



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

DANIELE BERNACCHIA

**O Conhecimento (*Da'at*) de Iahweh
como Justificação em Is 52,13-53,12**

Dissertação Final

sob orientação de: Prof. Dout. João Duarte Lourenço

Lisboa

2018

«Pelas suas chagas

fomos curados»

Is 53, 5

Resumo

O objeto da nossa dissertação é aprofundar o valor da teologia da Justificação presente em Is 52,13-53,12. Este texto é o quarto dum conjunto de quatro poemas que relatam a atuação duma personagem misteriosa, conhecida como o *Servo de Iahweh*. O ponto de partida será uma análise das relações que o conjunto dos cânticos mantém com o contexto deuterossaiano. Em seguida, focalizamo-nos no tema da missão, *leit motive* destes textos, reservando desde logo uma especial atenção ao quarto poema. Estudaremos o papel do sofrimento vigário e de como ele concorre para a realização da Expição, Intercessão e Justificação, numa lógica de *Stellvertretung* ou Representação. Segundo o verso 53,11, o desfecho final da missão do Servo é a «justificação dos muitos» (*Sedeq*). Ela aparece no texto interligada com outra categoria muito importante do pensamento bíblico: o conhecimento (*Da'at*). Apresentaremos toda a problemática relativa ao arranjo sintático e gramatical deste verso, considerado enigmático e de difícil compreensão por muitos estudiosos. Em seguida, desenvolveremos o significado que *Da'at* adquire na literatura profética juntamente com outras virtudes da Aliança como o amor (*Hesed*) e a fidelidade (*'Emet*). Descobriremos como a atuação do Servo descrita nestes termos tem um valor fortemente soteriológico que confere nova luz aos mistérios do sofrimento, do pecado e da morte.

Palavras-chave: Quarto cântico do Servo, Servo sofredor, sofrimento vigário, *Da'at*, *Sedeq*, *Hesed*, *'Emet*, Teologia da Justificação, *Stellvertretung*, Expição, Deutero-Isaías.

Abstract

The object of the present dissertation is to extend the value of the justification's theology of Is 52, 13-53,12. It is the fourth text of a group of four poems that narrate the behavior of a mysterious character known as the Servant of *Iahweh*. We begin with an analysis of the relationships that this set of songs has with the deuterossaian context. Up next, we focus on the mission theme, which is the *leit motive* of these texts, giving special attention to the fourth poem. We will study the role of the vicarious suffering and how it concurs to the Atonement, Intercession and Justification, from a *Stellvertretung* point of view. According to the verse 53,11, the final outcome of the Servant's mission is the «justification of many» (*Sedeq*). This theme appears in the text interconnected with another, very important,

category of the biblical thought: knowledge (*Da'at*). We present all the problematic concerning the syntactical and grammatical arrangement of this verse, considered to be cryptic and difficult to comprehend by many scholars. Next, we will develop the significance that *Da'at* acquires in the prophetic literature, alongside with other virtues of the Covenant, such as love (*Hesed*) and fidelity (*'Emet*). We will discover how the actuation of the Servant described with these terms has an highly soteriological value, which sheds a new light to the mysteries of suffering, sin and death.

Keywords: Fourth Servant's Song, Suffering Servant, vicarious suffering, *Sedeq*, *Da'at*, *Hesed*, *'Emet*, Jusification Theology, *Stellvertretung*, Attonement, Deutero-

Dedico este trabalho à minha família, à 4ª Comunidade Neocatecumenal da Paróq. Cristo Re em Civitanova Marche, à 5ª Comunidade da Paróq. S. Teresinha do Menino Jesus na Brandoa. Ao Seminário Redemptoris Mater *Nossa Senhora de Fátima*, de Lisboa e ao Seminário Redemptoris Mater S. *Teresinha do Menino Jesus*, do Porto.

Siglas e Abreviaturas

1- Siglas Bíblicas¹

Gn: Gênesis

Ex: Êxodo

Lv: Levítico

Nm: Números

Dt: Deuteronômio

Js: Josué

Jz: Juízes

1 Sm; 2 Sm: 1º / 2º Samuel

1 Rs; 2 Rs: 1º / 2º Reis

1 Cr; 2 Cr: 1º / 2º Crônicas

Esd: Esdras

Ne: Neemias

Est: Ester

Jó: Job

Sl: Salmos

Pv: Provérbios

Ecl: Eclesiastes

Eclo: Ecclesiástico

Jn: Jonas

Is: Isaías

Jr: Jeremias

Lm: Lamentações de Jeremias

Br: Baruc

Ez: Ezequiel

Dn: Daniel

Os: Oseias

¹*Bíblia de Jerusalém*, G.S. Gorgulho, I. Storniolo, A. F. Anderson (ed.), Paulus, São Paulo, 2003², 2002¹

Am: Amós
Jn: Jonas
Mq: Miquéias
Na: Naum
Ag: Ageu
Zc: Zacarias
Ml: Malaquias
Mt: Mateus
Mc: Marcos
Lc: Lucas
Jo: João
At: Atos dos Apóstolos
Rm: Romanos
Ef: Efésios
Fl: Filipenses
Cl: Colosenses
1 Jo: 1ª João
Ap: Apocalipse

2- Abreviaturas: Periódicos e Coleções

AJBI: Annual of the Japanese Biblical Institute

BETL: Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium

BKAT: Biblischer Kommentar Altes Testament

BWANT: Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament

BZAW: Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

CBQ: Catholic Biblical Quarterly

ETL: Ephemerides Theologicae Lovanienses

EvErz: Der evangelische Erzieher

EvTh: Evangelica Theologica

FAT: Forschungen zum Alten Testament

HBT: Horizons in Biblical Theology

JBL: Journal of Biblical Literature

JBS: Journal of Biblical Studies

JSS: Journal of Semitic Studies

JTS: Journal of Theological Studies

NTS: New Testament Studies

RB: Revue Biblique

RC: Religion Compass

SB: Stuttgarter Bibelstudien

SF: Sárospataki Füzetek

TRINJ: Trinity Journal

VE: Vox Evangelica

VT: Vetus Testamentum

VTS: Vetus Testamentum Supplements

ZAW: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

3- Outras abreviaturas

AT: Antigo testamento

NT: Novo testamento

MT: Texto Massorético

LXX: Bíblia Grega dos Setenta

1QIsa^a: Qumran Manuscrito a de Is

1QIsa^b: Qumran Manuscrito b de Is

BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia

Dt-Is: deuteroisaiás

v.: versículo

vv.: versículos

a.C.: Antes de Cristo

s: seguinte

ss: seguintes

n.: nota

//: paralelo

(...): falta uma porção de texto

vol.: volume

coll.: coleção

(ac.): ao cuidado de

(ed): editado por

(c.s.): Consulenza Scientifica²

(org.): organizado por

²Colaboração Científica

Esquema de conteúdos

Introdução

1-Os cânticos do Servo e o seu contexto

- 1.1-B. Duhm: Unidade literária extra Dt-Is
- 1.2- O contexto do Dt-Is.
- 1.3- Critério Linguístico e de conteúdo
- 1.4- Uma mudança de paradigma: o livro de Isaías como um todo
- 1.5- Relação entre os quatro cânticos
- 1.6- Conclusão

2- A missão do Servo: do sofrimento vigário à Justificação

- 2.1- O sofrimento do Servo
- 2.2- Sofrimento vigário como *quaestionis disputata* no pensamento bíblico
- 2.3- Sofrimento vigário e missão do Servo: Expição-Intercessão- Justificação
- 2.4- Conclusão

3- Ato vigário: o conhecimento como Justificação

- 3.1- O verso 11b
- 3.2- O verso 11a
- 3.3- O sentido de *Da'at*
- 3.4- *Da'at* como “conhecimento”
- 3.5- Conclusão

Conclusão

Tabela

Apêndices – Contributos para análise de Is 52-53

- a) Antti Laato, a macroestrutura do Dt-Is
- b) Joseph Blenkinsopp, a linguagem do Servo
- c) Cullen Story, os cânticos e os Servos no Dt-Is
- d) O comissionamento na corte celestial

Introdução

«Os três condenados subiram ao mesmo tempo para as cadeiras. Os três pescoços foram introduzidos ao mesmo tempo nos nós corredios.

-Viva a liberdade! - gritaram os dois adultos. O pequeno, esse, mantinha-se calado.

-Onde está o bom Deus, onde está Ele? - perguntou alguém atrás de mim. Ao sinal do chefe do campo, as três cadeiras oscilaram.

Silêncio absoluto. No horizonte, o sol punha-se.

-Destapem a cabeça! - berrou o chefe do campo. A sua voz tremia. Quanto a nós, chorávamos.

-Cubram a cabeça!

Depois começou o desfile. Os dois adultos já estavam mortos. As suas línguas pendiam, inchadas, azuladas. Mas a terceira corda ainda se movia: tão leve, a criança ainda estava viva...

Assim ficou por mais de meia hora, a lutar entre a vida e a morte, agonizando aos nossos olhos. E nós tínhamos de o encarar bem de frente. Ainda estava vivo quando eu passei diante dele. A sua língua ainda estava vermelha, os seus olhos tinham ainda uma centelha de vida.

Atrás de mim, ouvi o mesmo homem perguntar:

-Onde está Deus então? –

E eu senti dentro de mim uma voz que lhe respondia:

-Onde é que Ele está? Ei-lo...está aqui pendurado nesta forca...³»

As realidades do sofrimento e da morte apresentam-se como interrogações profundas que procuram urgentemente uma resposta. Na hora do sofrimento, todo homem sente-se sozinho e mudo diante da própria existência. Temos de reconhecer que estas realidades escapam à compreensão intelectual e filosófica do raciocínio humano. O sofrimento escandaliza a humanidade, pois é noutra plano que a resposta deve ser dada, no plano onde ela é mais difícil de dar: o da própria existência pessoal. Por isso todo anseio mais profundo de felicidade, para se

³E. WIESEL, *La notte*, Giuntina, Firenze, 1980, 66-67 (Após da primeira citação das obras, anotaremos em rodapé só o nome do autor e parte do título)

realizar de maneira autêntica, terá de se enfrentar necessariamente com o problema fundamental da existência: a morte⁴.

O mistério do sofrimento e da morte inevitavelmente chama em causa Deus, pois o homem por si só é incapaz de encontrar um sentido para eles. A mais clássica das tentativas de resposta a tal enigma apoia-se no sistema moral, evocando as noções da responsabilidade e da culpa, afirma: «Não há morte sem pecado, nem sofrimento sem iniquidade⁵». Nesta reflexão da tradição judaica ecoa a forte influência de textos como Sl 89,33: «Eu punirei sua revolta com vara, sua falta com golpes», ou de Ez 18,20: «Sim, a pessoa que peca é a que morre (...)». Ao ligar incindivelmente o sofrimento e a morte com o pecado e a culpa, não trata somente de lhes atribuir um sentido na lógica da recompensa e do castigo. A doutrina da retribuição, provavelmente, tem como objetivo principal o de salvaguardar, diante do absurdo do sofrimento, a convicção indefetível da justiça e da onipotência de Deus, sem as quais a compreensão do mundo e da Aliança não teriam sentido algum.

É conteúdo explícito da revelação que o pecado tenha como fruto o sofrimento e a morte. Este conteúdo atravessa toda a História da Salvação, basta pensar no relato das origens (Gn 3), ou no dos dois caminhos (Dt 30,15ss). Também é verdade que nenhum homem existe sem pecado, e nenhum homem se pode declarar a si próprio como justo: «Não existe um homem tão justo sobre a terra que faça o bem sem jamais pecar» (Ecl 7,21); «não, ninguém age bem, não, nem um sequer» (Sl 14,3). Porém, o ponto é outro. Podemos nós afirmar que então todo sofrimento deve ser considerado consequência e castigo pelo pecado? Estamos seguros, que o sofrimento de alguém possa provar que ele não é justo?⁶ O problema da doutrina da retribuição é que ela se revela parcial e limitada. De facto, como nos mostra o livro de Jó, esta doutrina entra em crise e é contestada já durante os tempos bíblicos. A sua Teodiceia deuteronomista, de facto, baseada na lógica duma Aliança que se entende exclusivamente em termos legais, é totalmente incapaz de dar uma resposta àquele que representa, talvez, o interrogante mais misterioso da condição humana: o sofrimento do inocente. Tal sofrimento é um escândalo para o homem, pois muitas vezes encontra-se associado à paz e felicidade aparentes dos seus responsáveis.

Diante dos grandes sofrimentos da humanidade de todos os tempos, diante dos pecados e das injustiças da história, diante da morte do inocente e da prosperidade dos ímpios, onde está Deus?

⁴Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2006, 331ss

⁵TARGUM BABILONICO, *Tratado Shabbat*, 55a in E.E. URBACH, *The sages: their concepts and beliefs*, Varda Books, 2006, 431. (A tradução dos textos em língua inglês, italiano ou espanhol é minha)

⁶Cf. E.E. URBACH, *The Sages*, 435-436

-Onde está Deus? - pergunta o prisioneiro de Auschwitz, no relato comovedor que nos entrega Elie Wiesel. Segundo o niilismo de Friedrich Nietzsche, diante da condição humana, só podemos afirmar a morte de Deus. Com Ele também ficam esvaziados de sentido quer a metafísica quer todo condicionamento moral⁷. Segundo Hans Jonas, temos de reconsiderar os atributos de Deus que nos foram entregues pela tradição. De facto, depois de Auschwitz já não é possível acreditar num Deus que seja ao mesmo tempo infinitamente bom, onnipotente, e compreensível pelo homem⁸.

Este trabalho não pretende ser uma resposta ao drama do sofrimento humano, nem uma Teodiceia original. O seu objetivo é oferecer a oportunidade de penetrarmos um pouco mais profundamente na leitura e na compreensão do quarto Cântico do Servo de Iahweh. Segundo o nosso parecer, através do seu binómio de Sofrimento e Glorificação, este texto representa a mais profunda resposta que a Teologia Bíblica alguma vez nos confiou, no que diz respeito aos temas do sofrimento, do pecado e da morte. Este oráculo manifesta, explicitamente, como o homem diante destes mistérios, mais do que compreensão, precisa de Salvação.

Para o estudo do texto a nossa abordagem procederá desde uma perspetiva macroscópica, para um enfoque progressivamente sempre mais microscópico. Começaremos então por estudar o conjunto dos quatro cânticos do Servo do Senhor no interior do contexto do Deutero Isaías. Graças à abundante bibliografia que ao longo dos anos foi produzida neste campo, tomaremos em consideração a possibilidade de que entre os cânticos exista uma continuidade temática, em maior ou menor ligação com o resto do livro.

O segundo capítulo se concentrará sobre o tema da missão do Servo de Iahweh, tal como ela é apresentada na continuidade dos quatro cânticos. Veremos como este tema se desenvolve de maneira muito misteriosa e aparentemente incompreensível. Após uma consideração sobre o tema do sofrimento, que recebe novo valor e sentido à luz da atuação do Servo, acompanharemos a sua missão assim como o texto de Is 52,13-53,12 no-la descreve. As noções de Expição e Intercessão concorrem para um desfecho final que se concretiza na Justificação. Qual é o sentido de Justificação ao qual o texto faz referência?

No terceiro capítulo tentaremos responder a esta pergunta. Estudaremos especificamente a teologia da Justificação do quarto cântico, que parece especialmente condensada em 53, 10-11. O problema destes versos é que nem todos os estudiosos estão de acordo sobre o seu

⁷Cf. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2000, aforisma 125

⁸Cf. H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*, il melangolo, Genova 2002, 29ss

funcionamento sintático e gramatical. Os diversos arranjos do texto, que os exegetas e linguistas têm proposto, conduzem a uma multiplicidade de traduções possíveis. Elas, por sua vez, são reconduzíveis a interpretações teológicas muito diversificadas. Por isso nos basearemos nas fontes textuais de Is 52-53, que são essencialmente as versões hebraicas (Massorética e Qumran), e a Bíblia grega dos LXX. Elas, ainda que em desacordo na organização sintático-gramatical do verso e por isso no seu sentido teológico, fazem referência ao *conhecimento* do Servo, como elemento que caracteriza o momento da Glorificação. De que conhecimento se trata? Qual é o seu papel na missão levada a cabo pelo Servo? Que ligação tem com o tema da Justificação? Após darmos conta da sua análise filológica, examinaremos a noção de conhecimento, à luz das categorias que lhe estão associadas no contexto da literatura profética.

Os primeiros dois condenados puderam dar um sentido à sua morte. Puderam gritar que davam as suas vidas pela liberdade opondo-se assim à injustiça: «viva a liberdade!» Mas o menino?

Segundo Carlo Angelino, Deus está na força, pois como o menino que fica mudo, Deus se encontra impotente. Assim como o menino, Ele é inocente, não pode fazer o mal e então sucumbe diante da injustiça «na radical impossibilidade de intervir na história do homem»⁹.

Também o Servo de Iahweh, que é inocente, padece aparentemente na mais total impossibilidade de intervir, «como ovelha que permanece muda diante dos seus tosquiadores ele não abriu a boca» (Is 53,7). Estamos seguros, porém, que esta seja mesmo a manifestação da sua impotência?

