cuidado através do *mishpat*, foram esquecidos! A mente dos poderosos que lideravam o povo foi incapaz de promover a justiça. Os tribunais são criticados pelos profetas, por decidirem de forma injusta por interesses particulares em detrimento dos interesses dos pobres (FARIA, 2006, p. 93) e o rei tomou o lugar de Deus na teocracia, fez alianças com outras nações, partindo de seus interesses gerou ainda mais opressão para os pobres da terra. Era missão do rei implantar a lei divina e a justiça. Todavia, o projeto monárquico não foi eficiente. Israel não cuidou dos destinatários da *mishpat* e exilado na Babilônia experimentava uma vida em que os direitos fundamentais não eram atendidos.

4.4 O *servo* de YHWH e a vocação para a prática da justiça

Durante o cativeiro da Babilônia um dos grupos de exilados interpreta esta história e reconhece que Israel desviou-se do projeto de justiça de Deus. A justiça inicial que gerava equidade e cuidado com os pequenos no sistema tribal foi abandonada e era este projeto que precisava ser implantado. Acontece no exílio uma reformulação deste projeto inicial de justiça e direito que um grupo de deportados foi colocando em prática (MESTERS, 1985, p. 38; SANTOS, 2009, p. 168) a fim de renovar a Aliança com YHWH cumprindo, nesse momento, sua missão promovendo a justiça social e o cuidado com os desfavorecidos (cf. Is 42,3.7), conforme contribui o estudo de NAKANOSE & PEDRO:

> A missão do povo-servo de Javé é a prática da justiça. E o sentido da justiça para a comunidade do Segundo Isaías é concreto e envolve a organização geral do povo, a fim de que todas as pessoas possam viver em condições de igualdade de direitos e deveres, sem privilégios e discriminações. Mas, para fazer acontecer esta justiça, é preciso que as lideranças do povo estejam afinadas com o projeto de uma nova sociedade. Olhando os feitos da catástrofe que se abateu sobre Jerusalém, a comunidade do Segundo Isaías percebe que a monarquia não é capaz de organizar a vida do povo segundo a justiça. Os reis apenas esfolam a vida do povo. A nova liderança, ao contrário, deve ser baseada na não-violência e no cuidado com a vida ameaçada (cf. Is 42,1-6). (2004, p. 47).

Sendo capaz de promover uma nova forma de vida social, de acordo com o projeto de Deus (dimensão intra-israelita), este novo povo será capaz também de

testemunhar para outras nações os reflexos de sua Aliança com YHWH em uma nova forma de organização social. Israel será o *servo* que fará sair este direito e será luz das nações!

As tentativas de explicação de quem é o *servo* acabarão sempre no vazio. Toda a tentativa de interpretação, seja ela individual ou coletiva, histórica ou escatológica cairá sempre como simples possibilidade diante das inúmeras opções de interpretações que se pode realizar partindo das perícopes e do conjunto da obra do Dt-Is. Existe uma certa plasticidade nestas possibilidades da real identidade do *servo*, que se justifica pela capacidade que o personagem possui de conter, como personagem da Escritura, as qualidades (e somente elas) que são destacadas em outros personagens bíblicos. Para o *servo* de YHWH convergem em plenitude todos os justos da Sagrada Escritura, não somente os do passado, mas também, e aqui mais um elemento da dinamicidade desta figura, os servos que virão no futuro, em perspectiva escatológica tão importante em um contexto de cativeiro.

O chamado de Deus para homens e mulheres atravessa Antigo e Novo Testamentos e possui como pano de fundo uma crise, uma situação de dificuldade que precisa ser enfrentada ou superada, onde Deus suscita um personagem para uma missão ampla. Como sendo um para muitos, o personagem levará à cabo uma empreitada que humanamente se coloca como impossível, mas ele/ela foi escolhido por Deus e conta com a garantia de seu amparo para a realização. Conforme a pesquisa de Schimitt, nas narrativas vocacionais “há um esquema comum, não obstante as diferenças. O relato inicia com uma teofania, uma manifestação de Deus. Surge, então, o segundo elemento: a missão. Aquele que é chamado tem uma missão a cumprir. O terceiro elemento comum é a objeção”. (2013, pp. 387-388).

Sobre as teofanias com Abraão, Deus usa sua voz (Gn 12,1-3); para Jacó, Deus se manifesta em um homem que luta na noturna travessia do Vau de Jaboc (Gn 32,1-9) e recebe da voz deste personagem um novo nome; Moisés recebe seu chamado na voz que vinha da sarça que não se consumia (Ex 3,2ss); Samuel na voz que o chama durante o sono da noite e ele aprenderá com Eli a dizer “Fala Senhor que teu servo escuta! (1Sm 3,3-19) ”; já Elias, encontrará o Senhor na brisa leve (1Rs 19,10-15), e assim, as vocações proféticas através de teofanias são relatadas em Jr 14-10; Ez 1-3 e Is 6,1-13. As teofanias querem, seja de forma simples ou espetacular, mostrar a manifestação de Deus na vida destes personagens, através de símbolos que tornam sensíveis a presença divina que se faz no chamado.

Em Is 42,1-9 é narrado um chamado que foge do esquema “teofania-missão-objeção”, pois acontece a teofania através da Palavra de YHWH, que apresenta o já eleito, sem alternativa de nega o chamado, indica a missão, mas o *servo* não faz objeção e não responde: o vocacionado do primeiro canto do *servo* é duas vezes mudo. Primeiro é mudo no texto, pois ele não dialoga ou indaga a YHWH como os outros personagens, que apontam seus defeitos e suas impossibilidades de assumir a missão, algo típico dos chamados vocacionais; em segundo porque o chamado é narrado pelo próprio Deus, que descreve o *servo* como aquele que “não fará ouvir sua voz na praça” (ARA) e coloca a expectativa de ouvir a voz do *servo* para o futuro, como elemento de sua ação missionária. Assim como no chamado de Abraão, a iniciativa é unicamente de Deus em vista de um projeto maior que o Senhor tem para o vocacionado (PERONDI, 2013, p. 329).

Na missão recebida pelo *servo* percebe-se que ele recebe por três vezes, expressa a missão relacionada com o *mishpat*. Teria esta tríplice referência a *mishpat* (v. 1, 3 e 4) o mesmo sentido ou seriam sentidos diversos? A resposta para a questão se encontra na possibilidade de compreender o substantivo *mishpat* a partir da aproximação com os verbos que o acompanham. Nos dois primeiros versos (1 e 3) o substantivo é acompanhado por “fazer sair” e no verso 4 aparece acompanhado de “promulgar/colocar”.

O tríplice uso de *mishpat* possivelmente indica para uma “totalidade” ou plenitude, ou seja, o *servo* cumprirá tora a sua missão expressa num processo crescente de realização: no v. 1 – fazer sair *mishpat* para as nações (dimensão além-israelita); já no v. 3 fazer sair *mishpat* em verdade e cuidando dos fragilizados (dimensão intra-israelita); por fim, no v. 4 – colocando/implantando na terra *mishpat* (dimensão universal, que considera os israelitas dispersos em outros territórios e também outros povos/ escatológica). Se a referência direta com palavra “*servo”* aparece apenas uma vez em Is 42,1-9, o tríplice *mishpat* confirma o que os autores destacam de que mais importante do que a identidade é a atuação deste *servo* que só pode ser compreendida partindo do *mishpat*. Aqui conforme as interpretações do contexto do exílio e os usos de *mishpat* surgem diversas possibilidades de compreensão desta missão que é exposta em apalpadelas pelo texto, mas que conta com o chamado e com a garantia divina de seus sucessos.

Para o sucesso desta realização desta missão relacionada ao *mishpat,* o *servo* é investido com “*ruach”*, o Espírito de YHWH (Is 42,1). A presença deste Espírito é

importantíssima neste chamado vocacional, visto que esta presença remete a outros elementos importantes na história do povo de Israel. No Antigo Testamento a expressão *ruach* possui plasticidade, contendo várias possibilidades de usos, podendo designar espírito, ar, brisa, sopro, vento, respiração. Esta expressão que ocorre cerca de 380 vezes nos textos da Escritura aparece associada tanto a Deus quanto ao ser humano (SANTOS, 2020, p. 94). O *ruach* está relatado nos primeiros versos de Gênesis soprando sobre as águas como gerador de vida (Gn 1,1) e como hálito de Deus para o surgimento da vida humana (Gn 2,7). *Ruach* está também guiando o povo na travessia do mar e no deserto (Ex 13,21), inspirando Moisés e as demais lideranças de Israel (Nm 11,24ss), seus juízes (Jz 6,34), reis (1Sm 10,6; 16,13; 2Sm 13,1). Quando relacionado à ação divina, *ruach* é apresentado também como espírito de Deus, espírito de YHWH ou espírito do Senhor. Conforme Santos (2020, p. 94), *ruach* "não se refere somente à vida dada a humanidade por Javé, mas também ao próprio Javé que é Espírito". Assim, Deus veio sobre as pessoas e as capacitou para um serviço especial" (Jz 3,10). Os profetas sempre evocam a justiça, seja de forma clara ou por meio de alusões, tendo nela o fundamento e apoio para sua pregação (cf. MARCONCINI, 1999, p. 166).

Nos textos relacionados à vocação dos profetas ou de personagens messiânicos na literatura profética, a presença ou recebimento de *ruach* acontece geralmente em vista da garantia de uma missão, como em Isaías (Is 11,2; 61,1) e Miquéias (Mq 3,8) por exemplo. Porém em textos de vocação profética, onde o enviado recebe como encargo a implantação do *mishpat*, somente Is 42,1 e Mq 3,8 possuem este formato "*ruach* + *mishpat*" (cf. BEUKEN, 1972, p. 1). Nestes dois casos o uso de *ruach* aparece intimamente ligado a uma missão prática de implantação do direito e justiça. A profecia assim seria um sinal da presença do Espírito de Javé (SANTOS, 2020, p. 96).

