

EXPERIMENTUM CRUCIS¹

Um Estudo sobre Identidade, Projeto político-social e Destino de um Escravo deportado em 587/6 a.C. para a Babilônia²

Friedrich Erich Dobberahn

I — Considerações introdutórias

Neste primeiro capítulo queremos dar, primeiramente, uma visão geral e introdução aos “cânticos” do **Servo Sofredor**. Segue-se, no segundo capítulo, uma pesquisa sobre a situação histórica a partir do ano 587/6 a.C. na Palestina e na Babilônia. No terceiro capítulo nós nos ocupamos com a identidade do Servo Sofredor: quem e de qual origem social era ele? No último capítulo procuramos reconstruir seu destino histórico a partir do texto Is 52.13-53.12.

a) Onde encontram-se os “cânticos” do Servo Sofredor?

Como “ditos” ou “cânticos” do Servo Sofredor, nos quais ele mesmo se articula, consideram-se em geral os seguintes três textos: Is 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9. “Oráculos sobre o Servo Sofredor, em que ele próprio não toma a palavra, encontram-se em Is 50.10-11 e 52.13-53.12³. Is 42.5-9 é contado entre os assim chamados “cânticos” sobre Ciro, que, segundo K. Elliger, encontram-se em Is 41.21-29; 42.5-9; 44.24-28; 45.1-7; 45.9-13; 46.9-11; 48.12-15⁴. Todos os “cânticos” do Servo Sofredor aqui mencionados constituem — igualmente conforme K. Elliger⁵ — uma camada literária “particular”; não estão ligados organicamente ao restante do texto do segundo livro de Isaías (caps. 40-55), mas foram inseridos redacionalmente, no que se assemelham às confissões de Jeremias⁶.

b) Quando e onde surgiram os “cânticos” do Servo Sofredor?

Inicialmente, esta pergunta precisa ser separada, em termos de metodologia, da outra pelo lugar e pela época do surgimento do segun-

do livro de Isaias **em seu todo**. Quanto a isto, há um consenso de que os capítulos 40-55 devem ser situados na época posterior à queda de Jerusalém em 587/6 a.C. Conforme Is 44.26ss.; 51.3 e 52.9 tanto Jerusalém quanto o templo foram destruídos pelos babilônios. Os exilados vivem na Babilônia (Is 42.22,24; 43.14; etc), que também já parece estar ameaçada (Is 47; 48.14). Este último dado nos remete à fase final do exílio: segundo Is 41.2s.,25; 44.28; 45.1-3, Ciro avança sem que se possa detê-lo.

Não há consenso quanto à questão se Dêutero-Isaias — cuja identidade ou não-identidade com o Servo Sofredor ainda não está esclarecida⁷ — atuou na Mesopotâmia, entre os exilados, ou na Palestina. Em favor da tese de que ele teria atuado na Mesopotâmia, argumenta-se que ele está familiarizado com o culto babilônico (Is 40.19s; 41.6s.; 44.9-20) e que os “cânticos parecem ser influenciados pelo estilo dos hinos de Ištar⁸ e das inscrições reais babilônicas⁹. Em favor da Palestina, porém, S. Mowinckel destacou Is 48.20 e 52.11¹⁰. De qualquer modo, a temática dos “cânticos” do Servo Sofredor aponta com clareza para a época do exílio (cf. Is 49.6).

II — Desmitologizando os sofrimentos dos exilados na Babilônia

a) A situação em Judá após 587/6a.C.

Segundo 2 Rs 25.12 e Jr 52.16, depois da destruição da capital de Judá, Jerusalém, em 587/6a.C., a maior parte da população permaneceu no país. Os números — extraordinariamente baixos — mencionados por Jeremias em 52.28-30 a respeito das deportações de 597, 586 e 582 a.C. devem corresponder aos fatos históricos¹¹. Estes se explicam sem dificuldade, porque Nabucodonosor, segundo 2 Rs 24.14-16, deportou apenas a nobreza aliada com o Egito, os artesãos e partes da classe alta/média, que era conservadora, politicamente influente e proprietária de terras — o assim chamado ‘am-ha’ areš (cf. 2 Rs 11.14; 18.20; 21.2; 23.3,30; 25.19; Jr 52.25)¹². Permitindo que os agricultores dependentes (cf. Jr 52.16 com 1 Rs 5.27; 9.22; 2 Cr 26.10) permanecessem no país¹³, Nabucodonosor fez mais ainda — algo que depois de 522 a.C., com os militares e a administração dos persas, bem como com os repatriados, ainda haveria de causar conflitos sociais (Is 59.1-14; Ez 33.24; Zc 5.3s.; 8.10; Sl 15.1-5; Ne 5.1-13)¹⁴: beneficiando a população empobrecida que havia permanecido, Nabucodonosor decretou uma “reforma agrária” (2 Rs

25.12; Jr 39.10)¹⁵: os nobres latifundiários, tal como grandes partes do 'am-ha-'ares, foram expropriados e suas terras colocadas à disposição do restante da população civil.

Desta, porém, conforme as estimativas demográficas de W. F. Albright¹⁶, não havia restado grande número quando, em 520 a.C., os primeiros repatriados voltaram. Segundo ele, a maior parte da população civil — no século VIII a.C. ainda eram mais de 250 mil, após as guerras e deportações de 598/7, 589-6 e de 582 a.C. e o período da repatriação até 520 a.C. apenas 20 mil (!) — deve ter sido vitimada por massacres (Lm 1.20; 2.21), morrido de fome (Lm 2.11s., 19s; 4.9s), dizimada por doenças (Lm 3.4) ou fugido (Jr 42-43)¹⁷. Em vista disto, a população de Judá diminuiu neste século VI a.C. de maneira drástica. Assim, J. P. Weinberg calcula que no século VIII a.C. havia 220 a 250 mil habitantes em Judá, ao passo que H. Kreissig estima que seriam apenas 120 mil¹⁸. Deles, segundo J. P. Weinberg, foram deportados apenas 12.6-14.6 mil habitantes de Judá; conforme H. Kreissig, cerca de 20 mil¹⁹. Este número de deportados ainda baixo que, aliás, combina melhor com os dados de Ed 2.64 e Ne 7.66 (incluindo, ao contrário de Jr 52.28-30; 8-10 mil pessoas da capital Jerusalém na contagem²⁰), indica — em face da estimativa de W. F. Albright — uma redução demográfica que chega à beira de um genocídio. As razões para isto são evidentes: a carga tributária muito pesada, o duro trabalho forçado, a falta da proteção militar contra os edomitas inimigos (Ob 13; Lm 4.21s.) e a restrição dos pequenos agricultores a uma infrutífera e pedregosa área em torno de Jerusalém e na direção ao Mar Morto²¹. Como transparece em Lm 5 (cf. Is 49.19; Jr 9.11; Ag 1.6), eles viviam em condições sociais insuportáveis²².

b) A situação entre os exilados depois de 587/6 a.C.