⁹C. ANGELINO, “Introduzione” in H. JONAS, *Il concetto di Dio*, 12

Capítulo 1

Os cânticos do Servo e o seu contexto

Antes de dirigir a nossa atenção ao verdadeiro objetivo deste estudo - aprofundar o valor e o sentido da teologia da Justificação presente em Is 52,13- 53,12¹⁰ - é necessário fazer uma contextualização preliminar do poema.

Is 52,13- 53,12 foi destacado por Bernard Duhm como a quarta perícopa dos assim ditos “cânticos do Servo de Iahweh” juntamente com 42,1-4 ss; 49,1-6 e 50,4-9, que se encontram no livro do Segundo Isaías ou Dt-Is (40-55). Este livro, conhecido também como “Livro da Consolação”, tem levantado posições muito diversas a respeito da sua unidade. Por isso, a tendência predominante na história da exegese tem sido considerar os quatro cânticos como uma unidade fora do contexto do Dt-Is. Veremos neste capítulo que esta tese, proposta por Duhm, não é a única. Um número crescente de exegetas modernos propõe uma leitura dos cânticos em ligação ao seu contexto direto em Is 40-55. Para uma correta hermenêutica do texto, é necessário compreender quais são as relações dos cânticos entre si, e qual a relação deles com o resto do Dt-Is, em particular, com os textos nos quais se faz referência a um Servo.

Neste capítulo tentaremos apresentar brevemente as duas posições metodológicas fundamentais a este respeito: os poemas do Servo podem-se considerar uma unidade autónoma de sentido independente; ou, estes fazem parte do Dt-Is e então é no contexto deste livro que temos de compreender o seu correto sentido.

Uma vez apresentada a teoria de Duhm segundo o qual os cânticos não pertencem ao Dt-Is, trataremos brevemente o problema da unidade literária do livro. Em seguida proporemos alguns exemplos de leitura que, pelo contrário, defendem a hipótese da ligação com o contexto direto no Dt-Is. O passo seguinte será aprofundar a relação que existe entre os quatro poemas, independentemente da inserção no contexto ou menos. Veremos que a temática da missão, mais do que qualquer outra, é elemento provedor de unidade de sentido entre os cânticos. Ele também contribui para a forte caracterização do Servo como figura individual.

¹⁰A partir de agora, nos referiremos a este texto como Is 52-53

1.1 - B. Duhm: Unidade literária extra Dt-Is

O estudo dos cânticos do Servo de Iahweh não pode prescindir da importante contribuição de Bernhard Duhm (1847-1928). A obra deste grande exegeta alemão tem sido marcante e de grande influência para a investigação da literatura profética, sobretudo no que diz respeito ao profeta Isaías¹¹. Segundo Duhm, a teologia dos profetas é a grande força inspiradora da religião de Israel. É como o propulsor pelo qual o judaísmo supera definitivamente os elementos próprios duma religião natural para desenvolver a sua característica mais específica: a compreensão de um Deus pessoal com o qual se pode entrar em relação mediante o comportamento moral¹². Esta identidade mais nuclear do judaísmo condensa-se na afirmação: «Israel, o povo de Iahweh, e Iahweh, o Deus de Israel»¹³.

Duhm dedica-se à descrição pormenorizada e ao comentário dos escritos de cada um dos profetas, que ele considera «historiadores», «poetas» e principais intérpretes da vida pública, religiosa e política de Israel¹⁴. Contudo é pelo seu trabalho sobre Isaías que o exegeta é reconhecido até hoje como uma das maiores influências nesse campo.

As suas obras mais importantes sobre Isaías são *Die Theologie der Propheten* (1875), e *Das Buch Jesaja* (1892). Nelas se pode apreciar a evolução do pensamento original de Duhm. Na primeira, não se expressam posições muito diferentes a respeito da literatura precedente quanto à autoria isaiana. Como a maioria dos estudiosos do seu tempo, identifica no livro a mão de dois Isaías: o primeiro para os capítulos 1-39, e o Dt-Is para os capítulos 40-66. Em *Das Buch Jesaja* encontramos a proposta definitiva e original de Duhm sobre este tema: Isaías seria o resultado final da composição de três livros. O exegeta encontra de fato uma ulterior seção independente nos capítulos 56-66, cujo autor é declarado então ser o Tritó-Isaías. A composição final do livro como o conhecemos hoje, segundo Duhm, é bastante tardia, pois as suas três partes permanecem isoladas uma da outra até à sua junção por obra dum redator, provavelmente no tempo das crônicas¹⁵. Além disso, segundo Duhm, os três Isaías não seriam os únicos compositores do livro. Entre eles esconde-se a mão de um quarto, o misterioso autor dos “Cânticos do Servo de Iahweh” (*Ebed-Jahwe-Lieder*) 42,1-4 ss; 49,1-6; 50,4-9; 52,13- 53,12. Esta denominação que Duhm

¹¹Cf. K. JOACHIMSEN, *Identities in Transition: The pursuit of Isa. 52:13-53:12*, VTS, 142, Brill, Leiden-Boston, 2011, 15.

¹²Cf. B. DUHM, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Marcus, Bonn, 1875, 51, 60, in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 16

¹³B. DUHM, *Die Theologie der Propheten*, 96, in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 16

¹⁴Cf. B. DUHM, *Die Theologie der Propheten*, 24, in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 16

¹⁵Cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1922, Xiii, in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 19

lhes dá, após mais de um século, permanece ainda a identificação mais comum destes textos. Ela aparece já em *Die Theologie*, mas é na obra seguinte que se encontra associada definitivamente ao grande postulado duhmiano sobre os cânticos, que divide os estudiosos até aos nossos dias: os quatro poemas são textos separados e independentes dos capítulos 40-55. As perícopes seriam escritas nos tempos seguintes ao exílio (por volta do ano 450 a.C.) e só posteriormente acrescentadas ao corpo do anterior Dt-Is. Isto aconteceria sem nenhum critério nem conexão contextual com o livro, mas apenas onde houvesse espaço suficiente no rolo.

Segundo Duhm, a unidade e a autoria independente dos cânticos é tão evidente que até seria verosímil a possibilidade destes textos serem o único resíduo de um livro inteiro que não chegou aos nossos dias. Os cânticos do Servo ter-se-iam conservado graças à sua inclusão no mais antigo Dt-Is¹⁶. As provas que sustentam esta teoria baseiam-se essencialmente na crítica literária. Entre os cânticos e Dt-Is existem, segundo o exegeta, contrastes evidentes de estilo e de linguagem, diferenças na simetria dos estiquios e das estrofes, assim como uma distância entre as temáticas dos cânticos e as problemáticas do exílio no Dt-Is¹⁷. A diferença de estilo entre as duas autorias para Duhm é muito forte:

«Uma série de perícopes é dedicada ao Servo de Iahweh, que também contrasta tão bruscamente com o estilo e as palavras exteriores, que não se pode negar imediatamente a conjectura que estes não pertencem originariamente ao corpo do trabalho total, ou ainda que foram indubitavelmente emprestados de qualquer outro lado.»¹⁸

É verdade que, quer no Dt-Is, quer nos quatro cânticos, aparece a figura do Servo do Senhor, mas segundo Duhm as conotações destas personagens evidenciam uma marcada diferença de identidade entre os dois. Tal elemento faz pensar que é uma obra de autores diferentes. As características do Servo no Dt-Is referem-se explicitamente a Israel, povo da eleição e da promessa, que no momento presente está de costas viradas para Iahweh. Está cego, escravo e cheio de pecado. O Servo dos quatro cânticos é apresentado num patamar claramente superior ao povo. É inocente, discípulo de Iahweh, foi chamado para uma

¹⁶Cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, XV, XX, in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 20

¹⁷Cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, 277, in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 22

¹⁸B. DUHM, *Die Theologie der Propheten*, 288 in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 20

missão à qual atende com fidelidade, primeiro no silêncio e depois no sofrimento¹⁹. Para Duhm o autor dos cânticos é um «espírito humilde», mais reflexivo do que o volúvel e exuberante Dt-Is. Aponta para os pecados do povo, mas ao mesmo tempo anuncia à desesperada comunidade judaica (e não só) a esperança de um futuro renovado na fidelidade a Iahweh²⁰.

1.2 - O contexto do Dt-Is

Na história da exegese, a teoria de Duhm sobre a autoria dos cânticos e a sua unidade literária separada do Dt-Is é sem dúvida de valor epocal. Ela tem marcado o estudo, mas também o imaginário comum destes textos até os nossos dias. Deve-se a ela a tendência geral de ver o Servo dos quatro cânticos como uma única personagem, investida de uma única missão relatada ao longo dos quatro poemas. «A tese de Duhm sobre os cânticos do Servo destacou-se durante mais de um século como a forma predominante pela qual 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9 e 52,13-53,12 deveriam ser interpretados.»²¹. Desde a sua formulação *Servo de Deus* tornou-se um termo técnico, *Cântico do Servo de Iahweh* um género e *Servant Song Research* uma disciplina específica no estudo do Antigo Testamento²².

Apesar disso, tal teoria não é isenta de críticas. O seu ponto de vista, que aparecia como um postulado necessário, é hoje para muitos antiquado e ultrapassado. Um número crescente de autores, desde a sua formulação até aos nossos dias, tem posto em causa a legitimidade da separação dos quatro cânticos do corpo de Is 40-55. Estes defendem a função retórica dos poemas e a profunda ligação de sentido que encontram com o seu contexto imediato. Do outro lado, estas teorias são contrariadas pelas posições das metodologias histórico críticas e da crítica formal, as quais, evidenciam como o Dt-Is apresenta muitas dificuldades quanto às evidências da sua unidade literária.

«A dificuldade mais séria que apresenta o estudo do Dt-Is é a sua estruturação como conjunto do texto, como livro. Passamos, quase sem reparar, de um oráculo ao outro.

¹⁹Cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, 284, in C.R. NORTH, *The suffering Servant in Deutero-Isaiah: an historical and critical study*, Oxford University Press, Oxford, 1956¹, 1969², 177

²⁰Cf. B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, xviii, 279, in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 22-2

²¹K. JOACHIMSEN, *Identities*, 42

²²Cf. K. JOACHIMSEN, *Identities*, 43

No Dt-Is não se encontram as características formais que permitem identificar com clareza as unidades literárias individuais, como nos outros profetas.»²³

Is 40-55 parece uma composição demasiado heterogénea para ser obra de um só autor. Sobre este tema, os exegetas da crítica formal estão divididos. É o Dt-Is uma coleção de enunciados de diferente origem e onde é possível distinguir diversos estereótipos de anúncio oral? Ou melhor: serão os capítulos que compõem o livro a obra estruturada e unitária de um génio poético que não se deixa influenciar pelas formas orais tradicionais? O problema fica sem se resolver de maneira exaustiva²⁴.

Apresentamos em seguida algumas entre as contribuições mais importantes que foram formuladas no último século sobre o contexto literário do Dt-Is. Cada uma dela associa-se a um ponto de vista diferente sobre as relações entre os cânticos e o seu contexto.

1.2.1 - Existe unidade no Dt-Is?

O estudo de Gressman em 1914, parte da premissa que a pregação e não a escritura representa a essência do profetismo²⁵. Segundo o autor temos de imaginar os textos do Dt-Is como pregados em vez de escritos e, portanto, na sua versão original não podem ser demasiado extensos. Um conjunto de 16 capítulos de pregação, pelo contrário, nunca se viu na história de Israel, e por isso mesmo o Dt-Is não se pode considerar como uma obra unitária²⁶. Segundo Gressman o critério de delimitação textual mais importante (além das fórmulas de começo e fim²⁷, que têm valor relativo, pois podem ser deslocadas do seu lugar originário) é a mesma lógica interna do texto²⁸. A partir deste critério o autor encontra 49 unidades caracterizadas em vários géneros literários. No Dt-Is assistimos à «dissolução» dos géneros literários, isto é, estes não parecem bem definidos como nos outros profetas. Apesar disso os cânticos do Servo, possuem uma consistência interna

²³H. SIMIAN-YOFRE, *Los cánticos del Servidor de Yavé*, Pontificio Instituto Bíblico: Notas de clase para uso exclusivo de los alumnos, Roma, 1981-1982, 1

²⁴Cf. R. F. MELUGIN, *The formation of Is 40-55*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1976, 2

²⁵Cf. H. GRESSMANN, "Die literarische Analyse Deuterocesajas", ZAW, 34 (1914), 255, in H. SIMIAN-YOFRE, *Los cánticos del Servidor de Yavé*, 3

²⁶Cf. H. GRESSMANN, "Die literarische", 256 in H. SIMIAN-YOFRE, *Los cánticos del Servidor de Yavé*, 3

²⁷São exemplos dela: «Assim fala o Senhor», «diz IHWY dos exércitos», «porque a boca do Senhor falou», «uma voz grita», «palavra do Senhor»

²⁸Cf. H. GRESSMANN, *Die literarische Analyse Deuterocesajas*, 261 in H. SIMIAN-YOFRE, *Los cánticos del Servidor de Yavé*, 3

muito forte de maneira que devem ser considerados um género literário em si e uma unidade de sentido²⁹.

Köhler, de acordo com Gressman, acha que o Dt-Is é uma coleção de oráculos autónomos, imitação de formas tradicionalmente orais. Os géneros tradicionais seriam apenas um pano de fundo, dado que a criatividade do autor os modifica completamente na sua construção poética³⁰. S. Mowinckel está de acordo com eles, mas dedica-se principalmente ao estudo da composição do livro. Não acredita na unidade do Dt-Is, mas considera a sua origem como fruto de um trabalho de redação que reúne composições originariamente independentes, segundo um princípio de semelhança de palavras e conceitos. O princípio de redação não segue nem uma ordem cronológica, nem de conteúdos. Isto seria a prova de que o redator e o autor não são a mesma pessoa. O livro resulta da justaposição de unidades, não existindo, portanto, progressão nenhuma na sua mensagem³¹. Aplicando a sua conceção sobre a formação do Dt-Is aos cânticos do Servo, a conclusão de Mowinckel é que estes não fazem parte do contexto no qual se encontram, mas são acrescentos posteriores operados por outro autor/redator que não o do Dt-Is, e, portanto tem de se procurar a sua interpretação de forma independente no resto do livro³².

1.2.2 - Continuidade de pensamento

Uma resposta muito firme a Mowinckel é movida por K. Ellinger. Embora de acordo com este sobre a diferente origem dos oráculos, acha que a composição final do livro garante a unidade do seu valor teológico efetivo³³. Segundo Ellinger o autor do Dt-Is é o Trito Isaías, um discípulo que reúne os escritos e as palavras do seu mestre antes da queda de Babilónia, com o objetivo catequético de reforçar a fé da comunidade judaica na espera da próxima libertação³⁴. O Trito Isaías comporia o livro dos oráculos do seu mestre imprimindo nele uma verdadeira continuidade de pensamento. Alguns oráculos, segundo Ellinger, foram mesmo revisitados pelo seu redator e, por vezes, também acrescentados

²⁹Cf. H. GRESSMANN, "Die literarische", 259 in H. SIMIAN-YOFRE, *Los cánticos del Servidor de Yavé*, 4

³⁰Cf. L. KOHLER, *Deuterjesaja stilkritisch untersucht*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 102ss, in R. F. MELUGIN, *The formation of Is 40-55*, 2

³¹Cf. S. MOWINCKEL, *Die Komposition des deuterjesanischen Buches*, ZAW 49 (1931), 242, in R. F. MELUGIN, *The formation of Is 40-55*, 3

³²Cf. S. MOWINCKEL, *Die Komposition des deuterjesanischen Buches*, 242, 249 in H. SIMIAN-YOFRE, *Los cánticos del Servidor de Yavé*, 5-6

³³Cf. K. ELLINGER, *Deuterjesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, BWANT 11, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1933, 239, in R. F. MELUGIN, *The formation of Is 40-55*, 3

³⁴Cf. K. ELLINGER, *Deuterjesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, 267-268, in H. SIMIAN-YOFRE, *Los cánticos del Servidor de Yavé*, 6

com algumas palavras³⁵. Está claro então que aplicando a sua teoria sobre o Dt-Is aos cânticos do Servo, Ellinger, em contraste com Mowinckel, os veja como parte integrante do seu contexto. Para Ellinger não há motivos para pensar que os cânticos sejam produto de algum especial processo de formação: fizeram sempre parte do texto e é no seu contexto que devem ser lidos³⁶.

A teoria de J. Muilemburg é muito importante para a crítica formal do Dt-Is. Ele afirma que depois do sétimo século aconteceria em Israel (e talvez em todo Oriente médio) uma revolução literária das formas orais convencionais. Os autores bíblicos deste período utilizam os gêneros literários pré-exílio com uma maior liberdade. Isto, segundo Muilemburg, vai dar início a uma nova produção literária, que deixa o seu marco nos livros do Deuteronomio, Jeremias, Ezequiel e no Dt-Is³⁷. Esta teoria dá conta da grande flexibilidade e da mistura que se encontra entre as formas literárias utilizadas no Dt-Is, elemento que faz pensar a sua composição como não unitária. Nessa esteira, o estudo das formas orais convencionais não seria um instrumento adequado para o isolamento das unidades do livro. Muito mais confiáveis são as estrofes utilizadas para a construção dos poemas, as quais se podem identificar pela análise do estilo³⁸. Não é verdade, segundo Muilemburg, que não existe progressão no pensamento do Dt-Is. Apesar do fato das estrofes e os versos dos poemas irromperem no texto sem uma aparente contextualização, no Dt-Is existe uma progressão que se pode notar na sucessão temática das suas secções. O anúncio de Iahweh como conquistador dos inimigos de Israel do capítulo 40 cumpre-se com o canto de alegria do capítulo 55. Babilónia é derrotada por Ciro. O Servo Israel é consolado perante as nações e, não obstante a sua cegueira, é-lhe prometida a graça da redenção. A figura enigmática do Servo de Iahweh, aparece como continuadora e mediadora desta promessa. O clímax do livro é de fato a declaração de Iahweh como Rei e o reconhecimento d'Ele por parte das nações graças à obra do Servo (52-53). A exultação final de alegria, como já se dizia, é o cumprimento da promessa da intervenção de Iahweh que dá começo ao Dt-Is³⁹.