Miquéias, no século VIII a.C., sofria na própria pele o ambiente de opressão e exploração dos grupos camponeses no território de Judá. Esta exploração era gerada pelas lideranças citadinas que se desviaram da Aliança, buscando outros deuses e seus falsos profetas e também a satisfação de seus interesses financeiros. Miquéias se declara como repleto, ou seja, tomado completamente do espírito de YHWH (Mq 3,8) para denunciar os crimes das autoridades religiosas e civis (SANTOS, 2020, p. 101). Este profeta clama por uma libertação da exploração das lideranças para a implantação de *mishpat*, o projeto de equidade de Deus e que estava sendo

abandonado por Israel no tempo da monarquia. O conflito de Miquéias na dimensão religiosa está na crítica aos falsos deuses e os falsos profetas que revelavam de acordo com aquilo que recebiam como pagamento.

Já no Dt-Is, objeto desta pesquisa, o profeta-*servo* do exílio do século VI a.C. é apresentado em Is 42,1 como um escolhido para fazer sair o *mishpat* para os povos enquanto vontade de YHWH. No Dt-Is o conflito religioso também era com falsos deuses: os deuses babilônios e seus rituais que anestesiavam os israelitas exilados, levando-os, por vezes, a trocarem Deus YHWH pela religião do império dominador.

Ambos os profetas, em diferentes períodos históricos e contextos de Israel, recebem o *ruach* como garantia para a realização de uma missão prática de implantação da justiça. Esta investidura os encoraja e os recorda de que a ação não pertence a eles, mas ao próprio Deus, para produzir "o direito e justiça enquanto princípios de solidariedade" (ROSSI, 2011, p. 229). Miquéias faz uma pregação de condenação e fala como fazer e o profeta-*servo* testemunha no contexto do exílio como não fazer, para Israel implantar o projeto da Aliança. O testemunho destes profetas reflete a pesquisa de Marques & Silva de que "a Bíblia judaica proclama a justiça, o que é ser justo, e como fazer justiça. Há pouco interesse no que seja a justiça do ponto de vista abstrato. Insiste ao contrário, em exemplos de justiça e injustiça na vida do povo". (2018, p. 583). Na mesma linha de pensamento, Bauer em seu dicionário, conclui o dinamismo do conceito de "justiça" como algo mais voltado para o "agir" (1988, p. 595). Também o estudo de Santos concorda com isto ao dizer que "nota-se que Deus não exigia piedade dos seres humanos, mas sim a prática da justiça e da retidão, e isso valia tanto para Israel quanto para as demais nações (2020, p. 70). Por fim, Miquéias e o *servo* de Isaías, através de palavras, escritos e obras foram a voz de YHWH no seio de suas comunidades. Se a expressão *ruach* é interpretada como expressões de elementos não palpáveis (vento, sopro, ar, etc.), a vocação carismática profética concretizou e personificou o espírito de YHWH através do defesa e implantação da justiça destes profetas. A vocação deles é para prática da justiça e do direito.

4.5 A justiça e direito como um projeto de retorno de Israel à sua vocação

O primeiro canto do *servo* revela uma teologia do serviço, onde o personagem central é uma liderança que está em sinergia com o ser do próprio YHWH, assim,

YHWH e o *servo*, “carregam um mesmo projeto concreto de libertação que tem como fundamentos o direito e a justiça. Surge, então, no meio do povo sofrido, um novo modelo de liderança política”. (PIRES, 2014, p. 1).

Na narrativa histórica de Israel é possível perceber uma dialética entre a presença e ausência da justiça. É possível também verificar a ênfase na construção de uma sociedade onde a pratica da justiça e o direito são fundamentais. Os parágrafos que se seguem apresentam um rápido olhar sobre esta história.

A constituição de Israel como povo possui em sua origem uma experiência transcendente. Enquanto povo escravizado no Egito, conhecendo a religião do faraó como a religião que privilegia e apoia o opressor e todo seu sistema, os descendentes de Abraão experimentam o abaixar-se de Deus YHWH (Eu vi o clamor do meu povo desci e o libertei). Provavelmente pela primeira vez na história das religiões do Crescente Fértil, uma divindade está do lado dos mais pobres: dos *hapirus*, um grande grupo de pessoas escravizados no Egito, com suas vidas entregues nas mãos decisórias do poderio opressor egípcio. É com este povo marginalizado e que nada tem a oferecer que a história bíblica apresenta a Aliança de Deus, como nos indicam os estudos de Dietrich & Da Silva:

> Revela-se aqui o coração sagrado e libertador do monoteísmo: a única divindade verdadeira é aquela que está junto aos oprimidos em luta contra a opressão. O critério para estabelecer essa classificação é mais a função exercida pela divindade do que o seu nome, suas características ou forma de culto. (2020, p. 88).

Para o cumprimento de seu projeto, Deus suscita em meio ao ambiente de opressão um *servo,* Moisés, um personagem que na história sagrada possui várias atribuições (profeta, sacerdote, juiz, legislador, mediador, etc.), mas que neste contexto de escravidão é eleito para uma missão de ser libertador. Ele tem todas as qualidades para exercer esta função e é chamado por Deus, em uma experiência no deserto, para fazer sair o povo deste cativeiro.

Conforme os relatos do livro do Êxodo, este povo descendente das tribos de Israel prisioneiro é libertado com dificuldade, e fará uma experiência de Deus através dos simbólicos 40 anos no deserto, antes de entrar na terra prometida. Esta história que ganha nos textos bíblicos nuances de epopeia, quer na verdade apresentar de forma prática como YHWH selou a Aliança de “ser Deus e Israel o seu povo”. Sobre esta máxima irá se desenrolar a compreensão social deste povo liberto como também

a teologia do Antigo Testamento: Deus libertou seu povo do Egito e o escolheu como "pupila de seus olhos" – em contrapartida este povo viverá sob o projeto e vontade de Deus. YHWH é fonte de todo o direito, uma espécie de *mishpat "*divino", e o povo, será um espelho desta justiça que vem de Deus através de ações práticas em sua convivência como nação.

No sistema tribal, ganhava o destaque o cuidado para com os fracos, os desprovidos de direitos diante da comunidade: as viúvas, pois como mulheres, eram propriedades, e somente os homens possuíam originalmente direitos e também os órfãos, por não terem um pai por eles. Estes grupos fragilizados pela ausência de uma figura masculina em uma sociedade patriarcal, corriam o risco de perder o que possuíam e também a liberdade, sendo utilizados para a prostituição ou para a escravidão. No Pentateuco, sobretudo no Êxodo e Deuteronômio, as leis são insistentes para ações de cuidado com estes grupos. Também o profeta Isaías inicia seu livro apontando os desvios de Jerusalém para com o direito dos órfãos e das viúvas (cf. Is 1,17).

Nesta categoria de necessitados de direitos, posteriormente serão incluídas outras categorias de pobres, com o destaque para os estrangeiros. Estes últimos, como que em forma de profissão de fé, são relembrados na Escritura constantemente sobre a defesa de seus direitos, sempre sobre a égide de que devem ser protegidos, pelo fato de que Israel também "foi estrangeiro no Egito".

O processo de organização política e social desencadeou na monarquia. Se a liderança era compartilhada nas comunidades, agora ela será centralizada na figura de um rei. O poder que era regido de forma próxima, através da *ruach* de Deus, e que almejava um povo todo profético, se concentrará em uma única figura, que além de ocupar o lugar do trono de YHWH, produzirá um sistema de manutenção da monarquia baseado na injustiça e na exploração. O sistema de tribos chega ao fim para dar lugar à monarquia em Israel – um grande passo para o afastamento do projeto de Deus e uma volta para o sistema antigo de opressão, mas que agora não será causado por outros povos, mas pelo rei, "ungido de Deus". Croatto contribui com uma análise sobre a relação do rei com a justiça no conjunto do livro de Isaías:

> O único oráculo de Isaías contra o rei é aquele endereçado a Acaz (7,9b como um aviso; 7,10-17 como anúncio do infortúnio), mas em releitura expressa a esperança de um rei carregando *mishpat* e *sedaqá* (9,5-6; 11,1-5; 16,5; 32,1a). Deve-se notar que este rei tem a função de administrar a justiça *ad-intra*, não sendo ele um libertador do jugo imperial (teria sido viável sugerir

> isso?), a menos que o autor esteja sugerindo usar "suspeita" em relação ao 9,5-6 à luz dos versos 3-4. Outras vezes, o próprio Yavé é o futuro rei (33,17a.22). Nem em 40-55 nem em 56-66 aparece o rei. Nem sequer se encaixa na imaginação utópica, tão abundante nessas seções. Tanto o *status* de país anexado ao império em serviço tinha sido internalizado! (2000, p. 43).

Se no projeto tribal a *mishpat* ocorria de forma cotidiana e próxima, o projeto monárquico instaurará a injustiça. A pesquisa de Rossi (2018b, p. 27) faz um paralelo comparativo entre ambas modalidades de poder, apontando luzes sobre as dificuldades do novo modelo:

Quadro 4 - Comparação entre sistemas de governo israelita

TRIBALISMO ISRAELITA	MONARQUIA TRIBUTÁRIA
Sociedade unida: organização do povo com base na solidariedade familiar. Clãs e tribos são formas de apoio e defesa mútuos.	Sociedade dividida: os reis viviam às custas do povo, cobrando tributos e exigindo trabalho forçado.
Trabalho livre. Deus é adorado como o dono das terras e de seu fruto. As famílias repartiam seus frutos (cf. Ex 16,13-21; Lv 25,1-17).	Exploração do trabalho. O rei era considerado o dono das terras e dos seus frutos.
Partilha do poder. Todas as famílias tinham representantes nas assembleias tribais (cf. Jz 8,23; 9,7-15).	Concentração do poder nas mãos do rei, que se considerava o representante de Deus. Sua lei era considerada a lei de Deus (cf. 1Sm 8,4-5,11-17).
Adoração ao Deus da Aliança, o único Deus verdadeiro. Os deuses dos reis justificavam a opressão e a injustiça. O Deus vivo traz a liberdade e exige a justiça (cf. Ex 6,2-9).	Idolatria. O Estado exigia o culto a vários deuses, além da adoração ao próprio rei, como filho de deus (cf. Js 24,1-23).
Culto verdadeiro. O culto era baseado na ação de Deus a favor do povo. No culto eles celebravam a liberdade para obedecer a Deus e viver conforme sua vontade (cf. Dt 26,3-11).	Culto ritualista. As celebrações cúlticas eram repetições de ritos para conseguir o favor dos deuses e o favor do rei. Não exigia a prática da justiça e da fé. Não promovia a liberdade do povo.