Ao passo que em Judá as tropas de Nabucodonosor haviam deixado uma "casa de mortos", como diz J. Bright com razão²³, a situação econômica dos exilados na Babilônia — logo após a primeira deportação de 597 a.C. — foi bem diferente, a saber, muito melhor²⁴. Estamos em condições de identificar geograficamente alguns dos lugares que lhes foram destinados como domicílio: Tell-Abib (Ez 3.15), localizada junto a Nippur, no grande canal, no "rio Quebar" (Ez 1.1,3; 3.23; 10.15,20,22; 43.3), onde residia o profeta Ezequiel, e as outras localidades, mencionados em Ne 7.61 = 3 Ed 5.36. Nestes lugares — em campos de "internamento" — a antiga classe superior de Judá permanecia em uma situação provisória. De acordo com o princípio da deportação babilônica, as deportadas camadas superiores foram instaladas como nova classe do-

minante em outras províncias do grande reino babilônico²⁵. Quanto aos judeus, por alguma razão, este princípio foi abandonado. Devido a esta situação do “internamento”, os exilados nem foram forçados a integrar-se étnica — e socialmente na população babilônica, nem obrigados a adorar as divindades babilônicas. Dispunham da autonomia religiosa²⁶, da liberdade de movimentação e da autorização a uma própria infra-estrutura (Ez 8.1; 14.1; 20.1). Também tinham permissão de exercer profissões civis — como artesãos e comerciantes, e na administração —, o que se pode documentar suficientemente através de tábuas de argila das “casas bancárias” de Murašu e Egibi²⁷, bem como através de Ez 16.29 e 17.4. Desta maneira, a maioria dos exilados conseguiu chegar a uma posição de prestígio e bem-estar ainda na primeira geração (Jr 29.5ss.; Ez 8.1). Além disto, os habitantes de Judá deportados em 597/586 a.C. não haviam ido sozinhos para o desterro, mas levaram consigo seus servidores e escravos domésticos. Na prática de deportação babilônica, costumava-se exilar todo o “bet ‘ab”²⁸.

Até que ponto os exilados conseguiram fazer uso de suas liberdades, pode se depreender dos intensos contatos que havia entre eles e Judá, desde a primeira deportação de 597 a.C. (2 Rs 24.8ss.). Exemplo significativo disto são os dados que se encontram em Jr 29.24-32 e Jr 27.1-22; 28.1-17. Deles se pode concluir que aqueles segmentos da classe social dominante de Judá que haviam sido levados à Babilônia em 597 a.C. tiveram condições de apoiar com sucesso o “partido de guerra” em Jerusalém contra aqueles que estavam convictos da inutilidade de um novo levante contra os babilônios (cf. Jr 29.1-23²⁹; Ez 8.1-11.25). Seria triste ter que reconhecer que os imponentes esboços teológicos da época exílica e pós-exílica³⁰ cresceram ao lado de interesses revisionistas e chauvinistas. Penso, p. ex., no projeto do ano “ano jubilar” (Lv 25.8ss). Será que I. Cardellini está certo com sua suspeita de que os 49 anos resultam da diferença numérica entre as datas **de 587/6 a.C.** — daquele ano em que Jerusalém foi tomada e a reforma agrária entrou em vigor — **e de 539/8 a.C.** — deste ano em que Ciro triunfou definitivamente sobre Babilônia?³¹ O que, primeiramente, em Lv 25.8ss parece ser um projeto social de grande estilo, revelaria-se, então, como reivindicação das terras por parte dos antigos latifundiários. Aliás, o que se expressa por trás de passagens como Sl 79.10ss.; 102.13ss., 23; 137.7ss.; Zc 9.1ss., 13ss.; 14.12ss., etc. é efetivamente a sede de vingança e o desejo de recuperar os privilégios econômicos e militares perdidos.

Para tanto se havia oferecido uma chance já em 526/5 a.C., através da campanha movida por Cambises II (529-522 a.C.) contra o Egito³²,

quando o âmbito do domínio persa havia se estendido para o sudoeste e a administração persa podia pensar em uma repatriação ordenada dos exilados (Ed 1.2-4) — além da devolução dos utensílios do templo (Ed 1.8-11a) e do restabelecimento do templo de Jerusalém (Ed 5.13-16; 6.3-5)³³. Queremos explicar por que os exilados **não** reagiram e as ondas de repatriados só começaram a partir de 522 a.C. Nisto pode se mostrar outra vez como a derrubada classe superior de Judá continuava na sua mentalidade revisionista. A queda do império babilônico em 29 de outubro de 539 a.C. de modo algum havia significado o colapso de toda e qualquer dominação estrangeira na Palestina. Antes, ocorreu o contrário. As cidades fenícias se submeteram imediatamente a Ciro; somente Gaza opôs-se³⁴. Não havia qualquer chance real de que repatriados pudessem urdir um levante em Judá e impor-se com sucesso contra os persas. Contudo, isto mudou em 522/1 a.C., nos dois primeiros anos de governo de Dario II (521-485 a.C.). Agora, após a morte de Cambises II, eclodiram rebeliões nas regiões centrais do império persa — primeiramente no Elam e na Babilônia (**Inscrição de Bahistân**, §§ 16-20), depois na Média, Armênia, Sargácia, Pártia, Margiana, Pérsia e Aracósia, (§§21-48), uma segunda vez na Babilônia (§§49-51) e, por fim, mais uma vez no Elam e entre os citas (§§71 e 74)³⁵. Com isto, a continuidade da supremacia persa estava seriamente ameaçada também no Ocidente³⁶, e teve início uma verdadeira evasão para a Palestina (Zc 2.10s.). Demorou, então, até 28 de dezembro de 521 a.C.³⁷, para que a conspiração da nobreza persa (de 11 de março de 522 a.C.) contra Gaumata³⁸ houvesse afogado em um mar de sangue as esperanças religiosas e sociais de seus adversários. Mesmo que E. J. Bickerman não tenha razão ao datar o segundo ano governamental de Dario I (cf. Ag 1.15b; 2.10) no ano de 521 a.C.³⁹, ainda por volta de 520 a.C. o tema da revolução mundial “ressoa em Ag 2.6-9,21-23⁴⁰ — neste instante, portanto, no qual a parte **mais significativa** da “golah”, da antiga classe dominante em Judá, havia acabado de chegar.

Dario I, que já em 521 a.C. tinha a Palestina firmemente sob controle, incumbiu em 520 a.C. um certo Zorobabel (Ed 2.3; 3.1-5.2; Ag 2.2-23; Zc 4.6-10) da tarefa de assegurar uma repatriação “ordeira” dos grupos de exilados. Com isto, a administração central persa teve condições de recuperar o controle sobre aqueles movimentos migratórios que haviam escapado à sua atenção em 522-521 a.C. É característico que Proto-Zacarias — que, segundo Ne 12.16, provinha da **antiga nobreza sacerdotal** de Jerusalém — haja designado o **dauidida** Zorobabel (2 Cr 3.17-19) como rei messiânico (Zc 6.9ss.; cf. Ag 1.1,14; 2.2,21) e a ele, junta-

mente com o **zadoquida** Josué, como “ungidos” (Zc 4.14). Por conseguinte, a “alta tensão escatológica” destes anos deve ter sido sobretudo uma questão que dizia respeito a esta nobreza (Ag 1.2)⁴¹, que viu chegada agora a chance de conseguir impor novamente seus próprios interesses. Talvez estas maquinações messiânicas também tenham feito com que o sátrapa do Transeufrates em Damasco buscasse informações mais precisas sobre a reconstrução do santuário central de Jerusalém e escrevesse ao seu rei (Ed 5.6ss)⁴².