³⁵Cf. K. ELLINGER, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja*, 232, 235, 239, in R. F. MELUGIN, *The formation of Is 40-55*, 3

³⁶Cf. K. ELLINGER, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja*, 267-268, in H. SIMIAN-YOFRE, *Los cánticos del Servidor de Yavé*, 6

³⁷Cf. MUILEMBURG J., "The Book of Isaiah: Chapters 40-66" in, BUTTRICK, G., A. (ed.), *The Interpreter's Bible: a Commentary in twelve volumes*, vol. V, Abingdon Press, Nashville, 1956, 381, 385, 389-390 in R. F. MELUGIN, *The formation of Is 40-55*, 6

³⁸Cf. J. MUILEMBURG, "The Book of Isaiah", 391-393, in R. F. MELUGIN, *The formation of Is 40-55*, 6

³⁹Cf. J. MUILEMBURG, "The Book of Isaiah", 385-386, in R. F. MELUGIN, *The formation of Is 40-55*, 6

1.2.3 - Dt-Is como unidade de sentido

Westermann está de acordo com Muilemburg sobre a constituição mais extensa das unidades textuais do Dt-Is, mas não a respeito da hipótese de superação, no Dt-Is, dos antigos gêneros literários. Pelo contrário, acha que estes foram decisivos para a formação do livro. Nele não encontramos uma forma textual completamente livre, mas uma fusão de várias formas combinadas, entre elas, e com aquela que mais especificamente serve de modelo⁴⁰. No Dt-Is encontramos dois tipos de discursos. Se entre os capítulos 40-45 existem sobretudo oráculos breves que pertencem cada um à sua categoria literária singular, a partir do capítulo 45 a maior parte dos textos são poemas longos que combinam vários gêneros literários. Segundo Westermann é verosímil pensar que os oráculos foram originariamente pregados, enquanto os poemas são provavelmente desde o começo uma produção literária.

O livro apresenta umas explícitas «indicações da sua organização ordenada, as quais se entendem melhor como fruto do trabalho do mesmo profeta e do desejo de transmitir a sua mensagem como um todo equilibrado»⁴¹. Por isso a origem e formação do livro, segundo Westermann, são para se atribuir ao mesmo Dt-Is enquanto os cânticos do Servo representam uma produção diferente e sucessivamente acrescentada. Isto deixam supor os versículos que seguem os três primeiros cânticos, que são estranhamente difíceis de interpretar. Segundo o exegeta, 42,5-8; 49,7-12; 50,10s são um desenvolvimento sucessivo dos poemas, funcional na criação de afinidades com o Dt-Is. Interpretando a figura do Servo, à luz do cântico, atuam como verdadeiros elementos de contextualização dos poemas no interior do Dt-Is⁴².

Apesar de atribuir a unidade literária ao Dt-Is, Westermann acredita que a teoria de Dhum sobre a ligação dos cânticos, exterior ao contexto do Dt-Is, seja ainda a mais aceitável, já que toda a tentativa de relacionar os textos no seu contexto imediato demonstrou-se muito frágil e precária. É verdade que os cânticos não se compreendem todos eles segundo a mesma categoria literária, mas também é verdade que nenhuma delas é comum ao Dt-Is. O primeiro cântico (42,1-4) representa a designação que o próprio Iahweh faz do Servo. No segundo (49,1-6) é o mesmo Servo que relata a sua condição utilizando motivos próprios da oração dos salmos. Se o terceiro (50,4-9) na sua estrutura

⁴⁰Cf. C. WESTERMANN, "Das Heilswort bei Deuterocesaja", *EvTh* 24 (1964), 368, in R. F. MELUGIN, *The formation of Is 40-55*, 7

⁴¹C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66: a commentary*, SCM Press. LTD, London, 1969, 28-29

⁴²Cf. C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 28-29

lembra um salmo de confiança, o quarto é um relatório do sofrimento do Servo, precedido e concluído pelas palavras do mesmo Iahweh. Ainda que diferenciados no seu tipo, os cânticos têm o mesmo sujeito e a mesma intenção, apresentar e revelar o Servo de Iahweh, mesmo quando parecem escondê-lo. A descrição que se faz do Servo nestes poemas é diferente de qualquer outra presente na Escritura. O Servo não é um rei, não é um profeta, não é Israel ou simplesmente um homem justo⁴³. O Servo dos cânticos é um mistério, mas ao mesmo tempo um mistério que se revela. A missão que é-lhe confiada por Deus, que alcança não somente Israel, mas também as nações gentias, é patente e declarada explicitamente. Em 42,1-4 o Servo é eleito como se faria com um Rei, a tarefa a que está chamado em 50,4-9 e em 52 manifesta-se intimamente ligada ao sofrimento e ao sofrimento vigário (52-53)⁴⁴.

1.3 - Critério linguístico e do conteúdo

Para a maioria dos autores que apresentamos, os cânticos são uma composição separada do Dt-Is, independentemente da consideração que fazem deste como uma coleção fragmentaria de oráculos, ou como uma unidade de sentido teológico e autoral. «A crescente minoria» de autores que não estão de acordo com a teoria de Duhm, acham que, estes não são um corpo estranho ao seu contexto. A coerência interna dos poemas não pareceria distintiva a tal ponto de justificar o seu isolamento do Dt-Is⁴⁵. Para melhor compreensão desta problemática é necessário estudar os cânticos à luz de critérios linguísticos e de conteúdo. Isto significa comparar a linguagem, o estilo, a métrica e as ideias que aparecem nos cânticos com aquelas que são próprias do Dt-Is, cuidando, naturalmente, que o nosso discernimento não se torne um puro exercício de estatística⁴⁶.

1.3.1- Linguístico

A respeito do primeiro Cântico (42,1-4) são muito poucas as expressões que diferem do resto do Dt-Is. Elas concentram-se nos vv. 3-4: רַצוּן (rasûs\vrachada)⁴⁷, יָרַץ (yerôs\vacilar, faltar), e כְּהָהוּ (kenâh\fumegante), יִקְהֶהוּ (ykhêh\quebrantar). A única

⁴³Cf. C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 20

⁴⁴Cf. C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 21

⁴⁵Cf. K. JOACHIMSEN, *Identities*, 50

⁴⁶Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 160

⁴⁷A referência para as citações do AT hebraico (MT) é A. ALT, O. EISFELDT, P. KAHLE, R. KITTEL, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibel gesellschaft, Stuttgart, 1997

peculiaridade parece ser o sentido particular que aqui tem a palavra *mišpat*. A partir do critério linguístico parece impossível rejeitar a autoria do Dt-Is para este cântico⁴⁸. O mesmo acontece no que diz respeito ao segundo (49, 1-6) e ao terceiro cântico (50, 4-9). As correspondências linguísticas com Dt-Is não são tão evidentes e a proporção de palavras peculiares é progressivamente mais alta, mas em ambos casos não bastante para fundamentar dúvidas a respeito a uma diferença de autor⁴⁹.

No quarto cântico pelo contrário, existem 46 palavras que não encontramos em nenhum outro lugar no Dt-Is. Algumas delas são de uso muito comum, e, portanto, por estarem normalmente ao alcance de todos, não sugerem uma diferença de autor. Outras tantas são muito pouco frequentes na linguagem bíblica total. Certamente o fato de estas expressões se concentrarem no quarto cântico põe o poema num certo destaque, mas em si não parece uma evidência decisiva a respeito da individuação da autoria. De fato, todos os autores utilizam algumas palavras que são raras em relação à linguagem comum. O mais normal é que, mesmo na sua escassa utilização, elas não se distribuam de maneira uniforme no texto. Por estes motivos, o fato observado de algumas expressões peculiares do quarto cântico não se repetem no corpo do Dt-Is, por si não constitui nenhuma evidência duma possível autoria independente⁵⁰.

«Entre duas passagens suficientemente semelhantes no vocabulário, talvez podemos afirmar uma identidade de autoria. Porém entre duas passagens de vocabulário extremamente diferente não estamos autorizados em afirmar o contrário. Depende do tema, e o tema de Is 53 é único»⁵¹.

Segundo os seguidores da teoria de Duhm e não só, a verdadeira peculiaridade dos cânticos reside no seu núcleo temático, isto é, no seu conteúdo teológico. Se queremos apreciar a peculiaridade do *'ebed* dos cânticos respeito aos outros Servos que aparecem na Sagrada Escritura, temos de examinar atentamente a sua atuação.

⁴⁸Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 162

⁴⁹Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 163-165

⁵⁰Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 168

⁵¹C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 168-169

1.3.2 - Conteúdo

1.3.2.1 - *Servo do Dt-Is e Servo dos cânticos: semelhanças*

Harry Orlinsky opõe-se energicamente quanto à individuação dos quatro cânticos do Dt-Is e aponta para um substancial erro de natureza metodológica na teoria de Duhm. Não haveria mais do que uma razão apriorística na individuação dos quatro cânticos, já que a noção do termo *'ebed* não é uma exclusividade dos, assim ditos, Cânticos do Servo. Ainda que de entre os múltiplos textos nos quais se menciona o *'ebed*, existam quatro em que o Servo possua inconfundíveis conotações individuais, é esta uma razão suficiente para os extrapolar do seu contexto no corpo do livro? Se aliás aceitarmos, juntamente com muitos autores, que o Servo nestes textos é definitivamente Israel, parece então totalmente absurdo separar estas quatro secções do Servo do Senhor, das outras oito ou mais em que o Dt-Is trata o mesmo tema⁵² (41,8; 42,19ss; 43,10; 44,1-2; 44,21; 45,4; 48,20; 49,7;).

A argumentação do estudioso postula uma diferença substancial no Dt-Is entre a expressão *Servo de Iahweh* e *(Meu) Servo*. Em toda a escritura o primeiro caso é atribuído quase exclusivamente a Moisés, e no Dt-Is aparece somente uma vez significando Israel (42,19). Nos cânticos nunca encontramos esta expressão, mas a mais genérica “meu Servo”. Ela aponta para uma relação de aliança com Iahweh, que diz respeito quer a Israel como povo, quer a cada israelita que viva a sua religião na fidelidade. Este conteúdo fundamental não parece diferenciado nas várias recorrências da palavra *'ebed* em todo o Dt-Is. É por isso que Orlinsky não vê nos quatro poemas uma coerência interna tão distintiva para justificar a sua abstração do corpo do livro⁵³.

1.3.2.2 - *Servo do Dt-Is e dos cânticos: diferenças*

As comparações entre as referências do Servo, porém, podem-se olhar, também, de outro ponto de vista. Se de fato o Servo mencionado no Dt-Is é identificado em Jacó/Israel, o Servo dos cânticos é totalmente anónimo. É verdade que também no Dt-Is, em muitos casos, o *'ebed* não é explicitamente nomeado (42,19; 43, 10; 44,26; 49,7; 50,10), mas estas passagens são duvidosas segundo muitos autores⁵⁴, além de parecerem exceções a uma destrição abundantemente já realizada pelo autor (49,3; 41,8s; 44,1,2,21; 45,4; 48,20). O anonimato do Servo nos cânticos é acompanhado por uma elevada individualização, que se

⁵²Cf. H. ORLINSKY, *The so-called “Servant of the Lord” and “Suffering Servant” in Second Isaiah*, VTS 14, Leiden, Brill, 1977, 13-14

⁵³Cf. H. ORLINSKY, *The so-called “Servant of the Lord”*, 7-9

⁵⁴Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 179

torna progressivamente mais evidente passando dos primeiros cânticos até ao último. A diferença seria tão clara a respeito ao Dt-Is, que o recurso ao termo *'ebed* no corpo do livro, aparece como um dos predicados associados a Israel entre outros (Jacó, escolhido, Iesurún), enquanto nos cânticos o termo sugere uma verdadeira personificação do Servo⁵⁵.

A personagem do *'ebed* não parece ter as mesmas características no livro e nos cânticos. «Não há necessidade de insistir longamente que a estatura moral e espiritual do Servo nos cânticos é maior do que aquela de qualquer outra personagem no AT»⁵⁶. Ao sofrer como Jeremias e Jó, ao contrário deles, mantém um silêncio sem queixa ou murmuração alguma. Israel pelo contrário no sofrimento rebela-se achando o próprio direito esquecido por Iahweh (40,27). Pelo contrário para o *'ebed*, seu direito está no Senhor. Além disso, enquanto Israel sofre o dobro pelos seus pecados (40,2) o Servo é inocente e sofre pelos pecados de outros (54,4). Se a estes elementos de rutura acrescentamos a forma na qual o *'ebed* Israel é descrito, especialmente em 47,18-25 e 48,1-19, achamos muito difícil que entre os cânticos e o Dt-Is se fale do mesmo Servo⁵⁷.

«Nada poderia ser mais absurdo para um escritor do exílio do que dizer que Israel fosse inspirado de manhã em manhã (cf. 50,4-9); nenhum escritor do AT teria exclamado nunca que Israel sofreu completamente inocente, nem tivesse feito a ridícula suposição que Israel *não abriu a boca* (53,7)⁵⁸».

1.3.2.3 - A missão do Servo

O Servo do Dt-Is é um recetor passivo da salvação enquanto o Servo dos cânticos é agente ativo dela. Apesar da menção que se faz nos sofrimentos, no destino, na preservação por parte de Deus, na sua exaltação e salvação, em nenhum lado o Dt-Is faz referência a uma vocação do *'ebed* Israel para o cumprimento de uma missão em especial, coisa que acontece pelo contrário ao *'ebed* dos cânticos. Com o seu ponto de vista mais teocêntrico, que não precisa de intermediários entre Iahweh e os beneficiários da sua ação, o Dt-Is contrasta com a intermediação realizada pelo *'ebed* nos cânticos⁵⁹, o qual pelo seu sofrimento faz triunfar o plano de Iahweh (53,10). É verdade que o *'ebed* Israel é chamado (41,9; 48,12) para ser testemunha de Iahweh (43,10; 45,8), mas este papel não escapa do

⁵⁵Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 180-181

⁵⁶C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 181

⁵⁷Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 181

⁵⁸K. JOACHIMSEN, *Identities*, 21

⁵⁹Cf. L. LAUE, *Die ebed Jahweh lieder im II teil des Jesaia exegetisch-kritisch und biblisch-theologisch untersucht*, Wittenberg, 1898 in C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 183

seu intrínseco valor passivo, pois não tem nenhuma relação com alguma tarefa realizada, mas exerce-se através da mesma exaltação que Israel recebe devido à pura graça de Iahweh. Pelo contrário no caso do *'ebed* dos cânticos - a exaltação - é fruto da fidelidade pela qual ele cumpre a sua missão⁶⁰.

1.3.2.4 - A salvação

Também se pode notar uma diferença teológica a respeito da concepção de salvação que é apresentada nos cânticos ou fora deles. Ainda que seja uma simplificação superficial reduzir a ideia de salvação do Dt-Is exclusivamente à restauração territorial de Israel com a volta do exílio, no Dt-Is, tirando algumas exceções (44,3,22; 55,6s), é esta a imagem soteriológica dominante. A queda de Babilónia e dos seus deuses é manifestação do poder e da graça de Iahweh que então se revela como o único Deus. Pelo contrário a salvação apresentada (entre todos) no quarto cântico é apresentada como קִיּוּם - *justificação* do pecado⁶¹, a qual revela uma soteriologia muito mais profunda do que simplesmente externa e política. De toda maneira, em acordo com a maioria dos autores, achamos que estas duas imagens da salvação não estejam em contraste entre si, mas na realidade se complementem. Por isso, extremá-las como expedientes literários opostos que provam autorias diferentes, parece-nos pouco plausível. Por outro lado, este aspeto soteriológico segundo o nosso parecer, e não só, é importante, porque destaca no interior do livro, se não dois autores, ao menos dois Servos diferentes.⁶²

1.3.2.5 - Datação

Os cânticos e o Dt-Is têm o mesmo *background* (os últimos dias do exílio) e segundo a maioria dos autores, são contemporâneos entre eles. Terão sido escritos antes ou depois do Dt-Is? Foram escritos juntamente ou com intervalos de tempo? Sem dúvida parece que os cânticos são mais recentes, quer admitamos a sua autoria deuter-Isaiana, quer não. Isto deve-se à sua teologia mais madura e profunda apesar de uma linguagem substancialmente parecida⁶³.