Fonte: Rossi (2018b, p. 27).

Os altos custos para manutenção da monarquia pesam sobre os mais pobres, sobretudo aos camponeses dos arredores de Jerusalém e da Samaria. Se no projeto do tribalismo, acontecia a ajuda mútua para a subsistência, no sistema dos reinos tudo se concentra nas grandes cidades com a desculpa de manutenção bélica e do poder real. A religião de Israel que se desenvolve junto a tudo isto irá narrar o projeto da monarquia em dupla perspectiva: os que defendem o projeto do rei e da estrutura de manutenção dos santuários, que pode ser exemplificada de forma geral pelos grupos sacerdotais e os que fazem a crítica e apresentam a contrariedade ao sistema real:

aqui se enquadram os profetas que apontam a traição de Israel e a consequência desta traição com o desvio do projeto de direito e justiça, contrapartida da nação. Sobre este tema contribui a pesquisa de Provin:

> Esta opção custou caro para o povo. Javé havia sido trocado por um rei; a lei que garantia a vida, a paz e a solidariedade, pelas leis do rei, que explora o povo para sustentar o Estado. Essa troca da justiça pela injustiça, da partilha pela ganância, foi a causa da destruição de Jerusalém e do exílio. Dentro deste contexto é que devemos ler a imagem de Javé que o grupo do Dêutero-Isaías quer resgatar para os exilados. (2008, p. 119).

O surgimento de impérios sucessivos, tornava Israel vassalo e submisso aos grandes impérios, com colaborações comerciais, militares e financeiras. Os tributos pagos aos dominadores eram fruto de exploração dos camponeses, que pagavam de forma dupla, para manter o rei local e para manter o império dominador da época. Foi assim que ocorreu com os assírios, babilônios e com os povos dominadores subsequentes. Estas alianças, também eram lidas de forma religiosa como traição à YHWH e seu projeto, por culpa dos líderes do povo pautados em seus interesses, em detrimento dos pobres, conforme nos informa a contribuição da pesquisa de Mesters:

> Desatento de tudo, o povo permitiu que o cupim de uma falsa imagem de Deus fosse comendo por dentro a viga da sua fé. Ao longo dos 400 anos da monarquia (de 1000 a 600 a.C.), Javé, o Deus libertador, foi sendo reduzido à imagem de um Deus em tudo identificado com os interesses da monarquia, contrários aos interesses da vida do povo e do objetivo do Êxodo. Os profetas alertavam sobre o perigo, mas ninguém lhes dava atenção (Dn 9,6), pois havia muitos falsos profetas que diziam o contrário (Jr 28,1-11; Ez 34,1-10). Os Reis manipulavam a Aliança em favor dos seus próprios interesses comerciais. As consequências foram aparecendo na desintegração da vida do povo. Apareceram os pobres. Sinal de que a aliança estava quebrada. Pois se fosse observada, não poderiam aparecer os pobres. "Entre você não pode haver pobre!" (Dt 15,4-11). (2013, p. 2).

Fazer aliança com outros povos era negar a força da aliança com Deus e se submeter aos deuses estrangeiros. Na prática se via a injustiça ocorrendo no território, em total abandono ao cuidado exigido como cláusula pétrea por parte do Povo da Aliança. E nesta leitura religiosa, o castigo pelo não cumprimento de sua parte veio com as deportações e destruição das grandes cidades.

A primeira foi a destruição do Israel Norte no ano de 722 a.C., quando a capital, Samaria, é conquistada e para a região são trazidos outros povos para reocupá-la, enquanto alguns grupos israelitas serão deportados outros empreenderão fuga para o Reino do Sul. Em Jerusalém neste período surgirá um novo grupo necessitado de cuidados que é o “estrangeiro”, o israelita do Norte que perdeu tudo e precisa dos

cuidados da legislação judaíta. Aqui se completa a tríade viúva, órfão e viúva – os destinatários do *mishpat* do povo de Deus.

O segundo evento, que deu fim à monarquia davídica foi exatamente o Exílio da Babilônia, com os sequentes eventos no início do século VI a.C. e que desembocará em deportações de lideranças de Judá, inclusive do rei Joaquim. Caiu por terra o projeto de reinado que deveria ser a expressão da Aliança com seu Deus, mas que há tempos, sustentava opressão. Durante estes eventos, ocorre uma espécie de silêncio: seria o abandono de Deus para com seu povo escolhido?

Os profetas escritores que conviveram e pregaram praticamente durante a monarquia, com sua vocação crítica alertaram as lideranças do povo sobre a não–prática da justiça e consequentemente afastamento do projeto de Deus. YHWH desceu e cuidou de Israel quando era oprimido no Egito, mas seu eleito tornou-se opressor dos fracos, apagando as mechas que ainda fumegavam e quebrando a cana rachada (Is 42,3). A ida para a Babilônia é um retorno para o Egito, separado por um deserto de luto e de incertezas.

Grande parte dos grupos pobres e camponeses permaneceram nos arredores de Jerusalém, pois pouco tinham para oferecer na Babilônia e pouco poderiam problematizar na terra arrasada. Estes foram capazes, com dificuldades, de se reorganizar e reviver de forma germinal o projeto inicial tribal. No governo da terra de Israel, o império da Babilônia, após a morte de Godolias, deixou Jerusalém desguarnecida militarmente, surgindo uma oportunidade, e “podendo o povo viver uma retribalização de Judá, onde os camponeses viviam conforme costumes clânicos-tribais” (BOHN GASS, a*pud* SILVA, 2013a, p. 16). Tratava-se, sem dúvida, de um ambiente favorável para uma reorganização dos pobres da terra. Na ausência do domínio do Estado, nada como voltar ao gérmen de organização Israelita do tribalismo através dos juízes, que nas palavras de Milton Schwantes: “o tribalismo não é um sistema pré-Estado, ele é anti-Estado” (2006, p. 11). Por fim, os que permaneceram na terra reconstruíram, na medida de suas possibilidades, sua sociedade em uma situação “mais favorável do que aquela vivida na monarquia” (BAILÃO, 2007, p. 264).

Os grupos deportados para a Babilônia pertenciam às camadas abastadas, entre elas, lideranças políticas, religiosas, militares e ferreiros de Jerusalém. Estes grupos experimentaram uma vida de escravidão em colônias organizadas e distribuídas pela Babilônia. A deportação, apesar das dificuldades, deu oportunidade para uma vida fraterna e uma nova forma de religião, que se encontrará no entorno

de textos sagrados, das reuniões comuns nas nascentes sinagogas e na guarda de sinais e ritos, entre eles a circuncisão e a teologia do Sábado: os deportados compreenderam aos poucos, que YHWH não ficou aprisionado no templo destruído de Jerusalém, mas que ele é Deus junto com eles no exílio e que usará desta experiência e preparar Israel para o retorno à sua Aliança. O grupo de deportados, sendo capaz de viver o projeto de solidariedade mútua frente aos desafios e violências experimenta o projeto da Aliança de Deus, que foi abandonado ao longo da história. O exílio foi uma lição de vida para os judaítas (PROVIN, 2008, p. 119) e uma oportunidade de reconverter o coração de Israel para o projeto de YHWH e de voltar à experiência fundante com YHWH que diz “Eu serei o seu Deus e vocês serão o meu povo” (cf. Is 56,7; Jr 7,23; 11,4; 24,7; 30,22; Ez 34,24.30). Conforme Neves, este povo exilado foi movido pela “esperança na mão poderosa de Deus prometia um novo céu e uma nova terra. O profeta anunciava a esperança e convidava o povo de Israel a participar da Aliança de Deus através da conversão” (NEVES, 2007, p. 57). É uma chance de fazer novas todas as coisas (cf. Is 43,16a), conforme o projeto de Deus!

Milton Schwantes (1987, p. 99), de forma sintética e pedagógica apresenta uma tríplice proposta de explicar a missão relativa ao *mishpat*: 1) *Mishpat* como recondução de Israel/Jacó, em processo de reconversão para YHWH; 2) *Mishpat* como repatriação dos exilados de Israel; 3) *Mishpat* como restauração política do sistema de organização tribal. A proposição de Schwantes contribuirá para a compreensão das entrelinhas da missão contida em Is 42,1-9. Em dissonância desta perspectiva de Schwantes e de outros a pesquisa de Marconcini (1999).[20] Concorda-se com Schwantes em sua tríplice compreensão de *mishpat* relacionada com a missão do *servo* conforme a abordagem do próximo parágrafo.

Para realizar este projeto, este grupo organizado precisará viver as etapas de promoção do direito e justiça em um tríplice *mishpat:* primeiro “fazer sair direito” entre os próprios exilados nas colônias junto aos rios da Babilônia (cf. Is 42, 3); em segundo será capaz de “fazer sair direito” em um novo Israel após o novo êxodo, que contará com o retorno dos israelitas dispersos por outras regiões (cf. Is 42,4; cf. WIÉNER,

[20] Para Marconcini, a “interpretação que vê no *servo* um homem que aplica na Palestina um direito consuetudinário (que surge dos costumes de uma sociedade) capaz de iluminar todos os outros povos em um segundo estágio é restritiva (51,4), ou atribui a ele uma atividade prática capaz de criar harmonia, para dar unidade repatriada anos que se tornaram um modelo para outros povos. A sua tarefa é antes o anúncio da salvação aos povos e ilhas (vv. 1-4), uma frase de graça estendida a todos os povos: a ação salvífica entendida como libertação da escravidão, dirigida a Israel, passa a ser, com o servo, ação puramente religiosa de comunicação a todos da divina "justiça"; isso é feito de forma alusiva apenas na primeira música, e de forma mais desenvolvida nas demais. O servo, com sua instrução profética (*torah*), revela o novo plano divino para trazer a salvação a todos. A novidade diz respeito, portanto, à salvação universal, seus conteúdos e formas, e à mediação do sofrimento”. (1999, pp. 165-166).