III — O “Servo Sofredor”

a) A identidade e a proveniência social do “Servo Sofredor”

A pergunta pela identidade do “Servo Sofredor” já foi colocada em At 8.34. Quem toma a palavra nos “cânticos” é o Israel da época exílica em seu todo (cf. Sl 105.25; 135.14; Jr 30.10) ou é o representante histórico de um grupo determinado? É evidente que em Is 41.8ss.; 42.19 (?); 44.1ss., 21s.; 45.4; 48.20 e 49.3 (?) o Servo Sofredor aparece como pessoa coletiva, mas transparece, por outro lado, também que uma pessoa histórica individual pode corporizar todo o Israel — como, p. ex., Elias em 1 Rs 19.10, 14, Proto-Isaías em Is 30.8ss., Jeremias em Jr 5.1ss; 6.9ss., 27ss.; Moisés em Nm 14.11ss.⁴³

Caem na vista **três** coisas que nos permitem uma aproximação mais precisa à “figura” do Servo Sofredor. Estas três seguintes considerações exegéticas me levaram à convicção de que, quanto ao Servo Sofredor, trata-se de um **indivíduo histórico** que pertencia à classe baixa entre os deportados na Babilônia.

Em primeiro lugar, chama a atenção que **dentro e fora** dos “cânticos” são atribuídas ao Servo Sofredor as mesmas qualidades que, no entanto, dentro dos “cânticos” se referem a um indivíduo, fora dos “cânticos”, porém, a um coletivo (ver o esquema abaixo).

Em segundo lugar, é digno de nota que em alguns textos **fora** dos “cânticos” o Servo Sofredor representa uma grandeza individual — contraposta ao todo de Israel —, que é encarregada de uma função especial a respeito de Israel como povo eleito.

Em terceiro lugar, além de outras observações lexicais, a serem discutidas a seguir, parece que **dentro e fora** dos “cânticos” o uso exílico do termo “‘äbäd” (= servo, escravo) diverge em muito do uso pré-exílico que, segundo pesquisas recentes, indicava, no âmbito profano, exclu-

sivamente uma desclassificação social. Isto significa que, a partir da época do exílio, o emprego do conceito “‘äbäd” era “desintegrado” do seu uso antigo. Como este conceito aparece, agora, em funções e contextos novos que não lhe cabiam em tempos pré-exílicos, o emprego **ainda inusitado** do mesmo nos “cânticos” sugere, em relação ao “‘äbäd Javé”, a sua proveniência da classe baixa.

Quanto ao **primeiro** ponto, cf. o seguinte esquema:

tema	nos “cânticos”	fora dos “cânticos”
bħr (“escolher”)	Is 42.1 ‘abdi	= Is 41.8s Israel/Jacó
qr’ (“chamar”)	49.1(‘äbäd Y.)	= 41.9; 48.12 Jacó/Israel
tmk (“tomar pela mão”)	42.1 ‘abdi	= 41.10 Israel/Jacó
yšr (“formar”)	49.5 ‘äbäd lo	= 44.2,24 Jacó/Ješurun ⁴⁴
p’r (“glorificar”)	49.3 ‘abdi attah	= 44.23 Jacó/Israel
kbd (“considerar digno”)	49.5 (‘äbäd Y.)	= 43.4 Jacó/Israel

Desta tabela se depreende inequivocamente que **dentro** dos “cânticos” (coluna 2) os atributos (coluna 1) foram conferidos sempre a um indivíduo, **fora** dos “cânticos” (coluna 3), no entanto, a Jacó/Israel/Ješurun, isto é, a uma coletividade⁴⁵. A única exceção apresenta Is 49.3 — provavelmente uma interpolação e a referência mais antiga à interpretação coletiva do Servo Sofredor (cf. 44.23)⁴⁶. Quer dizer: o que se afirmou originalmente a respeito do Servo Sofredor como indivíduo, foi aplicado mais tarde a respeito de Israel como povo.

Quanto ao **segundo** ponto:

Há pelo menos **três** textos em que o Servo Sofredor como indivíduo defronta o coletivo israelita⁴⁷. Isto só transparece, entretanto, quando respeitamos cuidadosamente o texto **hebraico**:

- 1) Is 43.10: “As Minhas testemunhas **sois vós** (pl.!) — oráculo de Javé — e **Meu servo** (sg.!) que escolhi, a fim de que **saibais** (pl.!) e creiais (pl.!) em Mim e que **possais** (pl.!) compreender que Eu sou: antes de Mim nenhum Deus foi formado e depois de Mim não haverá nenhum.”

Aqui Israel e o Servo Sofredor são claramente distinguidos; o Servo — como testemunha **ativa** — tem a missão de reconduzir Israel a Javé (cf. Is 49.5) e de torná-lo também testemunha **ativa** da glória de Javé (cf. Is 43.21; 48.2; 55.5).

- 2) Is 44.26: “(Javé), que confirma a palavra do **Seu servo** (sg. 1) e realiza o conselho dos **Seus mensageiros** (pl. 1).”

Também neste caso o Servo Sofredor não pode ser idêntico a Israel. Não se pode estabelecer um paralelo entre o povo de Israel como coletivo e o “conselho celeste” (cf. 1 Rs 22.19; Sl 82.1). Assim, Is 44.26 deve se referir a Is 42.1ss., onde se diz que Javé confirma na assembléia celestial a palavra de Seu “‘äbäd”. O mais lógico é também aqui considerar o “‘äbäd” indivíduo.

- 3) Is 44.21s: “Lembra-te destas coisas, Jacó,
e tu, Israel, pois que és o Meu servo.
Eu te modelei, tu és o Meu servo,
Israel, tu não serás esquecido.
Dissipei as tuas transgressões como uma névoa,
e os teus pecados como uma nuvem;
volta-te para Mim, porque Eu te redimi.”

Este texto se refere a Jacó e Israel claramente como grandeza **coletiva**. Como, porém, conforme Is 49.5 o Servo Sofredor tem justamente a missão de reconduzir Jacó e Israel a Javé, o apelo à conversão no final do v. 22 não pode estar dirigido ao Servo Sofredor, que deve ser rigorosamente distinguido de Jacó e Israel.

Portanto, o Servo Sofredor, que aparece nos “cânticos”, tem que ser encarado como indivíduo, como figura histórica, cuja morte — como ainda veremos (ver cap. IV) — levou à formação de uma comunidade (Is 53.1).

Quanto ao **terceiro** ponto:

Não é de todo compreensível por que a figura que toma a palavra nos “cânticos” é chamada de “**servo**” (‘äbäd). Por que não “mensageiro” (mal’ak), “profeta” (nabi’), “eleito” (baḥir), “filho do homem” (ben’adam)? Por que se emprega aqui esta designação inusitada, que sugere sua humildade (cf. Is 49.3; 52.13ss.)? Sobretudo em Is 49.3 e 52.13 cai na vista que a expressão “‘äbäd” de modo algum é uma designação de modéstia meramente formal, como acontece em 1 Rs 3.6; 11.34ss.; 14.8, p. ex.⁴⁸. Javé **ainda quer** exaltar e glorificar Seu servo — de fato humilde! — para demonstrar, deste modo, ao mundo inteiro, Sua glória em Seu servo (Is 53.10ss.). Levando isto em conta, a interpretação do termo “‘äbäd” tem que partir do pressuposto de que se tratava, em relação ao Servo Sofredor, realmente de uma pessoa humilde.