Também parece que os cânticos não foram escritos de uma só vez, pois revelam uma progressão. Por exemplo, no primeiro não se faz referência explicitamente à morte violenta que é mencionada no quarto. Assim, mais que uma obra escrita em continuidade,

⁶⁰Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 183

⁶¹Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 185

⁶²Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 185-186

⁶³Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 186-187

os cânticos parecem uma peregrinação espiritual em quatro etapas. Não é impossível que, como afirmava Duhm, os poemas fossem parte dum livro unitário do qual somente sobreviveram quatro fragmentos, pois é forte a sensação que existam lacunas entre eles⁶⁴. Por outro lado, não se pode duvidar que «os cânticos, por toda a sua fragmentação individual, tenham a impressionante unidade duma grande catedral. Ao mesmo tempo, a unidade existe mesmo na individualidade das diferentes partes»⁶⁵.

A hipótese mais provável é que sendo mais ou menos da mesma época, os cânticos sejam mais antigos do que o corpo do texto e que não foram compostos *uno tempore* mas em intervalos, dando conta assim dum progressivo amadurecimento da mensagem do autor⁶⁶.

1.3.3 - Em conclusão

Como vimos, a categoria teológica do *'ebed* é transversal a todo o Dt-Is. O estudo das peculiaridades linguísticas não é capaz de identificar diferenças que sustentem a múltipla autoria. Além disso, a referência que se faz ao Servo é praticamente idêntica nos cânticos e fora deles. Por estes motivos a separação dos poemas do contexto, à primeira vista, parece um erro metodológico.

A sustentar esta posição, porém, estão sobretudo os critérios de conteúdo. A teologia inerente aos quatro cânticos do Servo parece ser muito diferente daquela que geralmente se encontra associada ao *'ebed* no Dt-Is. A identidade do Servo, a sua missão, assim como a teologia soteriológica dos cânticos parecem extremamente diferentes. Ainda que não se possa afirmar com certeza a existência de dois autores (o mesmo vale para o autor único), estamos inclinados a pensar que pelo menos no Dt-Is existam dois Servos. O *'ebed* Israel como figura coletiva e o *'ebed* dos cânticos como figura individual. Ao estudar os elementos de conteúdo que definem e caracterizam os dois, destaca-se uma distância que parece demasiado evidente para não estar associada a uma diferença de identidade.

Se no passado a única consequência possível desta conclusão era a divisão entre o Dt-Is e os Cânticos do Servo, de acordo com a metodologia duhmiana, a modernidade apresenta-nos o surgimento de novos paradigmas. Mesmo quando reconhecem (em muitos casos) a presença de dois Servos no Dt-Is, a posição metodológica das novas perspetivas de estudo, propõem a consideração do livro como um todo. Mesmo onde não se possa

⁶⁴Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 188

⁶⁵C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 188

⁶⁶Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 188

reconhecer uma autoria unitária, que sustente esta leitura, é a redação considerada como elemento unificador. A redação, nas suas diferentes camadas de desenvolvimento ao longo das épocas, entrega-nos o livro assim como hoje o conhecemos e é então testemunha dum pensamento teológico unitário. É com base nisso, que os textos, ainda com evidentes divergências de conteúdo, podem ter pleno sentido no contexto em que se encontram.

1.4 - Uma mudança de paradigma: o livro de Isaías como um todo

As últimas décadas têm marcado uma importante mudança de paradigma no estudo do livro de Isaías a respeito das perspectivas Duhmianas. Distanciando-se destas, as novas perspectivas críticas da redação acham mais oportuna a sua leitura como um todo de sentido. Segundo estes paradigmas, as descontinuidades entre os textos, que classicamente eram utilizadas para a sua delimitação, são agora consideradas como marcas retóricas próprias do profeta. Além disso, a leitura do livro como um todo não é uma inovação. Pelo contrário corresponde à mais genuína tradição canónica que transmitiu a leitura do livro até os nossos dias⁶⁷.

Por estes motivos, muitos autores deixaram em segundo plano questões clássicas como a autoria ou a identificação despropositada de seções e subseções no texto, para se concentrarem na individualização daqueles elementos que fazem do livro de Isaías uma obra literariamente e teologicamente unitária⁶⁸.

A moderna crítica da redação aponta para a existência de extensas camadas de modelação redaccional transversais ao livro. A atividade redaccional funcionaria como uma verdadeira força que confere ao Dt-Is termos de coerência como um todo de sentido. O critério no qual se baseia tal leitura unitária de Isaías não é a coincidência da mesma autoria, mas a unidade redaccional do produto literário total, realizada ao longo do seu desenvolvimento⁶⁹ histórico⁷⁰.

Esta mudança de paradigma metodológico na exegese contemporânea não afeta somente as clássicas divisões pelas quais se tem lido o livro, mas também o estudo dos cânticos do Servo de Iahweh. As novas perspectivas sobre Isaías sugerem que os quatro

⁶⁷Cf. C. B. HAYS, D. W. MOORE, “The Book of Isaiah in Contemporary Research”, RC 5/10 (2011), 550-551

⁶⁸Cf. J. DEKKER, “The servant and the servants in the Book of Isaías”, SF 3/4 (2012), 35

⁶⁹Neste sentido hoje pensa-se que o livro de Isaías chegou até nós como resultado da composição de 4 camadas redacionais: uma do pré exílio (VIII século), uma “Josiana” (VII século), uma do tempo do exílio e outra sucessiva a este

⁷⁰Cf. B.S. CHILDS, *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2001, 2-3

cânticos não podem ser estudados em total isolamento dos outros textos no corpo do livro que se referem ao Servo⁷¹. Eles são parte integrante do contexto direto no qual se encontram e é neste contexto que devem ser lidos.

1.4.1 - Exemplos de leituras no contexto

As teorias que veem os cânticos em ligação com o seu contexto imediato surgem de velha data. Já Bonnard afirmava que estes são homogêneos ao corpo do livro onde se encontram e parcialmente heterogêneos entre si. Em particular o quarto cântico estaria em ligação direta com o livro da consolação. Stuhlmüller e Tournay acham uma profunda unidade de pensamento e de doutrina no Dt-Is, que se reitera através dos seus *leitmotiv* soteriológicos da *eleição* e do *Servo*⁷².

Uma obra muito importante para o desenvolvimento contemporâneo da leitura contextual dos cânticos no Dt-Is é sem dúvida a de Trygveve Mettinger. No seu estudo, que recebeu um bom acolhimento por parte da crítica, o autor aponta para uma verdadeira despedida à noção de Cânticos do Servo⁷³, acusando-a de ser um simples axioma exegético. Mettinger opõe-se à tese de Duhm destacando importantes ligações entre os quatro cânticos e o texto do Dt-Is. Segundo ele os cânticos não diferem substancialmente na linguagem ou na forma do resto do livro. Não são corpos estranhos ao texto, mas até cumprem um importante papel na composição do conjunto literário, contribuindo para a construção do seu sentido unitário. Além disso Mettinger está convencido que não há nenhuma razão de uma identidade específica para o Servo dos cânticos. Apesar das oscilações entre aspetos individuais e coletivos, o Servo em questão é o mesmo de quem se fala em todo o Dt-Is, isto é, a nação Israel⁷⁴.

Na esteira deste novo paradigma de estudo, aparecem nos nossos dias múltiplas contribuições que defendem a unidade do Dt-Is. O estudo de Antti Laato⁷⁵ representa a

⁷¹Cf. J. DEKKER, "The servant and the servants in the Book of Isaias", 35

⁷²P. E. BONNARD, *Le second Isaie*, Son disciple et leurs éditeurs, coll. «Etudes biblique», J. Gabalada & C^{te} edituers, Paris 1972, 39; C. STUHLMUELLER, "Deutero-Isaiah: Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship", CBQ 42 (1980), 22; R. J. TOURNAY, "Les chants du serviteur dans la seconde partie d'Isaie", RB 59 (1952), 361-363 in J.D. LOURENÇO, *Sofrimento e Glória de Israel: Is 53 e a sua interpretação no Judaísmo Antigo*, Edições Didaskalia, Lisboa, 1996, 73

⁷³Cf. T.N.D. METTINGER, *A Farewell to the Servant Song: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, Lund, Gleerup, 1983

⁷⁴Cf. T.N.D. METTINGER, *A Farewell to the Servant Song*, 14-17; 26-28 in B. D. SOMMERS, *A Prophet reads scripture: Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford University Press, Stanford, 1998, 293

⁷⁵Existe uma exposição mais pormenorizada do estudo no apêndice a

primeira tentativa de relacionar as unidades do Dt-Is, numa macroestrutura estilística com unidade de sentido⁷⁶.

A macroestrutura de Is 40-55, segundo a proposta do autor, está disposta num esquema em quiasmo que compreende cinco ciclos: A – B - A' - B' – A"⁷⁷. Enquanto os ciclos A por sua vez estão dispostos em quiasmo, os B são estruturados segundo um esquema em paralelo. Os capítulos 54-55 são um sumário⁷⁸.

Após a individuação dos ciclos através do método da história da forma, o passo metodológico que segue consiste em especificar os paralelos que no texto compõem o quiasmo. Para estabelecer que dois passos estão em paralelo, são consideradas as semelhanças temáticas e também terminológicas entre eles. Ainda que muitas unidades pareçam estar em paralelo (as passagens sobre Ciro, os hinos e as referências ao Êxodo) nem sempre esta relação entre as unidades se confirma facilmente. A resolução mais eficaz e segura de toda a ambiguidade é a harmonia na organização da macroestrutura. Muitas vezes, de fato, os elementos que parecem não encaixar na estrutura quiástica, estão na realidade dispostos simetricamente na macroestrutura⁷⁹.

Por sua vez a proposta de Joseph Blenkinsopp⁸⁰ diz respeito ao valor estruturante e unificador dos núcleos temáticos fundamentais do Dt-Is. Neste sentido, a maior diversidade interna do livro de Isaías (em especial Dt-Is) resulta numa sólida unidade literária.

«Parece-me que diversas ênfases, percepções e preocupações tenham sido incorporadas sequencialmente em diferentes estruturas literárias subjacentes a sucessivas camadas ao longo da vida editorial do livro, com o resultado que nenhuma solução pode dar conta adequadamente pela arrumação do livro como o temos agora»⁸¹.

Apesar de toda a sua multiplicidade temática, segundo Blenkinsopp o Dt-Is possui visíveis elementos estruturantes. Um destes elementos, que influem na composição do livro de Isaías como um todo e uma das chaves de leitura que permitem apreciar a sua

⁷⁶Cf. J. GOLDINGAY, "The arrangement of Isaiah XLI-XLV", VT 29 (1979), 289-299

⁷⁷Ver a Tabela I

⁷⁸Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", JBL, 109/2 (1990), 207 - 208

⁷⁹Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 209-210

⁸⁰Existe uma exposição mais pormenorizada do estudo no apêndice b

⁸¹J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants in Isaiah and the formation of the book*, in C.C. BROYLES, C.A. EVANS (Org.), *Writing and Reading the scroll of Isaiah: Studies of an interpretive tradition*, VTS 71, 1, Brill, Leiden - New York- Köln, 1997, 157

unidade, é mesmo a linguagem ligada ao tema do Servo⁸². A palavra 'ebed- עֶבֶד encontra-se em abundância no Dt-Is (ocorre 32 vezes nos capítulos 40-66 contra as 9 vezes dos capítulos 1-39⁸³), portanto podemos dizer que constitui um verdadeiro *leitmotiv* deutero isaiano que terá influenciado a formação do livro como um todo.

Segundo Cullen Story⁸⁴ a leitura dos cânticos no seu contexto é sem dúvida mais frutuosa do que uma leitura isolada. Este autor apresenta algumas evidências segundo as quais cada uma destas quatro perícopes ocupe um lugar estratégico no texto e, portanto, pertença ao seu contexto imediato. Segundo um esquema repetitivo, os quatro cânticos aparecem no Dt-Is sempre precedidos pelo anúncio do segundo Êxodo e seguidos por um hino que celebra este evento, juntamente com a providência de Deus que envia um Servo para conduzir o regresso do exílio⁸⁵.

Antes do primeiro cântico (42,1-9), anuncia-se o Êxodo (41, 27), e depois dele segue-se um hino de louvor a Iahweh (42,10-12). Também o segundo cântico (49, 1-12) é precedido pela proclamação do novo Êxodo (48, 20-21) e seguido por uma exortação ao louvor da misericórdia de Iahweh (49,13). Imediatamente antes do terceiro cântico (50, 4-11) a evocação dos prodígios da saída do Egito são inconfundíveis (50,1-3), enquanto no capítulo seguinte encontramos o hino (51,3). O mesmo acontece com o quarto cântico (52,13-53,12), pois (52,4, 11-12) é uma exortação a deixar Babilónia e a cruzar novamente o Jordão após ter lembrado a estadia no Egito. Imediatamente depois do poema somos exortados a cantar (54,1) sendo o capítulo inteiro um hino de louvor⁸⁶.

Outro elemento de unidade segundo Story é a autoria dos cânticos. A temática principal do Dt-Is é a redenção de Israel e a volta do exílio, enquanto o tema do Servo é utilizado em relação com estes. O mais provável é que estas temáticas, assim entrelaçadas, remontem ao mesmo autor. Por isso Story acha que o autor do livro é então o responsável para a sua estratégia retórica seja o mesmo Dt-Is. Como sublinha Westermann, o jogo de palavras em (43, 23-24) estabelece uma ligação direta entre o Dt-Is e o 'ebed dos cânticos, expediente este, que sugere uma mesma origem autoral para os dois⁸⁷.

⁸²O autor utiliza a expressão "Language of servanthood"

⁸³Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 161

⁸⁴Existe uma exposição mais pormenorizada do estudo no apêndice c

⁸⁵Cf. C. STORY, "Another Look at the Forth Servant Song of Second Isaiah", HBT 31 (2009), 101-103

⁸⁶Cf. C. STORY, "Another Look", 103 - 104

⁸⁷«Eu não te obriguei a servir-me (הָעֶבְדָּךָ הָיִיתִי) com as tuas oblações» (43,23); «tu fizeste-me servir (הָעֶבְדָּךָ הָיִיתִי) com os teus pecados» (43,24)

1.4.2 - Em conclusão

Observando o estudo histórico crítico e as posições da crítica formal, parece difícil pensar o Dt-Is como um livro unitário. Porém apesar dos desacordos sobre a unidade literária, sobre a continuidade de sentido ao longo do livro e sobre a autoria, os autores manifestam-se a favor, quase sem exceção, em considerarem os quatro cânticos uma unidade de sentido. Isto, quer porque o *'ebed* que os protagoniza é descrito com tintas marcadamente individuais (a diferença do Servo do Dt-Is, que é explicitamente declarado como Israel), quer porque encontram neles uma coerência interna muito forte. Tal coerência, subsiste sobretudo a respeito da missão do Servo, temática apresentada ao longo dos quatro cânticos, quer no sentido de missão profética, quer como ação redentora levada a cabo pelo binómio sofrimento-exaltação. Ela caracteriza o *'ebed* como agente ativo da salvação à diferença de Israel, que no Dt-Is é declarado por sua vez como destinatário dela.

Estes elementos têm levado a exegese a dar razão ao isolamento duhmiano dos quatro poemas. Porém, o surgimento de novas perspetivas crítico-formais e de metodologias da análise retórica do texto tem favorecido a produção de diversas leituras unitárias do Dt-Is; estas desenvolvem-se à volta das temáticas principais do livro. A redenção e a volta do exílio, são consideradas os pontos de referência da redação final. Nesta esteira, os cânticos já não são vistos como perícopes que se destacam do contexto, mas como parte da retórica deuteró isaiana acerca dos seus temas fundamentais.

O defeito que encontramos nestas leituras é a assimilação da figura *'ebed*, marcadamente individual nos poemas, com a interpretação corporativa do Servo típica do Dt-Is. Vemos também que as exceções à identidade coletiva se limitam às circunstâncias históricas do Dt-Is. É assim, então, que, o Servo agente da redenção e protagonista dos cânticos, quando não é um Israel ideal, é reduzido apenas à personagem histórica de Ciro ou do próprio profeta⁸⁸.

Como vimos também nos estudos que apresentamos⁸⁹, achamos que o *'ebed* individual protagonista dos cânticos pode subsistir juntamente ao Servo Israel personagem do Dt-Is, quer aceitemos o livro como obra unitária, quer não; quer consideremos os quatro cânticos no seu contexto, quer fora dele. De fato, pelas simples conexões dos cânticos com os seus contextos, ou pela falta delas, não nos sentimos autorizados a pensar que os cânticos sejam ou não do Dt-Is. Pelo contrário, ainda aceitando a hipótese da autoria ou da

⁸⁸Ver 1.4.1, os apêndices a e b

⁸⁹Ver apêndice c

redação unitária, temos bastantes evidências para afirmar que no Dt-Is subsiste a presença de dois Servos diferentes. Neste sentido é muito pertinente considerar a possibilidade de os cânticos representarem uma maturação do pensamento deuterero isaiano sobre o Servo, ou que neles possa existir uma evolução progressiva, desde o primeiro até o quarto. Estas soluções explicariam as diferenças teológicas que se encontram entre o Servo dos cânticos e o do Dt-Is⁹⁰.