1980, p. 70). Em terceiro, deverá ser capaz também de testemunhá-lo entre os povos, ao “colocar/implantar na terra o direito” como nova forma de governo e poder-serviço, que será de modelo para outras nações (cf. Is 42,1).

No contexto político de opressão da Babilônia, os grupos cativos israelitas, outros povos ali exilados e boa parte do povo babilônio está insatisfeito com a forma de governo imperial da Babilônia. O povo de Israel possivelmente esperava um Messias libertador descendente de Davi e os babilônios um eleito de Marduk para tomar as rédeas da situação. Ambos os grupos enxergaram na forma de avanço de Ciro II, juntamente com o crescimento do Império Persa, um sinal desta libertação. Conforme o estudo de Wiéner, “O mundo do Oriente Médio aguarda mais ou menos conscientemente ser colocado debaixo da lei do conquistador que lhe restituirá a vida. As pretensões de Ciro estão na linha do desígnio de Deus e da felicidade da humanidade (1980, p. 71). Israel entendeu que os planos de YHWH acontecem através de coisas novas (cf. Is 42,9), dentre estas coisas novas, o ungido do Senhor será pela primeira vez na história um estrangeiro (cf. Is 44,26-28;45,1-2). Ciro avançava os domínios, quando possível, de forma pacífica e gestava uma política de retorno de grupos exilados para seus territórios. O livro de Esdras (Esd 1,2-4) apresenta uma versão do Edito de Ciro que em 538 a.C. permitiu o retorno dos israelitas para Jerusalém e arredores, pondo fim ao exílio da Babilônia.

Conforme o estudo de Sicre Diaz, se na primeira parte do Dt Is (40-48) Ciro é o protagonista, nos capítulos 49-55 ocorrerá o protagonismo do *servo* expresso nos cantos (1998, p. 338). Concorda Berges com este paralelismo e protagonismo dos personagens, já que ambos são nomeados por YHWH e possuem missões complementares: Ciro cuida da derrubada da Babilônia e da libertação do povo de Deus, enquanto o *servo*, com o seu anúncio, trata da correta interpretação deste evento histórico (2015, p. 78). Em uma leitura religiosa dos eventos, tal como um juiz ou um novo Moisés, o *servo* vai liderar a libertação de Israel no novo êxodo. Ele aparece como um protótipo do que Israel deve ser para poder cumprir o seu papel na Aliança. Assim como os líderes carismáticos que guiavam o povo no sistema tribal, o servo é revestido do *ruach* YHWH. Este espírito anima os profetas em sua missão, por isso, é ele quem dará a vivacidade para este *servo*. Diferentemente do projeto de poder e dominação dos impérios que governaram o povo de Deus, e mesmo do projeto monárquico israelita, o *servo* age de forma diferente: no silêncio, sem fazer autopropaganda, sem gritar, sem buscar prestígio nas ruas, cuidando do que é frágil.

Através dele o povo deve retornar para YHWH: “converter-se a YHWH, o *go’el,* seu libertador (cf. Is 55,7) ” (BERGES, 2015, p. 78). O caminho de retorno e conversão é o caminho da ternura para com os fracos, exatamente aquilo que foi esquecido, sobretudo pelas lideranças de Israel. Estes serão os passos iniciais para o retorno de Israel à sua terra, para seu Deus e para a forma de organização social que produzirá fraternidade.

4.6 Relações hermenêutico-pastorais a partir de Is 42,1-9

A tipologia do êxodo do povo de Israel como evento fundante, memorial e com ampliação de sentido nos ajuda a refletir sobre as experiências humanas deste início de século XXI. Da mesma maneira que a literatura do Dt-Is olhou para o passado, buscando na experiência do êxodo significados para gerar esperança na experiência difícil das comunidades exiladas, também é possível para nós olharmos para estas experiências e com elas retirar aprendizados.

No século XXI ainda ocorrem êxodos e exílios! Êxodos do tipo fuga, de populações que fogem de situações de guerras, das opressões regimes totalitários e também por falta de condições mínimas de sobrevivência em seus países ou mesmo dentro de territórios. Os anos de 2010 serão marcados na história pelas grandes migrações de populações do continente africano, sobretudo para a Europa, onde, em busca de uma condição melhor, muitas pessoas arriscaram travessias em botes através do Mar Mediterrâneo. Os países do velho continente, que exploraram no passado colonial não tão distante, as riquezas e as pessoas do continente africano, não foram capazes de forma institucional de receber estas populações de maneira organizada e de devolver-lhes a dignidade, à qual, moralmente lhes era devida como crédito do passado. Diante destas migrações africanas vozes se levantaram na defesa destes povos, mas foram muitos também que trabalharam na defesa de seus próprios interesses, sobretudo da manutenção de uma situação de tranquilidade, como se fechando os olhos e impedindo a chegada de migrantes o problema se resolveria – em metáfora, foi uma verdadeira levantada de vidro lateral de carro no semáforo do planeta.

Na América Latina da segunda década do século XXI, também surgiram dificuldades. Primeiro no pobre país do Haiti, na América Central, assolado pela corrupção nos governos, por uma guerra civil e também por um terremoto. Populações

haitianas se deslocaram em fuga através do continente, muitos realizando isto sem nenhuma condição, fazendo longos trechos a pé, passando por inúmeras dificuldades. Não sem dificuldade, buscaram condições melhores em outros países, porém, sem políticas institucionais e/ou governamentais de acolhida destas populações. Ainda na América Latina, a crise política na Venezuela também desembocou em uma experiência de fuga de populações sem precedentes. O Brasil foi um dos países que mais recebeu estas migrações, não de maneira governamental, mas graças a entidades religiosas, ONGs e afins, que na medida do possível, foi realizada por alguns grupos uma acolhida e a criação de novas oportunidades para os venezuelanos.

Os Estados Unidos, na última década, adverso às migrações, que lhe interessam somente quando atendem a ocupação de trabalhos básicos, fechou as portas e literalmente construiu um muro para separar de populações fugitivas da América Latina. A dicotomia entre ricos e pobres que se transpõe da mesma maneira entre brancos e negros se acirrou, porém, os poderes estatais, através das polícias e forças de segurança, tomaram partido nesta invisível nova guerra civil. Casos de violência exagerada e uso de forças policiais, que causou morte do cidadão negro George Floyde nos EUA em 2020 deixam clara esta injusta situação. Violência infelizmente refletida no Brasil, espelhada em outro truculento episódio ocorrido em 19/11/2020 com João Alberto em um supermercado de Porto Alegre.

No Brasil foi vivenciada a década das crises políticas. A junção de uma crise entre poderes, a crise econômica global, o descrédito da população na classe política e nas instituições por causa da corrupção e a força da influência das redes sociais, entre outros fatores, proporcionaram um processo de deposição de presidente através de *impeachment*, seguido de tomada de posse de governo transitório. Este governo transitório iniciou um processo de desmonte de direitos conquistados pela população há décadas – dentre estes direitos os trabalhistas foram os mais afetados. Os grandes empresários, financiadores da derrocada de direitos, os que mais ganharam. Ocorreu também um desmonte e desarticulação de organização sociais: muitas destas promoviam a justiça e/ou promoviam ações de cuidado e promoção de direitos junto às populações vulneráveis. Para quem achou este período ruim, não esperava pela sequência dos fatos. Em 2018, uma eleição marcada pela indignação da população com a corrupção e os conchavos, através do voto de protesto, somado ao uso de sistemas eletrônicos de envios de mensagens, articulação de redes sociais, notícias

falsa (*fakenews*) elegeu um candidato que falou o que se queria ouvir. Conhecido e experiente no meio político, membro da velha política se propôs a fazer uma nova política, tem-se totalmente despreparado para conduzir um País em ambiente de crise. Com a proposta de ser um “Messias” enviado para o projeto de colocar “Deus acima de tudo e de todos”, conseguiu, frente à falta de propostas e opções vencer o pleito. Crise que se ampliou com a pandemia de COVID-19 iniciada em 2020, onde o Ministério da Saúde e o Sistema Único de Saúde, sofreram um verdadeiro desmonte. A vida, cláusula primeira de defesa e cuidado não foi respeitada. Se o Deus da Escritura, envia seu *servo* para defender e cuidar da vida e dos sofredores, o “deus” idealizado por religiosos de diversas denominações, apoiadores deste novo projeto de governo querem um deus que atenda seus interesses acima de tudo, na perfeita definição da idolatria. Se parte do povo exilado de Israel migrou sua fé para outras divindades durante o exílio, muitos hoje abandonaram o Deus que vê a opressão, desce e liberta e que encontra sua plenitude em Cristo, pelos falsos deuses que fecham os olhos diante dos problemas, aprisiona, mata, não cuida dos doentes e pobres como fez o bom samaritano.

Em meio a pandemia foi escancarada a injustiça: por meio da sorte de pobres e ricos, se escolheu quem poderia se cuidar e quem deveria trabalhar para sustentar o sistema – não houve escolha para quem precisava trabalhar. A falta de articulação governamental em suas esferas nacional, estadual e municipal promoveu um caos entre decretos discrepantes, que já nasciam sem efeito pelo descrédito promovido pelo Governo Federal produziu um fruto da morte de mais de duzentos milhões de brasileiros por causa da pandemia. A desarticulação governamental, somada às notícias falsas, promoveu um descrédito da população nas instituições e nos meios de comunicação que contribuiu para a disseminação da doença. Hoje a verdade não está no Ministérios da Saúde, nos pesquisadores e nem no jornalismo, mas em gurus midiáticos, que fazem das redes sociais uma “Nova Babilônia”, promovendo através das *webcams* e canais de redes sociais, verdadeiras procissões onde um público devotado e espera que digam o que querem escutar – é a era da pós-verdade, onde os fatos não importam, mas sim as emoções que eles geram e de que forma podem ser utilizados para um projeto político. No exílio gerado pela COVID-19, a falta de investimento em educação trouxe à tona uma população foi modelada para ser massa de manobra, promovida pela falta de instrução na qual se tem *déficit* desde sempre.