Esta suspeita é confirmada em Is 53.7, onde se diz algo sobre a proveniência social do Servo Sofredor: **"ele estava submetido ao trabalho forçado"** (nif.; não: "maltratado"⁴⁹). Segundo Êx 3.7; 5.6; Dt 15.2; 2 Rs 23.25; Is 9.3; 58.3; Zc 9.8; Dn 11.20; Jô 3.18, a raiz verbal "ngs", que ocorre em Is 53.7, designa a opressão por tributo — o que não entra tanto em cogitação aqui — ou por corvéia. Tal origem social do Servo Sofredor já é indicada também por Is. 50.4-9 (cf. 40.27ss); aí se fala dos "cansados pelo trabalho" ("ya'ef"⁵⁰), como evidencia o uso desta expressão em Is 44.12; Jr 51.58; Hc 2.13. Aparentemente o Servo Sofredor propagou a sua visão de uma nova ordem social (ver cap. III, b) entre trabalhadores. Confere com tudo isto o uso **profano** do termo " 'äbäd".

Em si, o uso profano do conceito "'äbäd" em Is 42.1; 49.3,5s; 52.13; 53.11 não seria tão estranho com vistas ao correspondente uso profano de "mäläk" (= rei) em Sl 2.6. No hebraico **profano** " 'äbäd" designa o "trabalhador" (Gn 12.16; 24.2; 39.17; Êx 21.2,20, etc.), o "escravo" (Êx 21.2,6,20s; Lv 25.42; Dt 15.17; 2 Rs 4.1; 5.26; etc.), o "trabalhador de corvéia" (Gn 49.15; Js 16.10; 1 Rs 5.27; 9.15,21ss.; 2 Cr 8.8; etc.), o "mercenário" de um exército permanente (2 Sm 2.12s.,15,17). Por estas passagens transparece claramente o status inferior do " 'äbäd" em relação ao seu "senhor" (Êx 21.4ss.; Dt 23.16; 1 Sm 25.10; 30.13; Is 24.2; etc.), em relação a alguém mais poderoso (Gn 16.4,8s.; 27.29,37; Is 24.2; Sl 123.2; Pv 30.23)⁵¹. Em casos extremos, como mostra Êx. 21.21,32, " 'äbäd" não significa outra coisa do que "mercadoria", "dinheiro do seu senhor". Disto tudo se deriva evidentemente a titulação do "funcionário" do rei (1 Sm 16.15; 21.8; 2 Sm 9.2; 10.2ss.; 15.34; 1 Rs 11.26; 2 Rs 19.23, etc.), bem como do "rei submetido", do "vassalo" (2 Sm 10.19; 22,24ss.; 2 Rs 18.24; Sl 18.44ss.; 72.8ss.; etc.), como " 'äbäd"⁵².

Merece, no entanto, uma atenção especial o emprego **religioso** do termo " 'äbäd". Este uso religioso restringe-se, nas fontes pré-exílicas do Pentatêuco (J e E), ao "participante do culto", ao "adorador de Javé" (Gn 24.14; 50.17; Nm 11.11). Se bem que esta interpretação seja compatível com o "Servo" dos "cânticos", levanta-se a pergunta se, de fato, é suficiente no que diz respeito a Is 49.3 e 52.13 (ver acima). Acontece que as autodesignações cúlticas (cf. Gn 19.19; 32.11; Êx 4.10) ou os títulos honoríficos conferidos por Javé (cf. Gn 26.24; Êx 14.31; Nm 12.7s.; 14.24) remontam a acréscimos **pós-exílicos**⁵³. Este uso do termo " 'äbäd" coincide com a terminologia e a reflexão (pós-) exílica do deuteronomismo⁵⁴ que se encontra em uma vigorosa oposição à antiga realeza⁵⁵; ela valoriza tradições como Jz 6.15ss.; 1 Sm 9.21ss.; 16.4ss.; 17.31ss., nas quais os mais pequenos, os marginalizados são escolhidos e incumbidos por

Deus⁵⁶. Isto significa que, justamente na época do Dtr.—Isaías, o uso religioso do conceito “‘äbäd” não pode ser desvinculado do seu uso profano, ou seja, aspecto sociológico.

Restam Jr 25.9; 27.6; 43.10. Chama a atenção que os **reis** do Antigo Oriente empregavam o título “servo” para si somente na auto-apresentação, ou seja, dentro de um gesto da auto-humilhação cültica diante de suas divindades; basta citar alguns exemplos:

- “Vós todos, ó deuses, vós todas, ó deusas, vós todos, deuses de juramento, vós todas, deusas do juramento [...] eis: eu, Muršili, vosso sacerdote, vosso servo, apresentei minha defesa diante de vós [...] Eu, Muršili, vosso servo, não consigo mais dominar a agitação do meu coração, não consigo mais dominar a angústia da minha alma [...] Quando eu, na minha qualidade de vosso sacerdote e vosso servo, quando eu me apresentar diante de vós, tende piedade de mim!”⁵⁷

Com esta auto-humilhação, os reis como Muršili II (1349- ca. 1320 a.C.) seguiam um costume cültico do Antigo Oriente:

- “Meu Senhor, não rejeitas teu servo;
ele jaz na lama; toma-o pela mão.
O mal que eu fiz, transforma-o em bem,
a falta que eu cometi, o vento a leve,
meus erros graves, como uma veste tira-os de mim.”⁵⁸
- “Eu, NN. (= Assurbanipal), 668-627 a.C.), teu servo,
procuro sem cessar as vias de tua grande divindade.
Como teu dia brilhante
purifica-me,
que eu viva, que eu seja salvo.”⁵⁹

Em vista disto, sugere-se a suspeita de que o AT, em Jr 25.9; 27.6; 43.10, toma esta auto-apresentação cültica de reis, de modo inusitado, isto é, polêmico, ao pé da letra: Nabucodonosor, de fato, é nada mais do que apenas um “escravo”, um “instrumento” de Javé, do Deus universal. A determinante desta polêmica, no entanto, só pode ser o significado **sociológico** do conceito “‘äbäd”.

Por conseguinte, ao empregarem a designação “‘äbäd”, o livro de Dêutero-Isaías, bem como os “cânticos” do Servo Sofredor **divergem em muito** do emprego costumeiro, quando afirmam que não foi um dos davididas, mas justamente **um escravo** que Javé escolheu (Is 41.8ss.; 42.1; 43.10), chamou (41.9; 48.12; 49.1), capacitou (44.2,21,24; 49.5; cf.