Não podemos falar com certeza de inclusão dos cânticos no contexto, como seguramente não podemos excluí-la totalmente. De fato, a partir das teses que examinámos, existem possibilidades para ambas as hipóteses. A posição metodológica mais equilibrada, segundo a nossa opinião, é considerar os cânticos uma unidade de sentido, que pode ser lida no contexto deuterero isaiano ou não, mas que definitivamente, não deve a este o seu pleno sentido. Achamos que este se apoia na própria coerência interna dos poemas, que roda à volta das temáticas principais do Servo como figura individual (em relação pessoal e íntima de fidelidade com Iahweh) e da sua missão redentora. Estas temáticas principais, mesmo destacando-se do contexto do Dt-Is não entram em contraste com ele. Pelo contrário, dão-lhe um alcance maior. A salvação anunciada e realizada nos cânticos, não é então somente mera volta do exílio histórico de Israel, mas redenção da situação de infidelidade (dor, enfermidade, transgressão, iniquidade, pecado cf. 53,3.4.5.10) para a recuperação da relação de Aliança com Iahweh.

Não achamos que as leituras contextuais acrescentem um sentido fundamental à interpretação dos cânticos, mas não são para eliminar por essa razão. Elas são preciosas porque apontam para a composição-redação do Dt-Is segundo os cânones dum pensamento profético unitário, harmónico e em continuidade.

1.5 - Relação entre os quatro cânticos

Quer coloquemos a questão ao nível do livro do Dt-Is como um todo, quer consideremos o complexo dos quatro cânticos à parte, achamos que existem ligações muito importantes entre estes textos. Em particular, os paralelos entre o quarto cântico e os outros três, são muito significativos para uma melhor compreensão do acontecimento Servo e do

⁹⁰Cf. C.R. NORTH, *The suffering Servant*, 160, 181

valor da sua missão⁹¹. Estas ligações baseiam-se em palavras-chave e motivos temáticos específicos.

1.5.1 - Elementos linguísticos e temáticos

Existe uma ligação evidente entre o primeiro e o quarto poema pela fórmula de introdução: הָיָה (*contempla/olha*), o meu Servo a quem eu sustento (42,1); הָיָה (*contempla/olha*), o meu Servo prosperará (52,13).

Entre o primeiro e o segundo é o motivo das nações que faz de relação. De fato, os beneficiários da missão do Servo em 42,1.4 são לְגוֹיִם (as *nações*) e אִיִּים (as *ilhas*). Em 49,1 אִיִּים (as *ilhas*) e לְאֻמִּים (as *gentes / nações*). Em ambos cânticos (49,6; 42,6) a missão consiste em ser אֹר (*luz*)

O segundo e o terceiro estão em relação pelo contraste entre o motivo da lamentação e o da confiança. O Servo do segundo cântico, mantendo-se ainda confiante quanto ao próprio מִשְׁפָּט (*direito*), como também quanto ao וְכֶעֱלָהּ (*salário*) do próprio trabalho, que estão em Iahweh (49,4b), lamenta-se sobre o êxito desfavorável da sua missão (49, 4a). O Servo do terceiro cântico responde com uma forte afirmação de confiança em Iahweh diante do seu sofrimento (50,5-6). Tal confiança apoia-se por sua vez em 49, 4b, mas as circunstâncias em que se manifesta são muito diferentes.

A relação textual entre o segundo e o terceiro cântico, mais uma vez, é a fórmula הָיָה (*contempla/olha*) que aparece duas vezes em 50,9. Ela poderia ser uma referência ao הָיָה de 42,1, assim como ao הָיָה de 52,13. A conclusão do terceiro cântico, por fim, deixa questões em aberto sobre o futuro do Servo⁹².

«O Servo, cujo futuro depende inteiramente das mãos de Iahweh, fracassou na sua missão de restaurar as tribos e Israel e fazer delas luz das nações (49,5-6; cf.42,1-4)? Ou foi reabilitado na sua existência e função? E de que tipo de desforra se trata? (...) Esta questão em aberto ao final do terceiro poema do Servo é um dos impulsos que terão dado origem ao quarto cântico»⁹³

⁹¹Cf. B. JANOWSKI, “He Bore our Sins: Isaiah 53 and the Drama of taking Another's Place”, in B. JANOWSKI, P. STUHLMACHER (a.c.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, William. B. Eerdmans Publishing Co., Gr. Rapids/Cambridge, 2004, 54

⁹²Cf. B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 54-56

⁹³H. J. HERMISSON, *Einheit und Komplexität* Deuterojesajas, in J. VERMEYLEN, (ed). *The Book of Isaiah*, BETL 81 (1989), 287-312

1.5.2 - O tema da missão do Servo

O elemento que tem mais ênfase em relação aos outros e parece conferir aos cânticos uma unidade de sentido é sem dúvida o tema da missão. Este é também o elemento que identifica o *'ebed* como personagem individual, investido da eleição divina para desempenhar uma obra em favor de Israel. À volta deste tema, ao longo dos quatro cânticos, é lícito pensar um desenvolvimento que procede desde a unção e investidura divina, até à tomada de consciência do Servo e a realização da sua missão⁹⁴.

1.5.2.1 - O primeiro cântico: 42, 1-4 (5-9)

O primeiro cântico apresenta imediatamente o *'ebed* segundo o seu traço distintivo. Ele é *הַבְּחֵירָהּ בְּנַפְשִׁי* (*o eleito em que Iahweh se compraz*) (42,1). Este elemento é muito importante porque a partir dele será explicitada a dotação do רִיחֵי (*espírito*) e o seu envio entre as nações (42,1). A missão do Servo (42,1-4) consiste essencialmente no estabelecimento do מִשְׁפָּט (*direito*), termo que está em paralelo com תְּמִנָּה (*fidelidade*) e com תּוֹרָה (*lei*). Ela é consequência direta da especial relação de predileção entre Iahweh e o Servo.

O cântico também nos apresenta aquelas que podemos considerar como características “morais” do Servo, as quais se manifestam na realização da sua missão: não levantando a voz, não quebrando a cana rachada, nem a mecha que fumega, isto é, sem fazer recurso algum à violência (42, 2-3). As características morais do Servo, assim como a sua missão, podemos vê-las como em mútua relação, de fato ambas decorrem da peculiaridade da relação que existe entre o Servo com Iahweh⁹⁵.

O sentido de מִשְׁפָּט לַגּוֹיִם יוֹצִיאָהּ (*trará o direito às nações*) (42,1) segundo alguns autores não é para se entender em sentido jurídico, mas como manifestação ou revelação do projeto ou destino do Servo diante das nações. Este estaria mais em sintonia com o sentido de מִשְׁפָּט (*mišpat*) própria do Dt-Is (40, 27; 49,4) e com a imagem da missão que encontramos nos cânticos⁹⁶.

⁹⁴Cf. D. BONO, *Canto del Servo sofferente*, https://nuovozenith.files.wordpress.com/2013/03/tesi-stesura-finale-bono-donato_15

⁹⁵Cf. D. BONO, *Canto del Servo sofferente*, 17

⁹⁶Cf. H. SIMIAN-YOFRE, “Manifestará su destino ante las naciones: Is 42,1b”, in N.F. MARCOS, J.T. BARRERA, J.F. VALLINA (a.c.), *Simposio Bíblico Español*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1984, 309-310. Sobre a missão do Servo e *mišpat* ver também C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 120-121

1.5.2.2 - O segundo cântico: 49, 1-6

O segundo cântico é composto por uma estrutura muito simples: 49, 1-3 é a descrição da vocação e missão do 'ebed, no estilo do chamamento profético; 49,4 apresenta a reação do profeta diante das dificuldades da sua missão; em 49, 5-6 a intervenção de Iahweh amplia esta missão até aos confins da terra. Neste cântico é o mesmo Servo que fala na primeira pessoa, e se dirige às אֲיִים (*ilhas*) e aos לְאֻמִּים מְרֵחֹק (*povos distantes*) (49,1) assim como no primeiro poema os destinatários da missão eram as לְגוֹיִם (*nações*) (42,1). Em relação ao mandato, à dotação e à missão encontramos claros paralelos de vocabulário entre os dois poemas. Além dos destinatários (*ilhas e nações*), a natureza dela: מִשְׁפָּט (*direito*) (42,3 e 49,6) e אֹר לְגוֹיִם (*luz das nações*) (42,6 e 49,6). Estes elementos autorizam-nos a pensar que o tema da missão, nestes primeiros cânticos, esteja em continuidade, ainda que no segundo ela se enriqueça de mais um elemento distintivo. A finalidade do envio para as *nações* (42,1) consiste em ser *luz* (42,6; 49,6), o qual, por sua vez, está associado à יְשׁוּעָה (*salvação*) (49,6). Além de ser missão profética como estabelecimento da *mišpat*, ela é declarada explicitamente como realização da salvação, *luz*, não só para as tribos de Israel, mas עַד-קְצֵה הָאָרֶץ (*até os confins da terra*) (49,6)⁹⁷.

1.5.2.3 - O terceiro cântico: 50, 4-9

Também no terceiro oráculo é o Servo que fala na primeira pessoa. Se nos dois precedentes o tema da missão era expresso com os motivos da vocação e do anúncio profético, no terceiro são relatadas as dificuldades com que ela é levada a cabo⁹⁸, isto é, através da perseguição e do sofrimento. Também neste caso a prerrogativa da missão, assim como nos cânticos precedentes, é a relação do Servo com Iahweh, à qual se faz referência logo no princípio. A לְשׁוֹן לְמוֹדִים (*língua de discípulo*) e o יָעִיר לִי אָזֶן (*ouvido desperto*) (50, 4), são imagem desta relação de pertença, que se expressa também pela dupla afirmação de confiança na ajuda divina לִי יֵעֲזָר- *me ajudará*) (50, 7.9). A peculiaridade deste poema é a descrição pormenorizada dos sofrimentos do Servo juntamente com a sua atitude. Ele de fato, não recebe os açoites e os golpes de maneira passiva, mas enfrenta-os, de forma ativa גִּוִּי נָתַתִּי לְמַכִּים (*ofereci os ombros aos que me batiam*) e וּלְתַנִּי לְמַרְטִים פְּנֵי (*as faces aos que me arrancavam os fios da barba*) (50,6). Esta atitude, mais uma vez, deve-se à confiança do 'ebed em Iahweh, e por isso o tema fundamental do cântico pode ser identificado na fidelidade pela qual ele cumpre a sua

⁹⁷Cf. D. BONO, *Canto del Servo sofferente*, 19-21

⁹⁸Cf. P. E. BONNARD, *Second Isaie*, 233 in D. BONO, *Canto del Servo sofferente*, 21

missão⁹⁹. Entre 49, 1-6 e 50, 4-9 temos uma correspondência interessante entre a lamentação e a confiança. Entre o segundo e o terceiro poema evidencia-se um passo em frente. Relativamente à missão, pois passa-se do anúncio profético ao oferecimento do próprio corpo, como também relativamente à atitude do Servo, que agora também na perseguição violenta (50, 6-9a) manifesta a confiança que tinha expressado anteriormente na rejeição do seu anúncio (49, 4b), desta vez sem pesares sobre o fracasso da missão.

Resumindo, podemos concluir que, a partir das relações textuais se observa uma progressão ao longo dos três poemas à volta do tema da missão do Servo. Se no primeiro cântico a missão consiste em trazer a *mišpaṭ* (42,1.3.4.6) e ser *luz* (42,6), no segundo é-nos declarado que a imagem da luz, no seu sentido profundo, manifesta a ideia da *salvação* de Iahweh que o Servo é chamado a ser, não somente para Israel, mas também para as nações (49,6). No terceiro, a partir dos motivos do anúncio profético comuns aos dois precedentes, são relatadas as consequências diretas da missão, isto é, a perseguição violenta. A tónica dominante, pela qual esta nos é apresentada, é a fidelidade por parte do Servo e a aceitação voluntária do sofrimento e da violência que recaem sobre si. Esta ideia é expressa através da imagem do oferecimento do próprio corpo aos golpes dos perseguidores, diante dos quais o *'ebed* não se encontra como passivo ou inerte, mas para todos os efeitos, como agente ativo.

A progressão temática que descrevemos é precedida de um determinante elemento comum, que confere identidade não somente à missão, mas também à figura do Servo. A missão do *'ebed* não parte por iniciativa própria, mas tem a sua origem na relação íntima e especial que ele tem com Iahweh. É Iahweh que escolhe, elege e envia (42,1; 49,1.5.6), é em Iahweh que o Servo tem absoluta confiança na aceitação e execução da sua missão até ao sofrimento e a perseguição (49,4b; 50, 7-9a).

1.5.2.4 - O quarto cântico: 52,13-53,12

No quarto cântico estão presentes todos os elementos temáticos que destacamos nos poemas precedentes. Apesar disso, com Is 52-53 encontramos-nos diante de uma realidade totalmente inusitada, quer em relação à missão do *'ebed*, quer no que diz respeito à maneira surpreendente da sua realização¹⁰⁰. Delimitado pelos dois oráculos de Iahweh (52,13-15; 53, 11-12) a surpreendente história do Servo é contada por uma voz intermédia

⁹⁹Cf. D. BONO, *Canto del Servo sofferente*, 21-22

¹⁰⁰Cf. C. WESTERMANN, «'ebed», in E. JENNI, C. WESTERMANN, (e.d.), *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1978, 255 in D. BONO, *Canto del Servo sofferente*, 24

na segunda pessoa do plural (43, 1-10). Os “nós” estão envolvidos nos acontecimentos relativos ao Servo, pois, assim como os רַבִּים (*muitos*) (53,12), eles são beneficiários da sua missão¹⁰¹. O seu êxito consiste mesmo na conversão do “nós”, mudança que se regista na secção intermédia. Se antes achavam o Servo amaldiçoado por Iahweh por causa dos seus pecados (53,3. 4c), pelo contato com ele, agora chegam a reconhecer que este é inocente e carrega com os pecados dos outros. Os versículos de Is 53,4-5 representam uma verdadeira confissão, caracterizada pela contraposição literária entre “nós” e “ele”:

«E, no entanto, eram **nossas** enfermidades que ele levava sobre si,
as **nossas** dores que ele carregava.

Mas **nós** o tínhamos como vítima do castigo,
ferido por Deus e humilhado.

Mas Ele foi trespassado por causa das **nossas** transgressões,
esmagado em virtude das **nossas** iniquidades.

O castigo que havia de trazer-**nos** a paz, caiu sobre ele,
sim, por suas feridas **fomos** curados.»

A mudança do “nós”, que manifesta a sua salvação, reevoca o tema da luz das nações (42,6; 49,6) através das metáforas do “ver” e do “ouvir” que ligam o primeiro oráculo de Iahweh (52,13-15) com a narração central na segunda pessoa plural. Em relação ao “ver”, a afirmação de 52,15b רָאוּ לֹא־סֵפֶר לְהֵם רְאוּ (ao verem coisas que não lhe haviam sido contadas), parece diretamente ligada à pergunta do versículo seguinte (53,1b): וַיִּרְוַע יְהוָה עָלַי־מִי נִגְלָתָהּ (a quem se revelou o braço de Iahweh?).

O mesmo acontece a respeito do “ouvir”, onde 52,15b וַיִּשְׁמְעוּ הַתְּבוּנָהּ (ao tomarem consciência de coisas que não tinham ouvido), responde à interrogação presente na primeira parte do versículo seguinte (53,1a): מִי הֵאֱמִין לְשִׁמְעָתָהּ (Quem creu naquilo que ouvimos?)¹⁰². Realizando-se no “nós”, o ver e o ouvir, por meio do Servo, cumpre-se neles a sua missão, descrita pelos primeiros três cânticos como Revelação / Luz e Salvação.

Se a narração do “nós” se demonstra muito interligada com o primeiro oráculo de Iahweh (52,13-15), que desde logo anuncia a exaltação do Servo apesar da sua humilhação¹⁰³, a segunda intervenção divina (53,11b-12) é um ulterior desenvolvimento do

¹⁰¹Cf. D. BONO, *Canto del Servo sofferente*, 27

¹⁰²Cf. D. BONO, *Canto del Servo sofferente*, 27-28

¹⁰³*yaškil* - Há de prosperar; *yārūm* - se elevará; *waniššā* - será exaltado; *mə'ōd wəgābaha* - será posto nas

significado da glorificação. O oráculo é claro no seu complexo, assim como o seu desfecho final. A justiça do Servo tornar-se-á causa de justificação para os “muitos” יִצְדִיק צְדִיק עַבְדִּי (53,1b).

1.5.3 - A organização triádica dos cânticos à volta da missão¹⁰⁴ do Servo

Odil Hannes Steck (1935-2001) oferece-nos uma análise do livro inteiro do profeta Isaías a partir do ponto de vista da crítica da redação.

Segundo o seu modelo do desenvolvimento (*Werdemodell*), o livro de Isaías seria o resultado de palavras individuais, coleções e adições, que chegou até nós depois dum longo processo de redação que inclui, segundo Steck, uma receção intra-isaiana em nove níveis. Os quatro cânticos compõem uma unidade literária à parte, incluída nos capítulos do Segundo Isaías¹⁰⁵.