Nesta última década a natureza sofre processos intensos de destruição, em troca do lucro dos ricos proprietários de terra e de gado, com a justificativa do aumento de riquezas do País, mas que na verdade são os lucros apenas destes primeiros interessados. Se a COVID-19 promoveu o caos no País em 2020, a década culminou na questão ambiental com o ano do fogo, onde os biomas do Pantanal e da Amazônia queimaram através de queimadas criminosas, com prejuízo direto para as comunidades indígenas e pequenos produtores, indireto para todos os brasileiros que sofrerão as alterações no sistema climático das chuvas com a seca dos “rios celestes” amazônicos. Tudo isto com os olhos fechados das instituições que deveriam cuidar e fiscalizar este patrimônio. Os pequenos sofrem e não são assistidos pela justiça.

Sobre o tema da justiça e o direito em perspectiva pastoral na Igreja Católica, o Papa Francisco tem dado visibilidade para pautas relativas às causas sociais. Em seus primeiros atos de pontificado, celebrou a missa de lava-pés de 2013 junto aos encarcerados na Itália, esteve na Ilha de Lesbos na Grécia chamando a atenção para a situação dos migrantes fugitivos da África. Em sua primeira exortação apostólica no ano de 2013, intitulada *Evangelii Gaudium* (EG), dedicou um capítulo inteiro (Cap. IV) sobre a dimensão social da evangelização e também fez uma análise de conjuntura da situação atual apontando os desafios sociais destes tempos: os riscos de uma economia de exclusão; o desperdício de alimentos *versus* pessoas famintas; a cultura do descartável; a exclusão de grupos ou regiões geográficas da participação da sociedade; a idolatria do dinheiro, que governa em vez de servir e que nega a primazia do ser humano; o consumo como medida da dignidade humana; a globalização da indiferença; a desigualdade social que gera a violência e entre outros problemas (EG, n. 52-59). Frente a estas situações globais, o papa aponta também os desafios da evangelização nestes tempos de mudança: uma espiritualidade intimista; o surgimento de novos movimentos religiosos; os fundamentalismos; a busca da religião enquanto preenchimento do vazio deixado pelo racionalismo; e na perspectiva católica, as estruturas obsoletas e não-acolhedores das comunidades (EG, n. 63). Ainda neste documento ele recorda e comenta uma citação do Papa Bento XVI na *Deus Caritas Est* (2005, n. 28) de que “Embora ‘a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política’ a Igreja não pode e não deve ficar à margem da luta pela justiça” e que “todos os cristãos, incluindo os pastores são chamados a preocupar-se com a construção de um mundo melhor”. (EG, n. 183).

No n. 184 da *Evangelii Gaudium*, o papa adianta outras temáticas sociais que trataria em futuros documentos ao dizer que “A terra é nossa casa comum e somos todos irmãos! ”. Em 2015 o lançaria o primeiro documento na linha da Doutrina Social da Igreja sobre o tema do Meio Ambiente: a *Laudato Si’*. E em outubro de 2020, em meio a desafiadora pandemia do Coronavírus um documento sobre a fraternidade humana: a *Fratelli Tutti*. Francisco convoca a Igreja para que seja uma Igreja em formato de hospital de campanha e que seja samaritana: ela deve ouvir o clamor dos pobres, assim como o Senhor ouviu o clamor dos sofredores, desceu e os libertou (cf. Jz 3,15; EG n. 187). Para realizar esta missão prática como Igreja, o Papa propõe como capítulo final de sua EG uma relação pneumatológica e profética dos cristãos como “Evangelizadores com Espírito”. Para que o projeto de “Igreja em saída” aconteça é preciso se abrir ao Espírito, assim como os apóstolos em Pentecostes, “saíram de si mesmos” em vista de uma missão (EG n. 259; At 2,1ss.).

Ainda na perspectiva social, o Papa Francisco realizou uma conferência com os jovens economistas, empreendedores e empresários para refletir sobre novas possibilidades e perspectivas em vista de nova economia. O evento ocorreu em novembro de 2020. Foi mais uma ação enquanto Igreja, na busca do diálogo com a sociedade inspirado nas proposições da Doutrina Social da Igreja, sobretudo no capítulo III da *Gaudium et Spes*, que coloca o ser humano no centro da economia, e não o lucro.

Pode-se iluminar este projeto da “Igreja em Saída” do Papa Francisco com a perícope de Is 42,1-9 e seu contexto: a comunidade da *golah* compreendeu seu papel e reavaliou sua caminhada enquanto povo de Deus, foi vocacionada e revestida do Espírito (Is 42,1) para fazer sair o direito e a justiça (Is 42,1.3-4), colocando-se como serva da irradiação deste projeto divino de promoção da vida, do cuidado, da equidade e da solidariedade (Is 42,6-7). Assim como foi para a comunidade do exílio e também para a comunidade apostólica, o Espírito é para a Igreja do Século XXI o antídoto contra o veneno da autoreferencialidade: ele desinstala das estruturas e impulsiona para uma missão dinâmica em vista da comunidade, tanto na perspectiva pessoal de cada cristão discípulo-missionário ou da Igreja como um todo.

Compreende-se também partindo da imagem e simbologia do *servo* de YHWH o protótipo da Igreja Serva, que segue os passos do Servo por excelência Jesus Cristo. A dinâmica do *servo* de Isaías ilumina também a Eclesiologia, pois assim como em Isaías, o importante não é o *servo,* mas o que ele realizará em uma missão que

não é sua, mas do próprio Deus. Assim, também a Igreja, iluminada por este personagem do profetismo, compreende a sua vocação no mundo enquanto continuadora da missão de Jesus e construtora do Reino de Deus, que passa pelo direito e da justiça, sobretudo, atendendo os fragilizados do nosso tempo. Os destinatários de *mishpat* e *tsedeq* de hoje contam e esperam ansiosamente esta *serva*, seja enquanto instituição ou no profetismo de cada cristão que também é vocacionado para o direito e a justiça ao ouvir no seu batismo a unção e a prece de "que o Espírito Santo te consagre com este óleo para que você participe da missão do Cristo sacerdote, profeta e pastor".

Que o Senhor Deus de *mishpat* e *tsedeq* fortaleça com seu Espírito os seus servos que ainda resistem e suscite outros vocacionados a trabalhar pela promoção da vida, à exemplo de Jesus, o *servo* da vida e da justiça em plenitude. Somente com a prática da justiça é que a humanidade poderá vislumbrar os novos céus e nova terra no Reino definitivo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mensagem profética bíblica sempre é fruto de seu contexto, e com este texto de Isaías não é diferente. Diante das crises social, religiosa e cultural, geradas pela deportação dos israelitas para a Babilônia no século VI a.C., a profecia deste anônimo discípulo da escola do profeta Isaías surge como sinal de consolo, de confrontação (para a própria comunidade) e como mensagem de esperança de salvação.

Sobre o objeto da vocação do *servo* que é o direito e a justiça, após ampla análise dos comentadores da perícope e das expressões relativas *mishpat* e *tsedeq,* verificou-se que existe grande gama de significados destas palavras em seus usos nos textos bíblicos do Antigo Testamento. Esta variedade de significados dificulta a compreensão precisa destes, em qualquer período de composição dos textos bíblicos. As expressões *mishpat* e *tsedeq* são registros gráficos repetidos nas Escrituras, revelando sua extrema importância. Este uso corriqueiro das expressões pelos hagiógrafos indica que são expressões de grandiosidade teológica. Presentes no Pentateuco, *mishpat* e *tsedeq* apontam como vontade divina e em contrapartida na Aliança com Deus que deve partir de Israel. A prática destes conceitos mostrará o quanto Israel cumprirá sua parte no projeto de YHWH, sobretudo, assistindo aos necessitados do povo, aos quais destinatários da justiça, identificados na tríade: órfãos, viúvas e estrangeiros.

Em perspectiva teológica, a fonte e origem do direito e justiça para Israel é o próprio Deus-YHWH. Suas atribuições iniciais, juntamente à religião de Israel, são: a função da promoção e da garantia do cuidado para estes órfãos e viúvas. As legislações do Pentateuco inserem de forma insistente as cláusulas da Aliança com Deus e da qual a promoção do cuidado com esta tríade social é condição essencial na parte dos deveres de Israel. Por parte do povo, a realização de *mishpat* e *tsedeq*, além de expressão de fidelidade da Aliança com Deus era uma forma de promoção de equidade e de realização do projeto divino.

O sistema tribal, que de alguma forma já promovia uma forma de governo compartilhado (por meio dos juízes e de outras lideranças do povo) e atento às situações do povo foi uma primeira expressão deste poder-serviço que realiza a vontade de Deus com o direito e justiça.

Na passagem para a monarquia, esta imagem e responsabilidade de Deus como o promotor de *mishpat/tsedeq* é transferida para o rei. Este, fazendo às vezes e

a vontade de YHWH, deveria ser o realizador da vontade de Deus, por ter sido escolhido e ungido para isto. O juiz Samuel, conforme o relato de 1Sm 8,6-22 alerta o povo sobre os problemas em se destronar Deus, para colocar em seu lugar um representante humano, que alerta que se concretizará no afastamento das instituições de Israel do projeto de Deus, pois ao invés de promover a vida, promoveram a opressão para com o povo, sobretudo para com os mais pobres.