Sl 119.125s.), sentiu-se responsável por ele (41.8ss.; 44.1ss.; cf. Sl 143.11s.) e o equipou com Seu espírito (42.1). Com isto, efetuou-se uma **considerável mudança** no emprego usual desta palavra, que ao mesmo tempo motivou a condenação à morte do Servo Sofredor por parte da classe dominante de Judá (ver cap. IV): Um **escravo**, um "marginal" é escolhido por Javé para ser portador da promessa e incumbido da missão salvadora de Israel para com o mundo (42.4; 49.6; 50.4; 53.11; cf. Gn 12.3; 18.18; 28.14). Esta valorização teológica de um conceito sociologicamente depreciativo parece ter andado no ar durante a época exílio/pós-exílica. Coerente com a crítica contra os verdadeiros culpados da catástrofe de 587/6 a.C. (cf. Jr 2.8; 5.31; 6.13s.; 21.11s.; 22.13ss.; 23.1,11ss.,21s.,25ss.) a promessa passa para a classe baixa.

b) O programa social e político dos "cânticos"

O que nós colocamos nos parágrafos anteriores pode nos levar a uma nova compreensão do conteúdo dos "cânticos". Quem toma a palavra nos "cânticos" do Servo Sofredor, parece ser um representante de uma **vanguarda** entre os escravos deportados que vê na estrutura social, até então vigente, a causa do fracasso da história nacional de Judá, exigindo, por isto — para o caso de uma repatriação —, uma estrutura social radicalmente nova. A história de Israel e de Judá não havia terminado só nas catástrofes militares de 722 a.C. (queda de Samaria) e 587/6 a.C. (queda de Jerusalém). Desastroso havia sido também a desagregação interna do povo de Deus⁶⁰, a decadência da classe alta⁶¹, a brutal exploração da classe baixa⁶². Com não interpretar, então, a visão de Is 42.3 como sonho de uma humanidade e sociedade nova, **que não mais "esmagará a cana quebrada"**?⁶³. E como não chegar à conclusão de que com sua visão de justiça universal (Is 42.1,3) o Servo Sofredor se opôs aos sonhos de poder da classe dominante exilada, dizendo que não se podia mais continuar nas monstruosidades da antiga estrutura social de Judá, na qual se oprimia o fraco e se explorava o pobre?

Nos "cânticos" do Servo Sofredor não se encontra qualquer traço das tendências revisionistas que se manifestavam seguidamente⁶⁴: o interesse pela recuperação do poderio militar, político/econômico do grande reino davidida⁶⁵. Com isto, os ideais da pregação do Servo Sofredor se contrapunham às expectativas políticas da classe dominante no exílio. Ele não prometeu grandeza ou poder político⁶⁶. É possível que, com esta atitude, as suas palavras façam parte de uma camada literária da época exílico-pós-exílica, cujos manifestos encontramos também em outros textos daquele tempo (cf. Is 29.17ss.; 30.23ss.; 32.1ss.; 35.3ss.; 40.27ss.; etc.)⁶⁷. Nestes textos se defendem os interesses dos pequenos

agricultores, vinhateiros, dos servos e escravos, dos doentes e deficientes. Não por acaso isto se enquadra dentro de um contexto maior: As rebeliões que eclodiram a partir de 522 a.C. na Mesopotâmia caracterizaram-se por programas sociais; isto valia sobretudo para o levante dos magos sob Gaumata⁶⁸. As visões da repatriação — **como chance histórica dos oprimidos e do povo eleito como tal** — têm, conforme os textos acima mencionados, as cores da justiça ecumênica, da igualdade social, da transformação da realidade material em “palavra de Deus”⁶⁹.

A incumbência dada por Javé consiste também na **demonstração** de que o sofrimento dos oprimidos durante o exílio, e não a deportação da antiga elite de Judá para a Babilônia, expiava a culpa de Israel (Is 53.5). É por isto que este reaverá sua liberdade (42.1ss.; 49.5). Como o sofrimento do Servo Sofredor possibilitou um novo futuro, estes “cansados pelo trabalho” (50.4; cf. 49.4; ver acima) revelam-se como sujeito da história. A chance de, na esteira da recuperação da liberdade, abandonar a velha estrutura e a mentalidade viciada e de estabelecer novos princípios, os princípios da justiça universal e do conhecimento geral de Deus (42.3s.; 49.6), era a chance histórica, pela qual os pequenos e humildes tinham lutado e sacrificado sua vida e sua felicidade há muitas gerações.

Segundo Is 49.1-6 e 53.4ss., tal mensagem quase não tinha nenhuma ressonância entre os exilados. O Servo Sofredor foi rejeitado. Neste sentido, seu destino foi semelhante ao que enfrentou, um milênio mais tarde, o profeta Maomé. Também ele foi inicialmente evitado até pelas camadas pobres da população de Meca. Só vinham a ele pessoas “sem família” e sem pátria, proscritas e fugitivas (Sura 6.52; 11.29ss.; 26.111ss.)⁷⁰. Mas o Servo Sofredor faz a experiência de que Deus lhe dá força não apenas através de Sua proximidade (cf. Is 50.7ss.), mas o transpõe para o conselho celeste. E aqui, em face do céu e da terra, Javé se coloca diante de Seu servo e confirma a sua vocação (Is 42.1ss.; cf. Sura 53.4; 74; 96). Isto aconteceu ainda antes da ascensão de Ciro.

IV — O destino histórico do Servo Sofredor

Neste último parágrafo vamos nos ocupar com o destino pessoal do Servo Sofredor. Em minha opinião, a confissão de culpa da sua comunidade posterior (Is 53.1-11a), emoldurada por um discurso de Javé (Is 52.13-15 e 53.11b-12), contém uma série de informações historicamente fiéis. Em minha análise do texto hebraico original, coincidi amplamente com as conjecturas de E. Kutsch⁷¹.

Inicialmente cai na vista, já no discurso de Javé, que se diz algo a respeito do aspecto, da aparência inumana (“me-’iš”) do Servo Sofredor (52.14; cf. 53.2ss.) e que, por causa de sua elevação por Deus, todas as nações são acometidas de agitação, inquietação, e mais ainda: de consternação (“rgz”; 52.15). Coisas assim não podem ter sido inventadas. Também não se consegue interpretar esta aparência inumana do Servo Sofredor a respeito do “rei substituto” no ritual babilônico de “Šar-Puḫi”⁷², nem a expressão muito concreta “me-’iš” (= inumano) em relação com a Jerusalém destruída em 587/6 a.C. ou algo semelhante. Visto que, de acordo com o que expusemos acima (cap. III, a), o Servo Sofredor só pode ter sido um indivíduo, uma figura histórica, deve-se pensar aqui em uma mutilação efetiva, que correspondia à prática mesopotâmica de punir e supliciar **escravos**⁷³. Obviamente o Servo Sofredor foi entregue aos babilônios pelos próprios exilados e executado como revolucionário.