1.5.3.1 - A tradição sobre o comissionamento do Servo

Segundo Steck o elemento temático da missão seria fundamental entre os vários níveis de redação. A apresentação da tarefa do Servo nos quatro cânticos aparece como uma nova interpretação dum antigo género literário, conhecido com o nome de *comissionamento do Servo na corte celestial*¹⁰⁶. Este elemento é individuado pelo autor, a partir do estudo do primeiro cântico (42, 1-4), onde o Servo é apresentado e lhe é conferido um encargo que tem um alcance universal para as nações¹⁰⁷. De acordo com K. Elliger, Steck, individua no oráculo, um esquema triádico típico da tradição à volta do comissionamento divino da missão:

- 1: Como o Servo é equipado (42,1).
- 2: Como desempenha a sua missão (42, 2-3^a).
- 3: Êxito na execução da missão (42, 3b-4)¹⁰⁸.

alturas (53,13)

¹⁰⁴O autor utiliza a palavra *Comission*, referindo-se à tarefa confiada ao Servo. Nós a traduzimos com “missão”

¹⁰⁵Cf. O.H. STECK, *Bereitete Heimkehr: Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und Zweiten Jesaja*, SB 121, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1985, 9, in K. JOACHIMSEN, “Steck's Five Stories of the servant in Isaiah 52,13-53,12, and Beyond”, VT 57 (2007), 210

¹⁰⁶Ver apêndice d

¹⁰⁷Cf. B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 56

¹⁰⁸Cf. O.H. STECK, *Gottesknecht und Zion: Gesammelte Aufsätze zu Deuterocesaja*, FAT 4, Tübingen, 1992, 3; Cf. K. ELLINGER, *Deuterocesaja. 1. Teilband Jesaja 40,1-45,7*, BKAT XI/1, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978, 199-221, in K. JOACHIMSEN, “Steck's Five Stories”, 211

«Após o exame dos primeiros três cânticos do Servo, Steck conclui que cada cântico está orientado à volta dos três aspetos que originam na tradição da comissão na corte celestial. Onde os textos se diferenciam da tradição, a forma específica dos aspetos no interior de cada cântico fica esclarecida e se torna possível para Steck determinar precisamente a direção e o tema teológico de cada um deles»¹⁰⁹.

Neste sentido, também o segundo cântico (49,1-4) parece organizado segundo o tal esquema triádico, ainda que ele não seja exatamente o mesmo do primeiro poema. Nele, porém, pode-se identificar a tradição do comissionamento à volta do tema principal da missão, mesmo que o seu padrão não seja tão explícito como no primeiro cântico:

- 1: Fórmula clássica de abertura e eleição (49,1).
- 2: Equipamento (49,2).
- 3: Missão entre as nações e “certeza” do Servo (49,4).

O terceiro cântico, por sua vez, está mais perto do que o segundo ao esquema triádico da corte celestial, e é definido por Steck como um salmo de confiança organizado em três partes: 50,4-5a; 50,5b-6; 50,7-9¹¹⁰.

1.5.3.2 - Peculiaridade do quarto cântico

O quarto oráculo não está baseado no clássico esquema triádico, mas a sua divisão em três partes segundo a voz falante (Primeiro oráculo de Iahweh: 52, 13-15; Narração de “nós”: 53,1-11; Segundo Oráculo de Iahweh, 53, 11b-12) demonstra como o texto se inspira no evento do Servo segundo a influência da mesma tradição com base nos cânticos precedentes.

Isto vê-se claramente nas três secções do quarto cântico, nas quais é possível demarcar os aspetos da tradição do comissionamento. No primeiro oráculo de Iahweh, a descrição da glorificação é o anúncio do êxito da missão. No último oráculo os três aspetos aparecem claramente, enquanto a narração do “nós” está organizada segundo o clássico esquema triádico:

¹⁰⁹Cf. O.H. STECK, *Gottesknecht und Zion, 20-21*, in K. JOACHIMSEN, “Steck's Five Stories”, 211

¹¹⁰Cf. O.H. STECK, *Gottesknecht und Zion, 22*, in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 29

- 1: Como o Servo é equipado (53,6b)
- 2: Como desempenha a sua missão (53, 7-10a).
- 3: Êxito na execução da missão (53, 10a-11a)¹¹¹.

Se a semelhança entre os quatro cânticos reside no tema da missão do Servo, que Steck faz remontar aos níveis mais profundos da redação, a diferença principal entre eles passa pela execução dessa mesma missão e no seu êxito final. Nos primeiros três cânticos, a missão é executada no tempo da vida e atuada através das palavras. No quarto cântico a execução por parte do Servo acontece em dois momentos: durante a vida e até à morte; no momento da sua exaltação sucessiva, pela qual se manifesta o sucesso final também em relação a Israel. Em ambos os momentos, porém, diferentemente dos outros três poemas, a missão não se realiza pelas palavras, mas pela ação. Quer o sofrimento quer a exaltação, expressão da especial e extraordinária relação que existe entre o Servo e Israel¹¹², se qualificam como momentos centrais da atuação do Servo assim como nos é relatada pelo quarto poema.

1.6 - Conclusão

No que diz respeito à relação dos cânticos com o Dt-Is não podemos descartar a possibilidade deles serem uma coleção de poemas de autores diferentes, ou uma «antologia de poemas do mesmo autor», assim como não podemos excluir que eles foram sempre parte integrante do Dt-Is¹¹³. Qualquer posição que assumamos a respeito disso, porém, fica-nos claro como entre os cânticos existem muitíssimos paralelismos de ordem quer linguística quer temática, que nos fazem pensar numa obra com uma forte unidade de sentido.

A unidade é conferida sobretudo pelos temas fundamentais da figura do Servo e da sua missão. O tema da missão é um elemento que define e atravessa profundamente estes oráculos e, portanto, confere-lhes uma especial identidade. Como vimos, pode ser

¹¹¹Cf. O.H. STECK, *Gottesknecht und Zion*, 23-24, 31-33, in K. JOACHIMSEN, “Steck's Five Stories”, 212-213

¹¹²Cf. O.H. STECK, *Gottesknecht und Zion*, 34 in K. JOACHIMSEN, “Steck's Five Stories”, 213

¹¹³Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Los cánticos del Servidor de Yavé*, 2

considerada até uma das determinantes estruturais que presidiram à mesma redação dos poemas.

Analisando as características da missão do Servo nos quatro cânticos podemos ter até a sensação que exista uma progressão entre eles. Desde o chamamento e a eleição para a missão profética, atravessando dificuldades e perseguição, o *'ebed* passa à ação e leva a cabo uma verdadeira obra de קִדְּוֶה (*justificação*). Neste sentido, o quarto poema, aparece em toda a sua peculiaridade, pois nele a atuação do Servo coloca-nos uma forte interrogação.

O tema da missão é estrutural aos quatro poemas do Servo, pois conota o núcleo central que define a mesma ideia de *'ebed*, figura individual escolhida que tem, com Iahweh uma relação de especial proximidade e fidelidade. Do nosso estudo, aprendemos que entre os quatro cânticos existem muitos paralelismos também a nível dos conteúdos da missão, a qual se define sempre como estabelecimento do מִשְׁפָּט (*direito*) (49,6; 42,3) ou da קִדְּוֶה (*justiça*) (53,11), manifestações da יְשׁוּעָה (*salvação*) de Iahweh (42,1.3.4; 49,6) no contexto da qual o Servo antes, e depois também Israel, são לְאֻרֵי גוֹיִם (*luz das nações*) (42,6 e 49,6).

Apesar destes paralelos, existe uma grande diferença entre os primeiros três cânticos e o quarto. Se nos primeiros a missão do Servo se cumpre no anúncio da salvação e na fidelidade a Iahweh, em Is 52-53 ela consiste na própria realização da salvação. Uma realização que acontece contra toda a expectativa e compreensão, pois apresenta-se através de um elemento inusitado e misterioso: o sofrimento. Diante disto surge espontânea a nossa interrogação: Qual é o sentido e o valor deste sofrimento?

Capítulo 2

A missão do Servo: do sofrimento vigário à Justificação

Entre o conjunto dos quatro oráculos, Is 52-53 é, sem dúvida, aquele que se destaca com maior força no que diz respeito à figura do 'ebed, pelo seu incrível sofrimento e pela natureza muito especial da sua atuação.

Analisaremos pormenorizadamente o núcleo temático deste texto, evidenciando quais são as suas características de unicidade em toda a literatura bíblica, e destacando o valor do sofrimento, assim como o texto no-lo apresenta.

Discutiremos as noções de ato vigário e de *Stellvertretung*, (representação ou substituição, no sentido de ocupar o lugar de outrem), que foram elaboradas pela reflexão teológica, para descrever e assim compreender o valor soteriológico que o texto atribui à missão do Servo.

A peculiaridade de Is 52-53 reside também no fato de que é muito difícil traçar uma pré-história deste texto e do seu núcleo temático. Ela se pode identificar na reflexão bíblica sobre o tema do sofrimento do justo e seguramente, se trata dum intento de superar a visão clássica da retribuição entre as ações e as suas consequências. Mesmo assim, apesar dos seus ecos na tradição vetero testamentária, quer no Pentatêuco, quer na literatura profética, não se encontra nenhuma influência evidente e substancial que se possa considerar como estando na origem deste poema.

Isto confirma a impressão geral que se tem ao tomar contato com os seus versos, que Is 52-53 é provavelmente uma peça absolutamente original, única no interior de todo o AT. Esta realidade contribui para alimentar o mistério que o poema suscita em todos os seus elementos e que o torna tão singular. Concentrando a nossa atenção no tema da missão, e baseando-nos no texto, intentaremos identificar em que ação ela consista, como o Servo a desempenhe e através de quais instrumentos.

Também nos focalizaremos no seu êxito e no seu desfecho final, para constatar qual é o resultado desta obra anunciada pelo oráculo e que envolve diretamente a atuação do עַבְדֵי (braço) de Iahweh (53,1), na execução do seu דְּשִׁינִי (desígnio), o qual הֵלֵךְ (há de triunfar) (53,10).

2.1 - O Sofrimento do Servo

Como vimos, o tema da missão do Servo, que confere unidade de sentido ao conjunto dos quatro poemas, põe ao mesmo tempo em destaque o quarto cântico em relação aos outros três. A salvação que é entregue ao Servo como missão e que é anunciada no exercício da sua vocação profética, como nos relatam os primeiros três cânticos, se realiza de modo totalmente inesperado no quarto poema, através do binómio sofrimento-exaltação, elementos estes que são associados ao poder soteriológico da atuação do Servo. O sofrimento do 'ebed ocupa um lugar central no oráculo, pois é o tema à volta do qual roda toda a narração do “nós”, e que de certo modo é preanunciado no desenvolvimento dos três poemas precedentes.

A característica mais peculiar do sofrimento do Servo é sem dúvida o seu valor vigário. Isto se revela explicitamente em 53, 4b-6b, onde aparece muito claramente que o 'ebed não é לַלְלָהּ (*trespassado*) pelas próprias עֲוֹנוֹתָי (*transgressões*), não é מְדַבֵּר (*esmagado*) pelas próprias חַטּוֹתָי (*iniquidades*). Pelo contrário, aquela que o Servo carrega é אֶת עֲוֹנוֹת כָּל־בְּנֵי־אָדָם (*a iniquidade de todos nós*) (53, 6)¹¹⁴.

Para descrever o valor da noção de ato vigário é geralmente utilizada a expressão *Stellvertretung*¹¹⁵. Aprofundamos em seguida as implicações deste conceito para uma melhor compreensão da missão redentora do Servo.

2.1.1- Sofrimento vigário e *Stellvertretung*

O Conceito de *Stellvertretung* nasce no contexto da crítica sociniana à doutrina da satisfação luterana. É um termo que adquire, com o tempo, uma grande importância como categoria da teologia soteriológica moderna¹¹⁶. É utilizado para expressar na teologia de língua alemã o conceito de “ação vigária”, “ocupar o lugar”, traduzido frequentemente com “substituição” ou “representação”. É por isso que atualmente, na reflexão teológica, *Stellvertretung* e sofrimento vigário são praticamente utilizados como sinónimos¹¹⁷.

A ideia de sofrimento vigário implica alguma dificuldade para a nossa compreensão, de fato como afirma o idealismo alemão, *in primis* pelo axioma kantiano da

¹¹⁴Cf. O.H. STECK, *Gottesknecht und Zion*, 41-43 in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 34

¹¹⁵Ocupar o lugar/Representação/Substituição

¹¹⁶O conceito de *Stellvertretung* da soteriologia católica e da reforma não coincide. As noções diferentes de substituição/representação, correspondem por sua vez importantes diferenças com respeito à natureza da Justificação

¹¹⁷Cf. B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 52

não representatividade do sujeito: a ideia de culpa é intrinsecamente pessoal e não se pode transferir dum sujeito para outro¹¹⁸. Se este ponto de vista da filosofia moderna parece declarar o conceito de *Stellvertretung* como um absurdo, do outro, ele parece ser uma categoria que o pensamento bíblico nos transmite através de precisas estruturas verbais.

No NT¹¹⁹ a noção de ato vigário é expressa através de preposições como *αντί*, *διά*, *περί* e especialmente *υπέρ*, assim como pelos seus nomes compostos *αντάλλαγμα*, *άντιλυτρον*, *περικάθαρμα*. Estas expressões têm em comum a ideia duma pessoa que faz algo ou sofre, no lugar de outrem; sofre por causa dos pecados ou das culpas de outrem; sofre em favor de outrem.

Também no AT encontramos formulações que transmitem esta ideia, ainda que em menor quantidade e todas elas concentradas no livro de Isaías. É o caso das preposições *נָחַם* (por); *נָחַם לְךָ* (por ti), que induzem a construção do sentido de *dar/estar no lugar de* (Is 43,4), ou verbos como *נָשָׂא* (*suportar*), ou *נָשָׂא* (*carregar*) (Is 53,4;). Estas expressões transmitem a ideia de alguém que pela sua atuação “ocupa o lugar” de outros, que não querem, ou não são capazes de o assumir¹²⁰.

2.1.2 - Antecedentes do sofrimento vigário

A problemática do sofrimento vigário, muito antes de ser objeto da filosofia idealista, insere-se no interior da reflexão bíblica e circunvizinha, sobre o sofrimento do inocente. A tradição sobre o sofrimento do justo quebra a lógica clássica de todo pensamento religioso, que se baseia na ligação entre os atos e as suas consequências. Segundo esta lógica, o sofrimento é consequência direta da culpa e portanto o sofredor não pode ser justo: «correlação entre justiça e sofrimento torna-se plausível só no contexto onde a compreensão tradicional da relação entre ações e consequências têm sido quebradas»¹²¹.

No espaço Mesopotâmico ou Egípcio podemos encontrar vários exemplos de textos que enfrentam o problema da *passio iusti*. Eles se diferenciam dos textos bíblicos pela resposta muito diferente que dão a este problema. Na reflexão de Israel a associação do

¹¹⁸Cf. I. KANT, “Religion within the Boundaries of Mere Reason”, in A. W. WOOD, G. DI GIOVANNI (ed.), *I. Kant: Religion and Rational Theology* Cambridge University Press (1998), 113 in B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 50 - 51

¹¹⁹A versão de referência para o NT em Grego é K. ALAND, E. NESTLE (ed.), *The Greek New Testament*, American Bible Society, New York, 1975³

¹²⁰Cf. B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 53-54

¹²¹B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 50

sofrimento à justiça é possível somente na esperança da intervenção e na fidelidade de Deus (Sl 34,20). Neste sentido, as origens da ideia de *Stellvertretung* provavelmente residem na necessidade de encontrar uma resposta que dê novo sentido ao tema do sofrimento¹²². A ideia do sofrimento vigário em Is 52-53 é a resposta mais madura que o pensamento bíblico nos entrega sobre o problema do sofrimento do justo, resposta que talvez possamos considerar definitiva¹²³.

2.1.3 - Antecedentes no pensamento bíblico

Ainda que o papel vigário do Servo em Is 52-53 seja único, ele tem seguramente uma pré-história e provavelmente antecedentes no AT. O estudo dos textos dos profetas Amos, Jeremias e Ezequiel mostra que a reflexão sobre o tema do sofrimento vigário poderia remontar entre o VII e os começos do VI século antes de Cristo¹²⁴.

As expressões que manifestam uma assunção vigária do sofrimento em Is 52-53 são descritas segundo múltiplas variantes¹²⁵. Todas elas, porém, se podem considerar convergentes na imagem do *suportar* ou *carregar* a *iniquidade/pecado* dos outros. Segundo Zimmerli, que intenta individuar os antecedentes pré-históricos da ideia de sofrimento vigário, ainda que não possamos excluir a sua existência prévia em outros contextos, a expressão *סָפַדְתָּ אִשְׁמוֹתָיִם* (*suportar as iniquidades*), é aplicada pela primeira vez ao Servo Sofredor: «(...) sem duvida atrás de todas as suas variações está uma ideia comum que tem um grande alcance de aplicação em todo o Antigo Testamento»¹²⁶. Tal ideia aparece claramente em 53,4 onde o Servo é referido a suportar e a carregar as dores e as enfermidades de “nós”.

Outra imagem muito consistente que serve de expressão para a ideia de sofrimento vigário é contida em 53,10, onde o Servo é dito *סָפַדְתָּ* (*oferecer*) a sua *חַיֵּי* (*vida*) como *עֲוֹן* (*oferta pelo pecado*). Neste sentido o oferecimento voluntário de si como vítima, faria da obra do *‘ebed* uma verdadeira expiação vigária.