Importantes também nos textos proféticos, as expressões *mishpat* & *tsedeq* usadas pelos profetas: pois realizam críticas sobre a justiça e a denúncia sobre a injustiça de Israel: em outras palavras, a injustiça foi o estopim para o surgimento da vocação profética de Israel. No contexto do livro do Isaías, em suas três grandes divisões de capítulos, o tema da justiça é também importante chave de leitura para a compreensão deste profeta. Para os profetas, as quedas das instituições de Israel (Norte) e Judá (Sul) nas invasões de outros povos, são punições pelo não cumprimento da Aliança com Deus, sendo o Exílio da Babilônia, com as simbólicas quedas da cidade, destruição do templo de Jerusalém e deportação para a Mesopotâmia a suprema expressão da infidelidade de Israel ao projeto de direito e justiça de YHWH (cf. Ez 34). No que tange aos usos das expressões dentro do Dt-Is, conclui-se que em Is 40-55, conforme Croatto: YHWH é a fonte e o realizador de *mishpat* e *tsedeq*; as expressões dão uma nova identidade para o Deus de Israel; estas palavras são compreendidas como “salvação” de YHWH realizada através de seu instrumento que é o *servo* (2000, p. 59).

No exílio da Babilônia, a comunidade da *golah* passa por uma revisão de sua vivência social e religiosa. Nesta experiência difícil, o povo de Israel, iluminado pelo Dt-Is, faz uma análise de sua conduta e resgata o sentido da Aliança, aprendendo a não colocar mais a esperança em um rei humano, mas sim no *servo*. Este *servo é* um personagem que possui ampla significação e que personifica de forma plena, aquele que com o espírito de YHWH fará sair o *mishpat* e *tsedeq* entre os exilados, no território de Israel e em toda a terra.

Sobre a “pessoa” do *servo,* muito mais importante do que compreender quem ele é, é a compreensão de que ele tem a missão de implantar e realizar este projeto inicial de Deus, já existente no Israel primitivo e que promove vida e equidade. Se o êxodo liderado por Moisés e outros líderes do povo trouxe uma nova condição de vida, o Novo êxodo, liderado pelo *servo* (que reúne as funções de messias, rei, profeta e sacerdote), cruzará um novo deserto para voltar à Jerusalém e reiniciar atividade

como povo, implantando novamente uma espécie de teocracia que promove o projeto divino. Este projeto que antes era visto como exclusivo entre Deus e Israel, no exílio é ampliado para as nações, já que o próprio YHWH vai com o povo para a Babilônia e nesta experiência Israel se reconhece também como povo fora da terra e que deverá ser como o *servo* "luz das nações" para anunciar e implantar a justiça (Is 42,6) e o reinado da vontade de Deus de forma ampla.

A perícope de Is 42,1-9 foi composta em forma de hino e possivelmente surgiu de um uso litúrgico no século VI. a.C. nas comunidades israelitas. Narrada por YHWH, esta profecia destaca em um primeiro momento a eleição do *servo* para uma missão, seguida da forma como ele realizará esta missão.

No exame dos diversos aspectos analisados nesta pesquisa, observou-se que a vocação do *servo* de YHWH é uma vocação voltada para a implantação e a prática do direito (*mishpat*) e da justiça (*tsedeq*) conforme a perícope de Is 42,1-9: este personagem une de forma inseparável a fé e a vida. Esta coerência confirma a hipótese de que o chamado do *servo* está relacionado com a prática do direito e da justiça em um ambiente de injustiça para com os que sofrem durante o exílio da Babilônia. O que a pessoa do *servo* no século VI a.C. une, o fenômeno religioso pós-moderno gerou dicotomia, separando as convicções religiosas da vivência dos valores das religiões, desligando a fé pessoal e comunitária do testemunho profético.

O cristianismo possui a vocação profética como algo inerente recebida pelo sacramento do batismo, e obviamente inspirada na pessoa do Cristo, o *servo* da justiça por excelência (cf. Mt 12,18-21; 25,1ss). Porém, este profetismo cristão que propõe uma inserção na vida, também a cada dia mais perde espaço para uma vivência de fé mais intimista e desligada da dimensão comunitária e social.

Em contraposição a este movimento intimista, para o catolicismo, o governo do latino-americano Papa Francisco, tem sido um intenso propagar dos valores proféticos e da coerência entre crer, ser e fazer – na tentativa de implantar um projeto de Igreja do Concílio Vaticano II (1962-1965). Este projeto do papa é sintetizado na expressão "Igreja em saída", conforme sintetiza o parágrafo 17 da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*:

> Aqui escolhi propor algumas diretrizes que possam encorajar e orientar, em toda a Igreja, uma nova etapa evangelizadora, cheia de ardor e dinamismo. Neste quadro e com base na doutrina da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, decidi, entre outros temas, de me deter amplamente sobre as seguintes questões: a) A reforma da Igreja em saída missionária. b) As

> tentações dos agentes pastorais. c) A Igreja vista como a totalidade do povo de Deus que evangeliza. d) A homilia e a sua preparação. e) A inclusão social dos pobres. f) A paz e o diálogo social. g) As motivações espirituais para o compromisso missionário. (FRANCISCO, 2013, p. 18).

Se na convocação do Concílio Vaticano II o Papa João XXIII desejou abrir as janelas da Igreja para que o vento pudesse adentrar nela, no século XXI o Papa Francisco deseja revisitar este projeto de Igreja do Vaticano II, que é iluminado pelo projeto de Deus no Antigo Testamento, para que esta Igreja "faça sair", como verdadeira serva e samaritana, o projeto do Reino de Deus, que é também projeto de justiça, defesa e cuidado com o próximo, conforme uma espécie de desabafo presente na *Fratelli Tutti:*

> Às vezes deixa-me triste o fato de, apesar de estar dotada de tais motivações, a Igreja ter demorado tanto tempo a condenar energicamente a escravatura e várias formas de violência. Hoje, com o desenvolvimento da espiritualidade e da teologia, não temos desculpas. Todavia, ainda há aqueles que parecem sentir-se encorajados ou pelo menos autorizados pela sua fé a defender várias formas de nacionalismo fechado e violento, atitudes xenófobas, desprezo e até maus-tratos àqueles que são diferentes. A fé, com o humanismo que inspira, deve manter vivo um sentido crítico perante estas tendências e ajudar a reagir rapidamente quando começam a insinuar-se. Para isso, é importante que a catequese e a pregação incluam, de forma mais direta e clara, o sentido social da existência, a dimensão fraterna da espiritualidade, a convicção sobre a dignidade inalienável de cada pessoa e as motivações para amar e acolher a todos. (FRANCISCO, 2020, n. 86).

A literatura profética e sobretudo, o Dt-Is nos aponta luzes para a compreensão do "ser cristão" e do "ser Igreja" neste tempo de crise e de desesperança. A vivência da "verdadeira religião", ou seja, do projeto de Deus não pode se desligar da divulgação, da prática e da implantação do direito e da justiça nas relações, na sociedade e no mundo.

Por fim, se a vocação do *servo* de YHWH é a de realizar o direito e a justiça, como projeto do próprio Deus, ser *servo* hoje é assumir a missão de promover e garantir ações de cuidado para com os necessitados de nosso tempo. O plano é de Deus, mas as mãos que realizam este projeto são as dos *servos* e *servas* que contribuem para o crescimento do Reinado de Deus e consequentemente, preparam o mundo para o êxodo definitivo rumo à Jerusalém celeste.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTZ, R. Dario no lugar de Ciro: a primeira edição do Dêutero-Isaías (Isaías 40,1-52,12) em 521 a.C. **Diário para o Estudo do Velho Testamento**, 27 (3), 371–383. 2003; <https://doi.org/10.1177/030908920302700306>.

AMSLER, S.; ASURMENDI, J.; AUNEAU, J.; MARTIN-ACHARD, R. Os profetas e os livros proféticos. São Paulo: Paulinas, 1992.

ARMSTRONG, Karen. **Jerusalém: uma cidade, três religiões**. Editora Companhia das Letras, 2011.

ARTUSO, Vicente. **Pentateuco e Livros Históricos**. Curitiba: Intersaberes, 2018. (Série Princípios de Teologia Católica).

BAGGIO, Marileda. Quando diferença e acolhida se encontram: Igreja e Migrações. **Teocomunicação**, v. 44, n. 2, pp. 262-280, 2014.

BAILÃO, Marcos Paulo. **"Os que retornam, os que sonham, os que choram: os que resistem."** *In:* KAEFER, José Ademar; JARSCHEL, Haidi. (Org.). Dimensões sociais da fé no Antigo Israel: uma homenagem a Milton Schwantes. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, v. 1, pp. 259-266.

BALANCIN, E. M.; STORNIOLO, I. **Como ler o livro do Êxodo: O caminho para a liberdade**.10. ed. São Paulo: Paulus, 2008 (Série “como ler a Bíblia”).

BAUER, Johannes. **Dicionário de Teologia Bíblica.** Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Edições Loyola, 1988. Vol. II.

BECKING, Bob; HUMAN, Dirk (Org). **Exile and suffering: a selection of papers read at the 50th anniversary meeting of the Old Testament Society of South Africa** OTWSA/OTSSA: Pretoria, August 2007.

BEGRICH, Joachim. Studien gu Deuterojesaja, (**Theol. Buch., 20**), 1963. pp. 163ss.

BEGRICH, Joachim. **Studien zu Deuterojesaja**. Kohlhammer, 1938.

BERGES, Ulrich. **Isaías: El profeta y el libro**. Estella: Verbo Divino, 2015.

BENTO XVI, Papa; **Carta Encíclica *Deus caritas est***. São Paulo: Paulinas, 2006.

BETZ, Arnold Gottfried. «Monotheism». *In:* Freedman, David Noel; Myer, Allen C. ***Eerdmans Dictionary of the Bible***. [S.l.]: Eerdmans, 2000.

BEUKEN, W. A. M. “*Mišpāṭ*: The First Servant Song and Its Context”. **Brill, Vetus Testamentum** vol. 22, n. 1 (Jan. 1972): pp. 1-30.