Também outras indicações muito concretas reclamam nossa atenção. A partir do v. 1 do cap. 53, fala um grupo que é idêntico aos “muitos” de 52.14a e 53.11b-12. Ora, em 53.4-6 este grupo apresenta uma **confissão de culpa**⁷⁴, a saber, a mensagem (não: “pregação”) mencionada em 53.1. Em 53.3 se constata ainda que o Servo Sofredor era o “mais desprezado e depreciado”, porque Deus o havia ferido assim por causa de seu “pecado oculto”. Esta lógica correspondia à compreensão sapiencial do Antigo Oriente, segundo a qual existe uma conexão imediata entre o que se faz e o que se sofre⁷⁵. Agora, porém, acontece algo absolutamente imprevisto: Esta idéia sapiencial é substituída por uma intuição diferente e realmente nova. 53.4 vê a mutilação e agonia de morte (não: “doença”) do Servo Sofredor não mais como efeito da “culpa” **dele**, e sim como conseqüência dos pecados **de outros**, quer dizer, de Israel (53.6a). Com isto, o grupo que aqui se manifesta combina duas reflexões sobre culpa e expiação que já se encontram alhures no AT. Segundo Gn 18.26 e Jr 5.1, a intercessão do justo pode salvar os injustos, enquanto que, conforme Ez 14.13ss. e Sf 2.1-3, apenas os justos escapam do juízo, pelo qual os injustos vão ser “exterminados”⁷⁶. Este progresso no pensamento de Is 53.6a que o justo salva os injustos e sofre o destino dos injustos, porém, é tão revolucionário, que por trás dele deve haver um motivo **concreto**. Isto é indicado já pela terminologia de 53.1, que normalmente introduz acontecimentos histórico-salvíficos bem maciços realizados por Javé⁷⁷. É de supor que se tenha em mente aqueles sucessos militares de Ciro, que ameaçavam a existência da Babilônia, ocorridos por volta de 553 a.C.⁷⁸ ou de 545 a.C.⁷⁹. Como por eles o fim do exílio se anunciava, o fardo de pecados de Israel parecia removido pelo sofrimento imerecido do Servo Sofredor (53.10a)⁸⁰.

Os vv. 53.7-10 descrevem em breves palavras o processo e a execução do Servo Sofredor. Depois da constatação “ele estava submetido ao trabalho forçado” (ver III, a), o seguinte “wehu’ ’anah”⁸¹ = “ele, porém, humilhou-se”⁸², e o “não abriu a boca”⁸³ já nos remete ao processo judicial, em que o Servo Sofredor não se defendeu de maneira alguma. Em 53.8 ele é então tirado da prisão⁸⁴ e arrastado⁸⁵ até o local da execução. A terminologia aqui empregada deve ser de origem jurídica⁸⁶.

Com a mesma concreticidade prossegue a descrição em 53.8ss. Apesar de torturado até a morte⁸⁷, de morto violentamente⁸⁸, de enterrado como um criminoso⁸⁹, de condenado ao “silêncio sepulcral” —,

“quanto⁹⁰ aos seus contemporâneos⁹¹,
quem pensa⁹² nele/nisto?” —,

manifesta-se no Servo Sofredor o princípio da vida (53.10b, 11a). Sua missão⁹³, mas também seu tormento⁹⁴, produzirá frutos. Ele mesmo⁹⁵ verá a “luz”!⁹⁶ O texto não fala de uma ressurreição corporal, mas relaciona a idéia de Pv 22.4⁹⁷ de modo radical a um morto. Com isto, o grupo que aqui se articula (53.1ss.) reflete a imortalidade do princípio propagado pelo Servo Sofredor. Os opressores não poderiam deparar com nenhum desmentido mais catártico do que com uma vítima que permanece sensível — e integralmente Palavra⁹⁸.

O texto termina com uma grandiosa visão (Is 53.12). A palavra do Servo Sofredor é a palavra de Javé. E não é caminhando no sangue dos inimigos (2 Rs 9s.; 10.30), estrangulando os profetas de Ba’al (1 Rs 18.40), que Javé o “guerreiro” (Is 42.9), conquistará o mundo. Como a história do derrubado Reino davídico mostra, encontra-se na mentalidade opressora o germe da queda que virá mais tarde⁹⁹. A “espada” de Deus, que vai triunfar sobre a história, é Sua palavra (Is 49.2) que, por **sua agudeza e nitidez**, nem precisa levantar a voz (Is 42.2)¹⁰⁰. O campo da história, ainda à mercê de espadas enferrujadas, manejadas por opressores, cabe a esta palavra incisiva de Deus (cf. Lc 2.35), confiada aos miseráveis e explorados. Através desta palavra, o Servo Sofredor, “junto com os muitos”¹⁰¹, com sua comunidade, reunirá o mundo salvo como “presa” de Javé¹⁰².

NOTAS

- 1 — Tradução de L. M. Sander.
- 2 — Apresentei as **teses** contidas neste ensaio por ocasião do Pró-Ministério (04/07-08/07/1988) e do Encontro de Biblistas (26/07-28/07/1988) em São Leopoldo - RS. Agradeço a ambos os grupos pela estimulante discussão.
- 3 — C. WESTERMANN, **Das Buch Jesaja** (ATD 19). Göttingen, 1981, pp. 188ss e 204ss.
- 4 — K. ELLIGER, **Deuterocesaja** (BK XI, 1), Neukirchen-Vluyn, 1978, p. 117.
- 5 — IDEM, **Ibidem**, pp. 199, 230s; cf. também C. Westermann, **op. cit.**, p. 77; O. EISSFELDT, **Einleitung in das Alte Testament**, Tübingen, 1964, pp. 448ss.; W. H. SCHMIDT, **Einführung in das Alte Testament**, Berlin/New York, 1985, p. 265.
- 6 — Cf. A. H. J. GUNNEWEG, **Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch**, in: **ZThk 67:412ss.**, 1970.
- 7 — Recentes investigações, como a de H. J. HERMISSON, **Israel und der Gottesknecht bei Deuterocesaja**, in: **ZThk 79:9ss.**, 1982, acentuam novamente a identidade de ambas as grandezas.
- 8 — VV. AA., **Preces do Antigo Oriente**. São Paulo, 1985, pp. 13ss.
- 9 — E. SELLIN/G. FOHRER, **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo, 1984, V. 2, p. 563.
- 10 — S. MOWINCKEL, **Zur Komposition des deuterocesajanischen Buches**, in: **ZAW 49:244**, n. 1, 1931.
- 11 — E. JANSSEN, **Juda in der Exilzeit** (FRLANT 69), Göttingen, 1956, p. 35.
- 12 — E. WÜRTHWEIN, **'amm ha'arez in Alten Testament** (BWANT IV, 17), Stuttgart 1937, pp. 30ss.; S. TALMON, **Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel**. Neukirchen-Vluyn, 1988, pp. 80ss.
- 13 — Cf., porém, 2 Cr 36.20s.
- 14 — J. BRIGHT, **História de Israel**, São Paulo, pp. 494ss.
- 15 — A. ALT, **Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II**. München, 1964, p. 329, n. 3; H. KREISSIG, **Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit** (SGKAO 7). Berlin, 1973, pp. 24ss.
- 16 — W. F. ALBRIGHT, **The Biblical Period**, in: L. FINKELSTEIN (ed.), **The Jews — their History, Culture and Religion**, New York, 1949, pp. 49,59s.,62s.
- 17 — J. BRIGHT, **op. cit.**, p. 464.
- 18 — J. P. WEINBERG, **Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda**. In: **KLIO 54:45**, 1972; H. KREISSIG, **op. cit.** pp. 22s.
- 19 — J. P. WEINBERG, **op. cit.**, p. 47; H. KREISSIG, **op. cit.**, *ibidem*.
- 20 — J. P. WEINBERG, **op. cit.**, 46s.
- 21 — Uma descrição do cenário econômico em Judá depois de 587/6 a.C. em: H. KREISSIG, **op. cit.**, p. 39ss.; G. FOHRER, **Das Alte Testament II-III**. Gütersloh, 1980, pp. 106ss.; H. WILDBERGER, **Jesaja 28-39** (BK X, 3). Neukirchen-Vluyn, 1982, pp. 1337ss.
- 22 — H.-J. KRAUS, **Klagelieder** (BK XX). Neukirchen-Vluyn, 1983, pp. 86ss.
- 23 — Assim na versão alemã: **Geschichte Israels**, Düsseldorf, 1966, p. 352.
- 24 — Cf. Ed 1.6; 2.68s.; Ne 7.69ss.; Zc 6.9ss.
- 25 — Cf. G. FOHRER, **op. cit.**, pp. 103ss.
- 26 — G. V. RAD, **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo, 1986, V. 1, p. 93ss.