¹²²Cf. B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 49-50

¹²³Cf. J. D. LOURENÇO, *O sofrimento no pensamento Bíblico: Releituras hermenêuticas de Isaías 53*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2006, 11-12

¹²⁴Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception and Prehistory of the Idea of Vicarious Suffering in the Old Testament”, in B. JANOWSKI, P. STUHLMACHER (a.c.), *The Suffering Servant*, 1

¹²⁵Apesar de *סָפַדְתָּ* (*suportar*) (53,4.12) e *חַיֵּי* (*iniquidades*) (53,5) não aparecerem nunca juntas na mesma frase, em Is 53 há grande variação lexical neste tema: *חָבַדְתָּ* (*carregar*) (53,4.11) pode substituir o primeiro, assim como *חָלַי* (*enfermidade*) (53,4), *וּמַכָּאֲבוֹנוֹ* (*doença*) (.4) e *אָשָׁם* (*pecado*) (.12) estão pelo segundo

¹²⁶W. ZIMMERLI, “Zur Vorgeschichte von Jes. 53“, Congress Volume: Rome 1968, VTS 17 (1969), 238-239 in H. SPICKERMANN, “The Conception”, 2

2.1.3.1 - *Tradição sacerdotal e tradição profética*

Zimmerli identifica duas tradições que segundo ele deixaram a sua marca em Is 52-53 e, portanto, podem-se considerar antecedentes do texto. A primeira remonta ao Levítico (10,17; 16,22), uma tradição sacerdotal de expiação baseada na assunção vigária da culpa e no castigo. Trata-se da expiação conseguida através do bode. Associado com a culpa, este é sacrificado no primeiro caso (10,17) e afastado no segundo (16,22)¹²⁷

É bastante discutível, porém, o fato de que estas duas passagens representem antecedentes de Is 52-53, pois é muito provável que tenham sido escritas em tempos sucessivos ao quarto Cântico do Servo. Além disso, na realidade, elas parecem exprimir ideias diferentes entre si a respeito do “suportar a iniquidade”, de Is 53.

«Em Lv 10,17 os sacerdotes Aarônicos, no seu papel de mediadores pela comunidade, tiram a culpa através da própria realização da oferta pelo pecado e assim realizam a expiação¹²⁸».

Com o bode expiatório de Lv 16, 22 acontece algo diferente, isto é, a eliminação ritual da causa do pecado, elemento que não parece representativo da teologia sacerdotal sacrificial do exemplo anterior, e que, por sua vez, não parece ter paralelos com a ideia de sofrimento vigário de Is 53¹²⁹. Neste sentido, as práticas referidas não nos dizem que o pecado e a impureza sejam carregados sobre o animal sacrificial. Estes são utilizados apenas como veículos de eliminação, mas não propriamente de propiciação¹³⁰.

A segunda tradição remonta a Ez 4, 4-8, onde o profeta deitado sobre o lado carrega sobre si a culpa de Israel e de Judá. Porém, existem muitas diferenças entre este texto e Is 53. O ato de Ezequiel não tem absolutamente nenhum efeito expiatório, ademais, não se menciona, nem o seu sofrimento, nem qualidades morais que ponham em evidência uma aproximação real entre as duas figuras. Por outro lado, se o Servo é causa de salvação e justificação, não podemos dizer o mesmo de Ezequiel¹³¹.

¹²⁷Cf. W. ZIMMERLI, “Zur Vorgeschichte“ in H. SPICKERMANN, “The Conception”, 2

¹²⁸H. SPICKERMANN, “The Conception”, 3-4

¹²⁹Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 4

¹³⁰Cf. H. ORLINSKY, *The so-called “Servant of the Lord”*, 53

¹³¹Cf. W. ZIMMERLI, “Zur Vorgeschichte“ in J. D. LOURENÇO, *Sufrimento e Glória de Israel*, 129

2.1.3.2 - A oferta pelo pecado *חַטָּאת*

Entre as expressões do texto, que mais evoca o tema do comportamento vigário a respeito da atuação do Servo, encontramos sem dúvida aquela contida em Is 53, 10. Neste verso apresenta-se o sofrimento e a morte do Servo nos termos dum verdadeiro sacrifício. A tradução de Is 53,10, porém, não é unívoca como se poderia pensar, pois a interpretação de *חַטָּאת* como “oferta pelo pecado” não é isenta de detratores. As traduções mais frequentes, como “sacrifício de expiação”, “ato de penitência”, “oferta pela culpa”, dão à palavra uma conotação cúlrica que, segundo alguns, não seria própria de Is 53,10. Se é verdade que o termo *חַטָּאת* tem esta significação sacrificial no contexto do culto levítico, também é verdade que a derivação mais adequada para entender Is 53,10 parece ser o contexto legal, o qual faz presente uma situação de culpa que precisa de emenda (Gn 26,10; 1Sm 6,3-4.8.17). Aliás, a conotação sacrificial, com a sua exigência de repetição da oferta de expiação, contrasta com a natureza da oferta que faz o Servo de si, capaz de eliminar a culpa de uma vez¹³².

Tudo considerado, provavelmente o significado mais profano do termo *חַטָּאת* parece ser o mais apropriado, no sentido de “restituição” ou “indenização”¹³³. Do outro lado, prescindindo ou não do valor sacerdotal, achamos não haver dúvida de que este termo transmita a ideia do desconto duma falta.

«A palavra *חַטָּאת*, pode indicar diversos modos de descontar a falta cometida, e não apenas um modo específico e, na sua origem, não parece dever entender-se como um sacrifício, embora mais tarde assumo esse valor ao lado de outros ritos sacrificiais (cf. Lv 6,10; Nm 18,9; 2 Rs 12,17; Ez 40,30; 42,13). A inserção deste termo no contexto do verso 53,10 parece indicar que se trata aqui duma restituição, ou seja, dum sacrifício de compensação pelas faltas e transgressões dos outros¹³⁴».

A característica peculiar de Is 53, 4b-6b, e que 53,10 confirma, é mesmo que a oferta do Servo se verifica pelas culpas dos outros e não pelas suas. O oferecimento de si como *חַטָּאת* expressa o valor vigário do sofrimento do *'ebed*, e então, segundo o nosso parecer,

¹³²Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 4

¹³³Cf. H. J. HERMISSON, “The fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah”, in B. JANOWSKI, P. STUHLMACHER (a c.), *The Suffering Servant*, 37

¹³⁴J. D. LOURENÇO, *Sofrimento e Glória de Israel*, 130

estamos autorizados pelo texto a dizer que o Servo carrega com o pecado dos outros, no sentido que ativamente aceita sofrer em favor do pecador o castigo reservado ao pecado¹³⁵.

2.1.4 - Características do sofrimento vigário em Is 52-53

Quer aceitemos como *background* do sofrimento vigário a noção levítica de expiação, quer individuemos a sua origem na posterior tradição profética, é evidente que Is 53 procura afirmar algo novo¹³⁶. Esta realidade parece-nos clara, mesmo pela dificuldade com que os estudos neste campo conseguem traçar a pré-história do seu tema central, a qual, sem dúvida «lança alguma luz na ideia, mas não suficientemente para remover o mistério ou a unicidade do capítulo 53»¹³⁷.

Iniciamos, em seguida, traçar uma compreensão puramente descritiva do elemento temático do sofrimento vigário em Is 52-53 para facilitarmos uma hermenêutica mais nuclear do quarto cântico e também destacarmos a sua unicidade no interior do AT. Segundo Hermann Spickermann¹³⁸ são cinco os elementos distintivos na ideia de sofrimento vigário desenvolvida neste texto.

2.1.4.1 - Um intercede por muitos

Como afirma a secção central do poema¹³⁹ (53,1-11), é o elemento do sofrimento que estabelece uma verdadeira relação vigária entre “Ele” e “nós”. A paz do “nós” é alcançada pelo castigo do Servo, o qual leva as enfermidades, carrega com as dores, é trespassado e esmagado em virtude das transgressões e iniquidades deles¹⁴⁰. Neste sentido a relação vigária aparece como uma relação simbiótica inversa, onde, a reciprocidade entre os dois realiza a máxima assimetria, pois as feridas de um são cura para os outros (cf.53,5), mas não vice-versa.

2.1.4.2 - Quem intercede é justo e sem pecado

A inocência do Servo é declarada claramente em 53, 9 עַל לֹא־תָמַס עֲשֵׂה וְלֹא מִרְמָה 9 בְּפִי (*se bem que não tivesse praticado violência, nem tivesse havido engano em sua boca*).

¹³⁵Cf. J. D. LOURENÇO, *Sufrimento e Glória de Israel*, 130-131

¹³⁶Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 1

¹³⁷H. SPICKERMANN, “The Conception”, 1

¹³⁸Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 5

¹³⁹«Eram as nossas enfermidades que ele levava sobre si, as nossas dores que ele carregava» (53,4); «mas ele foi trespassado por causa das nossas transgressões, esmagado em virtude das nossas iniquidades»; «por suas feridas fomos curados» (53,5)

¹⁴⁰Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 5

Porém é em 53,11 que encontramos a ligação entre a justiça/inocência do 'ebed e a sua ação vigária. Além de ser צָדִיק (*justo*), ele pode יִצְדִיק (*justificar*), tomando sobre si as transgressões dos “muitos”¹⁴¹.

2.1.4.3 - O ato vigário acontece uma vez por todas

A pesar deste elemento não ser declarado explicitamente, o caracter irrepetível do ato vigário é direta consequência do destino do Servo. A sua morte (53,9) acontece uma vez por todas, e portanto, é um evento único, que porém, põe em ato importantes consequências no futuro. Quer no sentido da justificação dos muitos, quer no que diz respeito da exaltação do mesmo 'ebed¹⁴² (53,10-12).

2.1.4.4 - O ato vigário acontece pela vontade livre do Servo

Tem sido questionado por alguns se no texto existe a expressão da livre vontade do Servo. Os verbos que descrevem o seu sofrimento, exclusivamente em forma passiva¹⁴³, não fazem nenhuma menção no que se refere a liberdade dele. Estas formas, porém, não são as únicas. Além delas, encontram-se no texto algumas variações à volta da imagem do 'ebed que carrega com as enfermidades dos outros¹⁴⁴ (53,4a, 11b, 12b).

O versículo 53,4a é muito importante, pois representa a primeira passagem da voz passiva à ativa: אָכַן הִלִּינִי הוּא נָשָׂא וּמְכַאֲבֵינִי דְבָלָם (*eram as nossas enfermidades que ele levava sobre si, as nossas dores que ele carregava*) designando então este, como o ato específico do Servo.

Tal ato, possui um valor vigário que não se esgota numa vez, mas prolonga o seu valor até ao futuro na exaltação do 'ebed e na justificação dos muitos (53,11), mostrando também como a livre vontade do Servo encontra correspondência no plano de Iahweh.

Este elemento é muito importante, e emerge ainda mais claramente em 53,12, onde a livre atuação do Servo se funde com a vontade de Iahweh¹⁴⁵. Quando o Servo הֵעִירָה (entrega a sua alma à morte) está a יִפְגִּיעַ (interceder pelos transgressores). O verbo utilizado é פָּגַע, que neste caso deve a sua tradução à preposição ל antes do objeto. É este mesmo verbo הִפְגִּיעַ, desta vez associado à preposição בְּ antes do objeto, a ser utilizado em 53,6 para dizer que יַהְוֵה הִפְגִּיעַ בּוֹ אֶת עֲוֹן פְּלִנִּי (Iahweh fez recair

¹⁴¹Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 5

¹⁴²Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 5

¹⁴³«Sujeito à dor», «familiarizado com a enfermidade» (53,3); «ferido por Deus e humilhado» (53,4b); «trespassado, esmagado» (53,5); «maltratado, levado ao matadouro, calado» (53,7)

¹⁴⁴Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 6

¹⁴⁵Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 6

sobre ele a iniquidade de todos nós)¹⁴⁶ Este particular é muito sugestivo, pois parece destacar como a atuação ativa de intercessão pelos pecadores, por parte do Servo, se encontra em estreita correspondência com a atuação de Iahweh, tantos que se designa pelo mesmo verbo, como se fosse uma mesma ação.

2.1.4.5 - Deus provoca intencionalmente o ato vigário

A responsabilidade de Deus quanto ao ato vigário explicita-se no texto em 53,6 e 53,10, onde Iahweh é declarado como protagonista das ações descritas. Também neste caso a vontade de Deus é manifestada em relação com a aceitação do Servo. De fato, estes versículos conservam uma proximidade interessante com 53,4, momento que designa a participação ativa do *'ebed* no ato vigário. O pronome אֵלֶּיךָ (*Ele*), é enfaticamente posto no começo da frase para afirmar que não existe competição entre o Servo e Iahweh quanto à iniciativa, mas uma unidade de vontade no ato vigário. Além disso, como dizíamos, o verbo עָנָה faz de ponte de ligação entre a atuação dos dois protagonistas. Se o oferecimento da própria vida por parte do Servo tem o valor de *intercessão pelos pecadores* (53,12), isto é suscitado por Iahweh, que é descrito כֹּפֵּי הַסֵּרֵב (ferir) o Servo (53,10) e com isto הִפְּרִיטֵנִי (fazer recair) sobre ele a iniquidade de todos (53,6)¹⁴⁷. O ferimento por parte de Iahweh, que subentende o destino individual do Servo, é declarado explicitamente como ação de Deus que o carrega com o peso do pecado dos outros. Isto é, o sofrimento individual do *'ebed* adquire um valor vigário, segundo o explícito desígnio disposto pela iniciativa de Iahweh. A iniciativa de Deus encontra aceitação e livre atuação por parte do *'ebed*, que se entrega como intercessão pelos pecadores. Pela dupla vontade das duas personagens resulta o sentido mais profundo do sofrimento vigário, como destino individual que na sua sorte se abre a todos. Por isso o versículo 53, 10 pode enfatizar a vontade ativa de Deus ao qual אֶפְרָח (apraz) submeter o Servo à enfermidade¹⁴⁸. Um aprazer-se que longe de todo sadismo interessado no sofrimento em quanto tal, é para se considerar um ato de amor, o qual dispõe o evento vigário como meio para realizar a salvação dos “muitos” (53,12), juntamente com a exaltação do mesmo Servo¹⁴⁹.

¹⁴⁶Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 6

¹⁴⁷Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 7

¹⁴⁸Veremos no próximo capítulo como a sintaxe da frase tem uma organização e conseqüentemente uma tradução muito diferente na Bíblia grega dos LXX.

¹⁴⁹Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 8

2.1.4.6 - Unicidade de Is 52-53

Os cinco elementos propostos dão-nos uma visão muito específica do conteúdo temático central de Is 52-53. A ideia do sofrimento vigário faz do quarto Cântico do Servo uma peça única, sem qualquer semelhança em todo o AT, pelo que não parece possível traçar para ele uma verdadeira pré-história. No que diz respeito ao tema do comportamento vigário, a situação típica que encontramos no AT é que «os profetas e outras figuras podem de fato desempenhar a função de mediador; mas é Deus que fica sempre como aquele que leva a cabo a ação decisiva por si próprio»¹⁵⁰. Mesmo onde poderíamos ter esperado uma receção e um desenvolvimento posteriores, por exemplo no Trito Isaías, verificamos que não existem mais mediadores além do próprio Iahweh, o qual deve assumir essa tarefa já que não existe mais nenhum *וְיִצְחָק* (*intercessor*) vigário (59,15-20).

2.2 - Sofrimento vigário como *quaestionis disputata* no pensamento bíblico

Quase todos os estudiosos consideram a qualidade vigária do sofrimento do Servo, como um dado já adquirido e garantido. Para outros, trata-se duma *quaestionis disputata*, que não encontra ainda uma explícita fundamentação no texto.

É o caso de H.M. Orlinsky, que na sua obra se pergunta sobre o comportamento vigário em Is 52-53. Ela existe realmente no oráculo, ou trata-se somente duma leitura que com o passar do tempo se tornou exclusiva? O *'ebed* protagonista do poema atua ou não como substituto no que diz respeito à culpa, de maneira que graças ao seu ato vigário haja alguém a escapar à sorte de castigo que mereceria pelo pecado? Segundo o autor, a resposta é negativa:

«O conceito de sofrimento vigário ou expiação não deve ser encontrado nem aqui nem em nenhum outro lado na Bíblia; é um conceito que surge nos círculos judeus e especialmente cristãos dos tempos pós-bíblicos»¹⁵¹.

2.2.1 - Sofrimento vigário em Is 52-53 à luz da Aliança

A Aliança, como salienta Orlinsky, representa o coração de todo pensamento bíblico. Ela consiste no pacto voluntário pelo qual Iahweh promete prosperidade e proteção

¹⁵⁰H. SPICKERMANN, "The Conception", 15

¹⁵¹H. ORLINSKY, *The so-called "Servant of the Lord"*, 51

a Israel, o qual se compromete, por sua vez, em adorar o seu Deus como o único. Segundo Orlinsky, nenhuma doutrina pode substituir-se ou funcionar como alternativa deste *quid pro quo*. Eis porque o sofrimento vigário seria um absurdo no pensamento bíblico, pois se os justos tivessem que sofrer no lugar dos injustos, a lógica da Aliança estaria em risco de ser suprimida¹⁵².