BÍBLIA ARA. Almeida Revista e Atualizada. Tradução de **João Ferreira de Almeida**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

BÍBLIA DA CNBB. Tradução oficial da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 3ª edição. Brasília: Edições CNBB, 2019.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Luís Alonso Schökel (Org.). São Paulo: Paulus, 2002. 1ª edição.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Luís Alonso Schökel (Org.). São Paulo: Paulus, 2017. 3ª edição.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. RUDOLPH, Wilhelm; ELLIGER, Karl; KITTEL, R. (Ed.). Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

BÍBLIA PASTORAL. Nova Edição**.** São Paulo: Paulus, 2014.

BÍBLIA TEB. **Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB**). São Paulo: Loyola, 1994.

BÍBLICA, Pontifícia Comissão. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. Disponível em: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso em 14/07/2020.

BLENKINSOPP, Joseph. **Isaiah 40-55. A new translation with introduction and commentary**. Doubleday, 2002.

_____. Tema e motivo na sucessão história (2 Sam XI v. 2ss) e o *corpus Yahwist*. *In:* **Volume do Congresso Internacional para o Estudo do Antigo Testamento, Genebra, 1966**. Brill, 1966. p. 44-57.

BOHN GASS, Ildo. **Exílio Babilônico e Dominação Persa. Uma introdução à Bíblia.** São Leopoldo, São Paulo: Cebi – Paulus, Vol. 5, 3ª Ed., 2007. 216 pp.

BONNARD, Pierre E. **Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs: Isaïe 40-66**. Etudes bibliques, 1972.

BORTOLINI, José. **Roteiros Homiléticos: Anos A, B, C, Festas e Solenidades**. São Paulo: Paulus, 2006.

BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2003.

BUZZI, Arcângelo R. BOFF, Leonardo. **A Mesa da Palavra Ano A – Comentário Bíblico-Litúrgico**. Petrópolis: Vozes, 1982.

CALVINO, J. **Commentary on Isaiah - Volume 3**. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. 2009. 511 pp.

CLEMENTS, R. E. Jeremiah. Atlanta: John Knox Press, 1988.

COLLI, Gelci André. Dêutero-Isaías e o Servo de Yahweh na América Latina: A distância hermenêutica nos fragmentos da história da recepção. **Protestantismo em Revista**, v. 28, pp. 112-119, 2012.

_____. **Rei, servo e herói: dinâmicas messiânicas em Isaías 42.1-4 e 52.13-53.12**. 2013.

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

_____. Composição e querigma do livro de Isaías. *In:* **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.

CRÜSEMANN, Frank. **A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2002.

DAY, John. **Rei e messias em Israel e no antigo Oriente Próximo**. São Paulo: Paulinas, 2005.

DIETRICH, Luiz José; DA SILVA, Rafael Rodrigues. **Em busca da Palavra de Deus: uma leitura do Deuteronômio entre contradições, ambiguidades, violências e solidariedades**. São Paulo: Paulus, 2020.

DUHM, Bernhard. **Das Buch Jesaia**. (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament). **Tübingen: Mohr (Siebeck)**, 1902.
<https://archive.org/details/dasbuchjesaia01duhmgoog>

EAKIN, Frank E. **The Religion and Culture of Israel**. Boston: Allyn and Bacon, 1971.

FARIA, Jacir de Freitas. **Profetas e profetisas na Bíblia: História e teologia profética na denúncia, solução, esperança, perdão e nova aliança**. São Paulo: Paulinas, 2016.

FELDMAN, Sergio Alberto. Trabalho e escravidão no judaísmo bíblico. **Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, v. 2, n. 2, pp. 122-134, 2008.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **O Segundo Canto do Servo de YHWH: análise exegética de Is 49,1-13**. Rio de Janeiro: Coletânea. v.3, n.5, pp. 23-55, 2004.

FONSECA, Abiud. *Yahvé Tsevaot*: um nome de guerra. *In*: **RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana**. Petrópolis, n.74, pp. 45-59, 2017. Guerra e paz. (Tradução de Luiz José Dietrich). Disponível em https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Ribla/article/view/7696.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. **Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum**. Vaticano: Editora Vaticana, 2015. Disponível em:

http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

_____. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade**. Vaticano: Editora Vaticana, 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

FRIZZO, Antônio Carlos. Uma análise literária de Is 52, 13–53, 12 (O quarto canto do servo de IHWH). **Atualidade Teológica: Revista Teológica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Ano X**, n. 22, 2006. pp. 118-130.

_____. **A Trilogia Social: estrangeiro, órfão e viúva no Deuteronômio e sua recepção na Mishná**. 2009. Tese de doutorado em Teologia. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Departamento de Teologia.

_____. Uma tríade social que qualifica o ato de conhecer a Deus. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, v. 3, n. 1, pp. 15-42, 2011.

_____. **A Trilogia Social: estrangeiro, órfão e viúva no Deuteronômio e sua recepção na Mishná**. 2020. São Paulo: Edições *Fons Sapientiae* (Coleção Judaísmo e Cristianismo).

GANDI, Herald. **The servant who establishes justice: an exegesis of Isaiah 42:1-4**. Submitted in partial fulfilment for the degree of Master of Divinity The Master's Seminary Sun Valley, California December, 2016

GOLDINGAY, John. "The Arrangement of Isaiah XLI-XLV" VT 29 (1979). pp. 289-297.

GOLDINGAY, John; PAYNE, David. **A critical and exegetical commentary on Isaiah 40-55**. T & T Clark, 2006.

GORGULHO, Maria Laura. **O Servo de Yahweh nos escritos do Dêutero-Isaías –** Uma contribuição à história do tema do "justo sofredor" na literatura sapiencial do Oriente Antigo. Rio de Janeiro: Editora PUC, 1989.

GOTTWALD, Norman K. **Todos os Reinos da Terra: Profecia Israelita e Relações Internacionais no Antigo Oriente Próximo**. 1964.

GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz Josef. **Israel e seu Deus: guia de leitura para o Antigo Testamento**. Edições Loyola, 2001. pp. 158.

HARRINGTON, Wilfrid J. **Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa e a realização**. [Tradução Josué Xavier, Alexandre Macintyre]. São Paulo: Paulus, 1985.

HARRIS, R. Laird (org.): **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento** / tradução Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998**.**

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 1992.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica *Salvifici Doloris* sobre o sentido cristão do sofrimento humano**. 1984. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1984/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris.html>.

KESSLER, R. **História Social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KRAMER, P. **Origem e legislação do Deuteronômio: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos**. São Paulo: Paulinas, 2006.

LAMBDIN, Thomas Oden. **Gramática do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Paulus, 2003.

LAMBERT, W. G. **A realeza na Antiga Mesopotâmia.** *In:* DAY, John. Rei e messias em Israel e no antigo Oriente Próximo. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 57 – 74.

LEÓN-DUFOUR, Xavier. Vocabulário de Teologia Bíblica. Tradução: Simão Voigt. Editora Vozes, 2009.

LOURENÇO, João Duarte. Exegese de Is 52, 13-53, 12 na perspectiva da "Humilhação-Exaltação". **Didaskalia**, v. 24, n. 1, pp. 3-47, 1994.

LINDSEY, F. Duane. **The call of the servant in Isaiah 42: 1-9**. Bibliotheca Sacra, v. 139, n. 553, pp. 12-31, 1982.

MacKENZIE, Donald A. The judge of Israel. **Vetus Testamentum**. v. 17, n. Fasc. 1, pp. 118-121, 1967.

MARCONCINI, Benito. **Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro de Isaías (40-66)**, Madrid: Ciudad Nueva, 1999. 232 pp.

MARQUES, Mariosan de Sousa; SILVA, Rosemary Francisca Neves. As múltiplas faces da justiça no Antigo Testamento. *In*: **Revista Fragmentos de cultura -** Ano III, n. 22. Número 4. pp. 578-586, Goiânia, 2018.

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: Unesp, 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Disponível em: http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/282.

MAZZINGHI, Luca. **História de Israel das origens ao período romano**. São Paulo: Editora Vozes. 2019.

MCKENZIE, John L. **The Anchor Bible. Second Isaiah**. New York: Doubleday, 1968. 225 p.

_____. **Dicionário Bíblico**; (trad. Álvaro Cunha). São Paulo: Paulus, 1983.

_____. "Aspects of Old Testament Thought". *In*: Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy, eds., ***The New Jerome Biblical Commentary*** (New Jersey: Prentice Hall, 1990), 1287, S.v. 77:17.

MESTERS, Carlos. **A missão do povo que sofre - tu és o meu servo!** (2ª edição). Rio de Janeiro: Vozes & Centro de Estudos Bíblicos - CEBI, 1985.

_____. **O decálogo da recuperação da esperança: iluminar nossa realidade com a luz da Palavra de Deus** (I Retiro do CIMI, 2 e 3 de novembro 2013). Texto não publicado, 2013.

MUELLER, Ênio Ronaldo. A importância dos cânticos do servo de Javé para a cristologia do Novo Testamento. *In:* **Boletim Teológico**, Ano II, n. 7 pp. 33-46. São Leopoldo: Fraternidade Teológica Latino-Americana, 1986.

NAKANOSE, Shigeyuki; PEDRO, Enilda de Paula. **Como ler o Segundo Isaías 40-55. Da semente esmagada brota nova vida**. São Paulo: Paulus, 2004.

NEOTTI, Clarêncio. **São Benedito - homem de Deus e do Povo**. Aparecida: Santuário, 2016.

NEVES, Rosemary Francisca. **Missão Profética: uma experiência de libertação e esperança no exílio da Babilônia a partir do Segundo Canto do Servo de YHWH (Is 49,1-6)**. Dissertação da Universidade Católica de Goiás; Departamento de Filosofia e Teologia; Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. 2007. 94 pp. Disponível em: Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/987>.

_____. O profeta-servo do exílio da Babilônia a partir do segundo canto do Servo de YHWH. *In*: **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura** - Ano III, n. 22. Número 22. Uma leitura histórico-salvífica: pp. 57-63, 2009.

ODASSO, G. *Libro di Isaia. In*: PIAZZONI, A. M. (ed.), *Grande Enciclopedia Ilustrata dela Bibbia* – vol. II*,* Torino, Ed. Piemme, 1997.