- 27 — M. D. COOGAN, *West Semitic Personal Names in the Murabû-Documents* (HSM 7). Missoula/Mont., 1976, pp. 49ss., 119ss.; F. A. A. MELLA, *Dos Sumérios a Babel*, São Paulo, s. a., pp. 313s.
- 28 — Cf. Ne 7.67; cf. K. OBERHUBER, *Die Kultur des Alten Orients*, Frankfurt/M., 1972, p. 171; J. P. WEINBERG, *Das Beit Abot im 6.-4. Jh. v.u.Z.*, in: *VT* 23:409ss., 1973; H. G. KIPPENBERG, *Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia*. São Paulo, 1988, pp. 38s.
- 29 — M. NOTH, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 6). München, 1966, pp. 354ss.
- 30 — W. BRUEGGEMANN, O querigma dos escritores sacerdotais, in: W. BRUEGGEMANN/ H. W. WOLFF, *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo, 1984, pp. 121-137.
- 31 — I. CARDELLINI, *Die biblischen "Sklaven"-Gesetze im Lichte des Keilschriftlichen Sklavenrechts* (BBB 55). Bonn, 1981, pp. 282s., 304s., 369ss.
- 32 — K. GALLING, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*. Tübingen, 1964, p. 43. Ed 1.1-4 como "decreto de Ciro" de 538 a.C. não pode ser levado em conta aqui; cf. H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (ATD E 4/2). Göttingen, 1986, pp. 408ss.
- 33 — A incumbência de Sesbazar (538 a.C.?; cf. Ed 5.14-16) referiu-se tão somente ao transporte dos utensílios do culto e ao início da reconstrução do templo; cf. K. GALLING, *op. cit.*, p. 41s.; H. DONNER, *op. cit.*, pp. 410.
- 34 — Th. NÖLDEKE, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, Graz, 1974, p. 23; M. v. NIEBUHR, *Geschichte Assurs und Babels*. Essen, 1983, p. 230; contra K. GALLING, *op. cit.* (n. 32), p. 40.
- 35 — O. KAISER (ed.), *Texte aus der Umwelt des ATs I, 4*. Gütersloh, 1984, pp. 421s.; quanto ao fundo sócio-econômico destes levantes, cf. D. METZLER, *Reichsbild und Geschichtsbild bei den Achämeniden*, in: H. G. KIPPENBERG, *Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft (stw 130)*. Frankfurt/M., 1977, pp. 279ss.
- 36 — Isto parece ressoar ainda em Ag. 2.6-9,21-23. Cf. Heródoto IV, 166,6.
- 37 — O. KAISER, *op. cit.* (n. 35), p. 443, n. § 52a.
- 38 — Segundo Heródoto III, 70, 3 (cf. Et 1.14?), foram seis nobres que deram um golpe-de-estado contra Gaumata, oficialmente reconhecido como sucessor legítimo a Cambises II, e acolheram o posterior Dario I em sua conspiração.
- 39 — E. J. BICKERMAN, *En marge de l'écriture II. La seconde année de Darius*, in: *RB* 88:23ss., 1981.
- 40 — H. W. WOLFF, *Haggai* (BK XIV, 6) Neukirchen-Vluyn, 1986, p. 56.
- 41 — O. H. STECK, *Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit*. in: *EvTh* 28:455ss., 1968; H. GESE, *Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch*, in: *ZThK* 70:39s., 1973.
- 42 — Com base em uma denúncia dos samaritanos neste sentido? cf. H. DONNER, *op. cit.* (nota 32), p. 415.
- 43 — H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporative Personality*, in: P. VOLZ/H. STUMMER/J. HEMPEL (ed.), *Werden und Vergehen des Alten Testaments* (BZAW 66). GieBen, 1936, pp. 49ss.; IDEM, *The Group and the Individual in Israel*, in: E. R. HUGHES (ed.), *The Individual in East and West*. Oxford, 1937, pp. 21ss.; H. H. ROWLEY, *The Faith of Israel*. London 1974. pp. 99ss.; H. W. WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo, 1983, pp. 276ss.
- 44 — Cf. Dt 32.15; 33.5,26; Eclo 37.25.
- 45 — H.-J. HERMISSON, *op. cit.*(nota 7), pp. 11ss.
- 46 — Cf. a argumentação pormenorizada de C. WESTERMANN, *op. cit.* (nota 3), pp. 169s.
- 47 — H.-J. KRAUS, *Meditation über Is 42.1-8* In: G. EICHHOLZ/A. FALKENROTH, *hören und fragen*. Neukirchen-Vluyn, 1967. V. 5, pp. 194s.; H.-J. HERMISSON, *op. cit.* (nota 7), pp. 4ss.
- 48 — I. RIESENER, *Der Stamm 'bd im Alten Testament* (BZAW 149). Berlin/New York, 1978, pp. 191ss., 220ss.
- 49 — Assim, p. ex., a *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, 1985, p. 1450.
- 50 — Cf. também o parecido " 'ayef" (y'f'/yf) em Gn 25.29s; Is 46.1.

- 51 — I. RIESENER, *op. cit.*, pp. 87s., 134s.
- 52 — EADEM, *ibidem*, pp. 142ss., 156ss.
- 53 — EADEM, *ibidem*, p. 173. Para tanto é significativo que em palavras de profetas pré-exílicas também **não** se encontra nenhum emprego religioso do termo “‘äbäd”; cf. EADEM, *ibidem*, p. 183. Quanto aos acréscimos deuteronomistas em Am 3.7; Jr 7.25; 25.4; etc. cf. G. v. RAD, **Estudios sobre el Antiguo Testamento**. Salamanca, 1976, pp. 177ss.; L. PERLITT, *Acusação e absolvição de Deus*, in: E. GERSTENBERGER (org.), **Deus no Antigo Testamento**. São Paulo, 1981, pp. 303ss.
- 54 — M. NOTH, **Überlieferungsgeschichtliche Studien**. Darmstadt 1967, p. 44, n. 2.
- 55 — M. NOTH, *ibidem*, pp. 57, 62, 73, 93s., 95. É digno de nota que este deuteronomismo surgiu entre os remanescentes em Judá; cf. M. NOTH, *ibidem*, p. 110, n. 1.
- 56 — Cf. M. WEBER, **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Tübingen, 1976, V. 3, p. 197.
- 57 — VV. AA., *Preces do Antigo Oriente*, *op. cit.* (nota 8), pp. 48ss.
- 58 — VV. AA., *ibidem*, p. 20; cf. A. FALKENSTEIN / W. v. SODEN, **Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete**. Zürich/Stuttgart, 1953, p. 228.
- 59 — VV. AA., *ibidem*, p. 25; cf. A. FALKENSTEIN / W. v. SODEN, *ibidem*, p. 318.
- 60 — C. WESTERMANN, **Lob und Klage in den Psalmen**, Göttingen, 1977, pp. 148s. remete às numerosas lamentações individuais no saltério.
- 61 — Cf. Is 3.16ss.; 5.11ss., 20ss; Am 4.1ss.; 6.1ss.; etc.
- 62 — Cf. Is 3.13ss.; 5.1ss.; Am 2.6ss.; 5.11s.; Mq 2.1ss; etc.
- 63 — O versículo mais importante para mim neste contexto é Is 42.3, que fala de uma capacitação do fraco, ao passo que, para a opinião normal, a destruição definitiva do fraco seria mais lógica; cf. K. ELLIGER, *Deuterocesaja*, *op. cit.* (nota 4), pp. 212ss.
- 64 — Ageu e Proto-Zacarias parecem ter-se mantido livres delas; cf., no entanto, Zc 5.1-4 e H. GESE, *op. cit.* (nota 41), pp. 29s; tratava-se, na maioria dos casos, de latifúndios (cf. Is 5.8) e não de pequenas parcelas familiares.
- 65 — Cf. Sl 79.10ss.; 102.13ss., 23; 137.7ss.; Lm 1.21s.; 3.64ss.; Zc 9.1ss., 13ss.; 14.12ss. (=Dêutero-Zacarias); etc.
- 66 — C. WESTERMANN, **Theologie des Alten Testaments** (ATD 6), Göttingen 1985, p. 70. A tradução para o português (ep, São Paulo, 1987) é incompleta e está crivada de erros.
- 67 — Esta **vanguarda** se caracterizaria pelo fato de que
- a) Não adora mais Javé como um Deus agressivo nacional; antes, o reconheceu como o Deus universal do amor que outrora cuidou do Israel necessitado,
 - b) cujo amor, porém, não escolheu uma **nação**, e sim os miseráveis de todas as nações para serem seu povo.
- Disto esta **vanguarda** deveria ter concluído que
- c) a missão de Teologia não é mais a justificação de um Estado e seus interesses, mas a promoção da consciência de que a história tem que ser corrigida em favor dos pobres.
 - d) Esta correção da história, a fundação de uma nova ordem social, tem que começar, com vistas ao próprio povo, a partir da repatriação.
- Pretendo apresentar em 1991 um estudo maior sobre a produção literária desta vanguarda no contexto das rebeliões de 522ss. a.C. na Pérsia.
- 68 — M. A DANDAMAEV, **Persien unter den ersten Achämeniden** (Bzl 8). Wiesbaden, 1976, pp. 164, 185., 206; cf. Heródoto III, 67, 3.
- 69 — Cf. minha interpretação de Is. 35.3-10: “Um Manifesto de Advento”, in: **Proclamar a Libertação XIV**. São Leopoldo, 1988, p. 117s.
- 70 — J. FÜCK, Muhammed — Persönlichkeit und Religionsstiftung, in: **Saeculum** 3:84, 1952.
- 71 — E. KUTSCH, **Sein Leiden und Tod — unser Heil** (BSI 52). Neukirchen-Vluyn, 1967, pp. 15ss.
- 72 — H. M. KÜMMEL, Ersatzkönig und Sündenbock. In: **ZAW** 80:315, 1968.
- 73 — I. CARDELLINI, *op. cit.* (nota 31), pp. 71, 139, 142, 195; K. OBERHUBER, *op. cit.* (nota 28), pp. 282ss.

- 74 — Cf. em 53.6 a rima “ta’inu / paninu” (= todos nós como ovelhas **andávamos errantes, seguindo** cada um o seu próprio caminho) — um dito que servia de confissão de culpa; cf. E. Kutsch, **op. cit.** (nota 71), p. 24.
- 75 — G. v. RAD, **La Sabiduría em Israel**. Madrid, 1973, pp. 165ss.; IDEM, **Teologia do AT**. São Paulo, 1986, V. 1, pp. 260s., 389, 409s.; E. OTTO, Die ‘synthetische Lebensauffassung’ in der frühköniglichen Novellistik Israels. In: **ZThK 74**:371ss., 1977.
- 76 — E. KUTSCH, **op. cit.** (nota 71), p. 42ss.
- 77 — Cf. Dt 4.34; 5.15; 7.19; 9.29; etc.; cf. Sl 98.1; Is 52.10.
- 78 — A sua vitória sobre Astafages da Média; J. BRIGHT, **op. cit.** (nota 14), pp. 478ss.
- 79 — A sua vitória sobre Cresos da Lídia (Ásia Menor); J. BRIGHT, **op. cit.**, p. 479. K. ELLIGER, **op. cit.** (nota 4), p. 116, é de opinião que se deve preferir a data de 546 a.C.
- 80 — “asam”; cf. Lv 5.17-19 e H. GRAF REVENTLOW, **Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments** (BEvTh 58). München, 1971, p. 129.
- 81 — “‘nh” II, nif.; não: “wehu’ na’anah”.
- 82 — Cf. Sl 116.10; 119.67,71,107.
- 83 — Cf. Jr 11.19.
- 84 — “‘osär”, detenção; cf. 2 Rs 17.4; Jr 33.1; 39.15.
- 85 — “luqqah”; cf. Pv 24.11.
- 86 — Cf. O. PLÖGER, **Sprüche Salomos** (BK XVII), Neukirchen-Vluyn, 1984, pp. 281s; cf. E. KUTSCH, **op. cit.** (nota 71), p. 29s.
- 87 — Is 53.8, 1 QIsa: “nugga’”, pt. pu.; “lam-mawät”, não: “lamo”.
- 88 — “gzt” nif.; cf. Sl 88.6; Ez 37.11; Lm 3.54.
- 89 — Is 53.9: “‘oseh ra’”, não “‘asir”; cf. Sl 34.17; Is 56.2; 65.12; 66.4.
- 90 — Cf. W. GESENIUS/E. KAUTZSCH, **Hebrew Grammar** (ed. A. E. COWLEY). Oxford, 1966, § 117, 7, p. 365s.
- 91 — “doro”.
- 92 — “ših”, pil. impf.
- 93 — “ḥefäs”; cf. Is 46.10; 44.28; 48.14.
- 94 — “‘amal”; cf. Jó 3.10; Sl 25.18; 107.10s; Jr 20.18; etc.
- 95 — “naššo”; cf. Gn 27.4,19,25,31; Lv 26.11,15,30; Is 46.2; 47.14; etc.
- 96 — Is 53.11a, 1QIs(ab) e LXX; cf. Is 9.1; Sl 97.11; 112.4.
- 97 — Cf. Jó 5.17ss.,25 e 42.10ss.
- 98 — G. BADER, Jesu Tod als Opfer. In: **ZThK 80**:426, 1983
- 99 — Cf. C. MESTERS, **A missão do povo que sofre**. Petrópolis, 1981, pp. 64, 128, 156ss.
- 100 — K. ELLIGER, **op. cit.** (nota 4), pp. 208ss.
- 101 — “be-rabbim”.
- 102 — E. KUTSCH, **op. cit.** (nota 71), pp. 33ss.; H.-J. HERMISSON, **op. cit.** (nota 7), pp. 21ss.