OROFINO, Francisco. A terra geme de agonia – a Teologia da Criação a partir da denúncia profética. **Revista Atualidade Teológica**, ano XV, n. 37, pp. 127-136, 2011.

OSWALT, John N. Justiça em Isaías: um estudo da função dos capítulos 55-66 na atual estrutura do livro. *In*: **Writing and Reading the Scroll of Isaiah, Volume 1**. Brill, 1997. (pp. 177-191).

_____. **The book of Isaiah – Chapters 40-66 (II).** Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

PAGÁN, Samuel. Isaías. *In*: LEVORATTI, Armando J. **Comentário Bíblico Latinoamericano: Antigo Testamento II. Livros proféticos e sapienciais**. Verbo Divino, 2007. (pp. 261-328).

PERONDI, Ildo. A vocação de Abraão. **Revista Pistis & Práxis**, v. 5, n. 2, pp. 327-343, 2013.

PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. **Dicionário Bíblico Wycliffe**. Tradução de Degmar Ribas Júnior. v. 2. Rio de Janeiro: CPAD. 2007.

PIRES, Fábio et al. **Identidades e teologias no Primeiro Cântico do Servo de YHWH: Estudo exegético de Isaías 42, 1-9**. São Bernardo do Campo: 2014. Disponível em: http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/309.

PIXLEY, Jorge. **Jeremiah (Chalice Commentaries for Today)**. Chalice Press, 2004.

PROVIN, Genildo. **Libertação nas Trilhas da Justiça. Estudo Histórico e Hermenêutico de Is 42,1-4**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008 (dissertação de Mestrado em Ciências da Religião), 153 pp.

RAVASI, Gianfranco**. Los Profetas**. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1989.

RIDDERBOS, J. **Isaías – Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova & Mundo Cristão, 1985.

RÖMER, Thomas. A origem de Javé. **O Deus de Israel e seu nome.** São Paulo: Paulus, 2016.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Cativeiro da Babilônia: uma crise criativa. **Revista Estudos bíblicos**, n. 43, pp. 39-39, 1994.

_____. "Conhecer a Javé" a partir da prática do direito e da justiça. **Caminhos**, Goiânia, v. 9, n. 2, pp. 219-232, jul-dez/2011. Acesso: http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/1716/1070.

_____. A importância do conceito de justiça e direito na construção da vocação profética. *In:* **Caminhos**, Goiânia, v. 11, n.1, pp. 38-53, jan-jun./2013. Acesso: http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2468.

_____. A justiça como desejo de Deus: Leituras no profeta Jeremias. *In:* **Caminhos**, Goiânia, v. 16, n.2, pp. 15-24, jul-dez/2018a. Acesso: http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6664.

_____. **Os profetas: vocação para a liberdade e para a solidariedade**. São Paulo: Paulus, 2018b.

_____. Roteiros Homiléticos: Batismo do Senhor. *In:* **Vida Pastoral**. São Paulo: Paulus, n. XX - Jan-Fev., 2019a. Disponível em: https://www.vidapastoral.com.br/roteiros/batismo-do-senhor-13-de-janeiro/

_____. **Livros Proféticos e Sapienciais: profecia e sabedoria para bem viver**. Curitiba: Intersaberes, 2019b. (Série Princípios de Teologia Católica).

RUPPERT, Lothar. O servo de Deus sofredor. *In*: **Revista Concilium 119 Espiritualidade**. Petrópolis: Vozes, pp. 47-54, 1976.

SANTOS, João Batista Ribeiro. Elementos de direito político-econômico e as estruturas de poder no antigo Israel. *In:* **Caminhando**, v. 14, n. 2, pp. 155-170, 2009.

_____. O escravo de YHWH na história do povo da Golah e sua recepção no cristianismo primitivo. Pesquisa apresentada no **VIII Seminário de Estudos Apocalípticos** (nov. 2007), no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), 2007.

SANTOS, Sandra Morais Ribeiro dos. **A plenitude do espírito e a prática da justiça a partir de Miquéias 3,5-8.** Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2020. 133 p. Acesso: < https://archivum.grupomarista.org.br/pergamumweb/vinculos/000093/000093ae.pdf>.

SCHERER, Odilo Pedro. **"Justo sofredor": uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo**. Ed. Loyola, 1995.

SCHIMITT, Flávio. Um chamado para a vida. **Revista Pistis & Práxis**, v. 5, n. 2, pp. 381-403, 2013.

SCHLAEPFER, Carlos Frederico; OROFINO, Francisco Rodrigues; MAZZAROLO, Isidoro. **A Bíblia: introdução historiográfica e literária**. Petrópolis: Vozes, 2004.

SCHÖKEL, Luís Alonso; SICRE DIAZ, José Luís. **Profetas I.** São Paulo: Paulinas, 1988.

SCHWANTES, Milton. **Sofrimento e Esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no Século VI a.C.** São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Edições Paulinas, 1987. 134 p.

_____. **História de Israel: local e origens**. 3. ed. alt. e ampl. São Leopoldo: Oikos, 2008.

_____. **As monarquias do antigo israel: um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica.** São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. **A terra não pode suportar suas palavras: reflexão e estudo sobre Amós**. São Paulo: Paulinas, 2004.

SICRE DIAZ, José Luís. **Profetismo en Israel – El profeta. Los profetas. A mensagem**. Estella: Editorial Verbo Divino, 1998.

_____. **Introdução ao Profetismo Bíblico**. Petrópolis: Vozes, 2016.

SILVA, Roberto de Jesus. Hermeneutic perspectives of Isaiah 45, 1-7: An analysis of the messianic heading attributed the Cyrus. 95 f. Dissertação - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013a. Acesso: http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/257/1/Roberto%20de%20Jesus.pdf.

SILVA, Rosemary Francisca Neves. Análise do Segundo Canto de Servo de Yhwh. *In:* **Caminhos - Revista de Ciências da Religião**, v. 11, n. 1, pp. 85-106, 2013b.

_____. **O Servo de YHWH solidário com o povo escravo da Babilônia**. Pontifícia Universidade Católica de Goiás: Goiânia, 2014. (Tese de Doutorado).

_____. O Servo de YHWH: uma análise de Isaías 42, 1-4. *In:* **Caminhos - Revista de Ciências da Religião**, v. 15, n. 2, pp. 268-278, 2017.

SILVA, Valmor da. “Eis meu Servo” - Leitura do primeiro canto do Servo do Senhor, segundo Is 42,1-7. *In:* **Estudos Bíblicos**, Petrópolis: Vozes, nº 89, pp. 44-59. 2006.

_____. Releituras do segundo êxodo, a volta do exílio babilônico. *In*: Marcelo da Silva Carneiro; Monika Ottermann; Telmo José Amaral de Figueiredo. (Org.). **Pentateuco: da formação à recepção.** 1 ed. São Paulo: Paulinas, pp. 261-278, 2016.

SIMIAN-YOFRE, H. Isaías 56-66. Apostila do Pontifício Instituto Bíblico – Ano acadêmico 2004-2005.

SKA, Jean-Louis. **O canteiro do Pentateuco**. [Tradução de Jaime A. Clasen, Paulo F. Valério]. São Paulo: Paulinas, 2016. – Coleção Bíblia e História. Série Maior.

SNYMAN, Fanie; FIRTH, David G.; WILLIAMSON, H. G. M. A structural-historical exegesis of Isaiah 42: 1-9. **Interpreting Isaiah. Issues and approaches**, pp. 250-260, 2009.

STORNIOLO, Ivo. **Como ler o livro dos Números: a pedagogia do deserto**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2003 (Série “como ler a Bíblia”). p. 11.

STORNIOLO, Ivo.; BALANCIN, Euclides M. **Como ler o livro do Gênesis: Origem da vida e da história**.10. ed. São Paulo: Paulus, 2007 (Série “Como ler a Bíblia”).

TASSIN, Claude. **O judaísmo: do exílio ao tempo de Jesus**. Edições Paulinas, 1988.

TIEMEYER, Lena-Sofia. **Para o conforto de Sião: a localização geográfica e teológica de Isaías 40-55**. Brill, 2010.

UTRINI, Heitor Carlos Santos. **A visão acerca do estrangeiro na comunidade pós-exílica**. 2006. Tese de Doutorado. PUC-Rio. Disponível em http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0410246_06_pretextual.pdf.

VENDRAME, Calisto. **A cura dos doentes na Bíblia**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

VINCENT, Jean Marcel. **Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von Jesaja, Kap. 40-55**. Lang, 1977.

VITÓRIO, Jaldemir. Consolar: missão profética no exílio A ação do Dêutero-Isaías junto aos israelitas na Babilônia. **ReBiblica**, v. 1, n. 1, pp. 93-105. 2018.

_____. “Com amor eterno, tenho misericórdia de ti" (Is 54, 8) – O Deus *Goel*: teologia da misericórdia no Dêutero-Isaías. *In:* **Revista STUDIUM**, Várzea Grande, ano 2, n. 2, pp. 11-27, abril 2016.

VOLZ, P. A. U. L.; JESAJA, I. I. KAT 9, 2. 1932.

WATTS, Rikki E. Consolation or confrontation? Isaiah 40-55 and tfie delay of the new exodus. **Tyndale Bulletin**, v. 41, pp. 31-59, 1990.

WENHAM, G. J. et al. **Nuevo comentario bíblico siglo XXI**. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 2000.

WESTERMANN, Claus. **Isaiah 40-66. A commentary**. Philadelphia: The Westminster Press, 1977. 429 pp.

WIÉNER, Claude. **O Dêutero-Isaías - o profeta do novo êxodo**. São Paulo: Edições Paulinas, 3ª ed. 82 pp. Tradução de José Raimundo Vidigal. 1980.

WILLIAMSON, H. G. M. **Textos messiânicos em Isaías 1-39.** *In*: DAY, John. Rei e messias em Israel e no antigo oriente próximo. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 247-280.

ZABATIERO, Júlio. **Manual de Exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007.