O texto de Is 52-53 em si, não implicaria representação nenhuma dos pecados do povo por parte do Sofrimento do Servo, segundo o autor, mas simplesmente uma relação de causalidade. Não podemos dizer então que ele é trespassado מִפְּשָׁעוֹ “pelas transgressões”, mas “por causa” das transgressões do povo; não é ferido מֵעוֹנֵתָיו “pela iniquidade” mas “por causa” da iniquidade (53,5)¹⁵³. O sentido de casualidade, expresso pela preposição ה, tira segundo o autor a possibilidade de qualquer atitude vigária no sofrimento do Servo, sofrimento que então o *'ebed* padece como consequência direta da sua impopular missão profética.

«Todos os porta-vozes de Deus sofreram por causa da natureza do seu chamamento; este era o risco relativo à sua ocupação. Nenhum deles tinha cometido qualquer pecado pelo qual estavam a sofrer, pelo qual estavam a experimentar a punição. (...) A este respeito, a personagem de Isaías 53 não era mais sofredor do que muitos daqueles que o precederam ou o seguiram como porta-voz de Deus¹⁵⁴».

Este sentido mantém-se segundo o autor, mesmo olhando para a salvação, ou נִרְפָּא (*cura*) que o texto diz obter-se através das וּבִתְהַרְתּוּ (*feridas*) do Servo (53,5). Ela não é para se considerar procedente de qualquer ato vigário, mas decorre naturalmente do anúncio da palavra de Deus que o profeta veio trazer, aceitando por isso, sofrimento e perseguição.

A referência a qualquer ato vigário em Is 52-53 seria absurda, em fim, também no contexto do Dt-Is. De que expiação precisaria ainda Israel, depois de no começo do livro se afirmar que a sua culpa está expiada, pois o castigo que recebeu já foi cumprido? (Is 40,1-2). Segundo Orlinsky, mesmo historicamente, Israel não precisa de nenhum mediador vigário, pois no exílio Iahweh fez-lhe expiar o seu pecado contra a Aliança¹⁵⁵.

¹⁵²Cf. H. ORLINSKY, *The so-called "Servant of the Lord"*, 55

¹⁵³Cf. H. ORLINSKY, *The so-called "Servant of the Lord"*, 58. O autor põe em causa o uso da preposição ה em vez do כ “de troca”, assim como acontece por exemplo em Lm 4, 13, onde não acontece nada de vigário

¹⁵⁴H. ORLINSKY, *The so-called "Servant of the Lord"*, 57

¹⁵⁵Cf. H. ORLINSKY, *The so-called "Servant of the Lord"*, 57-58

2.2.2 - Morte ou descendência do Servo?

A tese principal de Orlinsky é que o Servo sofredor seja um fenómeno pós bíblico, derivante da interpretação cristã de Is 52-53. Outra prova, segundo ele, reside na errada interpretação de 53,10 em que se fala da *נָרַע* (*descendência*) que o ‘*ebed* verá, *וְאָרְיָהּ* (*prolongando*) os seus dias. Contrariamente à interpretação clássica, que vê para ele uma retribuição que vai além da morte, segundo Orlinsky este versículo afirma que o Servo na realidade, não morre.

«Isaías 53,10 diz-nos muito claramente que a personagem central do capítulo não morreu no meio da sua missão. (...) Esta expressão pode significar somente que a pessoa não morreu, mas de fato, viveria uma longa vida na terra¹⁵⁶»

As menções que o texto faz à morte do Servo, são na realidade as componentes duma figura retórica hiperbólica, que tem o seu auge em 53, 9: “deram-lhe sepultura com os ricos”.

«Eles estavam todos prestes a sepultá-lo com os criminosos, assim que a última centelha de vida tivesse desaparecido. Ele esteve como morto. Mas seguramente o significado inteiro do poema fica no fato de que o Servo não morreu, mas viveu para ser levado em triunfo¹⁵⁷.»

Esta interpretação da morte e do enterro como figuras retóricas, não são para estranhar. Segundo Orlinsky, fazem parte duma normal exageração poética, posta em prática pelo autor do poema que tira inspiração também do livro de Jeremias¹⁵⁸. As expressões *וַיְבִלְהוּ לְפָנָי גִּזְוִיָּהּ נְאֻלְמָהּ* (*como cordeiro levado ao matadouro*); *וַיִּבְרָחַל לְפָנָי גִּזְוִיָּהּ נְאֻלְמָהּ* (*como ovelha que permanece muda diante dos seus tosquiadores*) (Is 53,7), com muita probabilidade são tiradas do livro de Jeremias (11,19). Assim como a expressão muito significativa *וַיִּבְרָחַל לְפָנָי גִּזְוִיָּהּ נְאֻלְמָהּ* (*foi cortado da terra dos vivos*) (Is 53,8). O fato de Jeremias não ter morrido, apesar da perseguição de morte que sofreu, segundo Orlinsky deve levar a pensar que do mesmo modo não estamos autorizados a falar da morte do Servo.

¹⁵⁶H. ORLINSKY, *The so-called “Servant of the Lord”*, 60

¹⁵⁷C. C. TORREY, *The second Isaiah*, Scribner's Sons, New York, 1928, 420, in H. ORLINSKY, *The so-called “Servant of the Lord”*, 61

¹⁵⁸Cf. H. ORLINSKY, *The so-called “Servant of the Lord”*, 60

Os versículos 53,7-12 retoricamente apenas indicam que uma pessoa sofreu muito no cumprimento da sua missão como emissário de Iahweh, e que apesar de estar perto da morte viveu para ver a sua descendência¹⁵⁹.

2.3 - Sofrimento vigário e missão do Servo: Expição-Intercessão-Justificação

Não podemos aceitar a tese de Orlinsky. Pois achamos a sua argumentação muito parcial e incompleta desde o seu ponto de partida. O conceito de Aliança descrito por ele, mais que um *quid pro quo*, se assemelha um verdadeiro *do ut des*. Ela se resolve numa mera troca de favores, onde a fidelidade de Israel se supõe muito interessada e finalizada a obter o benefício e a evitar o castigo que sobreviria sem falha em caso de infidelidade. De fato, se Iahweh não castigasse a culpa, estaria a fazer uma injustiça terrível para com aqueles que são justos e cumpridores. Esta posição nos parece absurda, pois segundo esta lógica, o perdão se revela como um ato que põe a mesma Aliança em contradição.

Estamos de acordo com Orlinsky quando diz que no coração do pensamento bíblico esteja a *'Berit*. Da maneira mais absoluta, porém, achamos que se pode dizer que no mais íntimo dela subsista uma economia tão legalista e inflexível. O coração da Aliança, segundo a religião profética, de fato consiste no exato oposto: na afeição, dileção ou amor, que Iahweh dá e pede a Israel.

A literatura profética faz-se interprete mesmo desta vivência da *'Berit* que quer superar a exterioridade da letra, para alcançar um culto interior e verdadeiro a Iahweh. Segundo o profeta Oseias, o coração da בְּרִית (aliança) e então da תּוֹרָה (lei) é o אֱהָבָה (amor). «O amor de Efraim e de Judá é como uma nuvem que de manhã desaparece» (Os 6,4). «אֱהָבָה (Amor) eu quero, e não זָבַח (sacrifício), יְדָעָתָא (conhecimento) de Iahweh, mais do que מִעֲלוֹת (holocaustos)» (Os 6,6). Por isso, os profetas são enviados para הִצַּבְתִּי (ferirem) e הִרְגִּיתִים (matarem) com as palavras da sua boca, para que surja de novo o מִשְׁפָּט (direito) de Iahweh, como אֹר (luz) (Os 6,5). Neste sentido não se pode dizer que a infidelidade contra a *'Berit* seja apenas uma transgressão legal. Ela é, antes de mais, uma falta de amor para com Iahweh (6,7).

Esta doutrina contra o legalismo vazio do culto de Israel está presente também em Amós. Desta vez ao condenar os sacrifícios e os holocaustos do culto legal, o profeta

¹⁵⁹Cf. H. ORLINSKY, *The so-called "Servant of the Lord"*, 60 - 61

contrapõe-nos com o מִשְׁפָּט (*direito*) e a יְצִדְקָה (*justiça*) (Am 5,24), dimensões que pertencem sim ao culto de Iahweh, mas também às relações com os semelhantes.

Por fim, para se contrapor a qualquer visão legalista, a metáfora que melhor descreve a Aliança na literatura profética é sem dúvida a imagem das bodas. Iahweh declara que Israel é a sua esposa, a qual será fiel à Aliança só no momento em que poderá ver Iahweh como seu esposo:

וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי לְעוֹלָם וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי בְצִדְקָה וּבְמִשְׁפָּט וּבְרִחְמִים וּבְרִחְמִים וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי
בְּאַמּוּנָה וְיִדְעָתָ אֶת יְהוָה

(eu te desposarei a mim para sempre,

eu te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura.

Eu te desposarei a mim na fidelidade e conhecerás a Iahweh) (Os 2,21).

Como se vê aqui, a identidade mais íntima da Aliança não é um contrato legal, com a tarefa de entregar ao seu próprio lugar os rebeldes de um lado e do outro os obedientes¹⁶⁰. Ela é uma verdadeira relação de amor, da qual brotam as virtudes: יְצִדְקָה (*justiça*), מִשְׁפָּט (*direito*), רַחֲמִים (*amor*), רִחְמִים (*ternura*), אֱמֻנָה (*fidelidade*) e o יָדַעַת (*conhecimento*).

2.3.1 - Sofrimento vigário como missão do Servo

O seu ponto de vista tão inflexível sobre a Lei e a Aliança, provavelmente influenciam a visão que Orlinsky tem sobre a inconsistência do ato vigário. Porém Is 52-53 é muito mais do que um poema em que se relatam os sofrimentos “ordinários” dum portavoz de Iahweh. De fato, o conceito dominante que individuamos na base da sua ideia de sofrimento é a estreita comunhão de vontades que existe entre Deus e o Servo.

Ainda admitindo a posição de Orlinsky, que os sofrimentos são causados pelo mesmo povo que se opõe à sua missão profética, a cima disso o texto declara que «Iahweh quis feri-lo submetê-lo à enfermidade»¹⁶¹ (53,10). O envolvimento de Iahweh não se limita ao envio profético, como nos primeiros três cânticos. Iahweh tem uma responsabilidade ativa no próprio sofrimento do Servo.

¹⁶⁰Cf. H. ORLINSKY, *The so-called “Servant of the Lord”*, 54 - 55

¹⁶¹Veremos que Bíblia dos LXX interpreta diferentemente estes vv.

O Servo não é enviado como qualquer profeta que sofre as naturais implicações adversas do seu anúncio. Mais do que êxito colateral da sua missão, o sofrimento parece em si, a sua verdadeira missão, que consiste, em comunhão com Iahweh, em carregar com o castigo dos pecadores: «Iahweh fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós» (Is 53,6).

Ademais, o sentido de casualidade que Orlinsky reivindica em Is 53,5 não nos parece tão inflexível e explícito. Quando os dois hemistíquios conclusivos do verso nos apresentam a imagem da “cura”, parece-nos que a revindicação do “nós” seja mais decisiva em interpretar o sentido do verso: מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו וּבְהִבְרָתוֹ נִרְפָּא לָנוּ (*O castigo que havia de trazer-nos a paz, caiu sobre ele, por suas feridas fomos curados*) (53,6). Esta declaração é sem dúvida mais explícita em mediar o comportamento vigária do que as preposições causais (que por si não a excluem) em nega-la.

O elemento da implicação de Iahweh portanto confirma no ato individual do Servo os caracteres dum verdadeiro comportamento vigário¹⁶². A finalidade, para qual a comunhão de vontades (de Iahweh e do 'ebed) concorre, não consiste como acha Orlinsky, num inconcebível absurdo que castiga os justos para premiar os culpados, mas num oferecimento voluntário em favor de outros, que faz de sinal mediador do perdão de Iahweh. Assumir a sorte dos pecadores por parte do Servo, é um ato de expiação vigária (53, 4-6.10-12), apresentado como intercessão, (53,12). Ela, segundo o plano de Iahweh, tem o poder de transformar פֹּשְׁעִים (*transgressores*) (53,12) em צְדִיקִים (justos) (53,1).

A sua verdadeira missão, o Servo, leva-a cabo através do sofrimento ainda que depois seja glorificado. Os dois elementos da humilhação e da Glória, não são fins em si mesmos, mas representam meios em função dum projeto que visa alcançar a salvação. O conceito de salvação em Is 52-53 é apresentado segundo três tónicas principais relacionadas entre si e que resultam do sofrimento vigário. Elas são Expição, Intercessão e Justificação¹⁶³.

2.3.2 - Expição

Este é o elemento que confere ao texto características de absoluta unicidade, pois se normalmente a expiação é uma reparação feita pela própria falta, em Is 52-53 o pecado que o 'ebed expia não é seu¹⁶⁴ (53, 2-3.4.10).

¹⁶²Cf. H. SPICKERMANN, “The Conception”, 8

¹⁶³Cf. J. D. LOURENÇO, *Sufrimento e Glória de Israel*, 127 - 128

¹⁶⁴Cf. J. D. LOURENÇO, *Sufrimento e Glória de Israel*, 131

Através do sentido básico de בְּשִׁיטָה , a morte do Servo adquire o sentido preciso de oferta de expiação vigária em favor de Israel, que não é capaz de cumprir com a obrigação que nasce da sua culpa. A salvação, a partir deste ponto de vista, é realizada por um inocente, que entrega a sua vida segundo o plano de Iahweh, e no sofrimento carrega com as consequências das ações de outrem¹⁶⁵.

Obviamente não achamos que o texto equipare a morte do Servo ao sacrifício do bode, figurando assim um qualquer tipo de sacrifício humano. O texto muito provavelmente apresenta-nos uma metáfora onde o oferecimento voluntário do *'ebed* é comparado na sua intencionalidade ativa, com o sacrifício expiatório da vítima sacrificial.

Embora seja um caso muito singular, achamos que o texto nos autorize a considerar o sacrifício do Servo como um verdadeiro sacrifício expiatório. Este evoca todas as outras figuras do AT que sofreram e expiaram o pecado do povo, como Moisés, Aarão, Ezequiel, mas também as supera todas, pois o Servo «restitui algo que não deve e refaz uma união que não rompeu»¹⁶⁶.

2.3.3 - Intercessão

Como já vimos¹⁶⁷ o verbo וַיִּשָּׁע (*interceder*) é muito importante, porque acompanhado de preposições diferentes é capaz de designar duas ações distintas, mas que mostram a correspondência de intenções entre os seus sujeitos. Deus וַיִּשָּׁעֵנוּ (*carrega*) o Servo com o pecado de “nós” (53,6). A aceitação voluntária do Servo tem o valor de וַיִּשָּׁעֵנוּ (*intercessão*) pelos pecadores (53,12). Esta correspondência verbal não é casual, e provavelmente, quer ser explicativa do tipo de intercessão que o Servo oferece. Podemos dizer que o texto nos mostra dois tipos de intercessão, uma passiva, e outra ativa. A ação passiva de carregar com o pecado adquire o sentido duma verdadeira ação de súplica, pela qual o *'ebed* obtém ativamente o perdão para os pecadores, aqueles que se rebelam contra Deus e portanto carecem de perdão¹⁶⁸. A intercessão é uma ação que qualifica ulteriormente o oferecimento voluntário da expiação vigária, e é um elemento da missão do Servo que concorre para o seu definitivo êxito soteriológico.

¹⁶⁵Cf. B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 69

¹⁶⁶J. LOURENÇO, *Sofrimento e Glória de Israel*, 131

¹⁶⁷Ver 2.1.4.4

¹⁶⁸Cf. J. D. LOURENÇO, *Sofrimento e Glória de Israel*, 135 - 136

2.3.4 - Justificação

Podemos dizer que a Justificação é o elemento resultante da missão do Servo. É o seu ponto de chegada, o seu êxito definitivo: *בְּדַעְתּוֹ יִצְדֵּיק צַדִּיק עַבְדִּי לְרַבִּים* (*o justo meu Servo justificará a muitos*) (53,11). A Justificação brota do sofrimento vigário e é então resultado da expiação e da intercessão. A tarefa de justificador só é explicitada uma vez que se revela a exaltação do Servo. É um Servo exaltado aquele que justifica, contudo a sua exaltação é inseparável da humilhação¹⁶⁹: *וְעֹנֶתֶם הוּא יִסְבֵּל* (*carregará sobre si os seus pecados*) (53,11).

A palavra *justiça* é utilizada duas vezes em 53,11. Uma define o Servo na sua essência: *צַדִּיק עַבְדִּי* (*o justo meu Servo*). Outra traduz a ação do Servo: *יִצְדֵּיק* (*justificará*). Se o Servo justifica sendo justo, significa que ele participa das mesmas prerrogativas de Deus, o único que é *צַדִּיק וּמוֹשִׁיעַ* (*justo e salvador*) (45,8.21). Ainda associada a mediadores humanos, como Ciro (45,13), a *Sedeq* é atributo exclusivo de Iahweh e não do mediador de que se serve para realizar a salvação. Se o *'ebed* é justo, então está claro que se encontra numa íntima relação com Iahweh, e por isso Ele traz uma salvação que tem a qualidade preeminente da *Sedeq* como distintivo¹⁷⁰.

A missão do Servo realiza-se através do sofrimento, como expiação vigária pela qual se oferece, ativamente, uma intercessão em favor dos pecadores, e deste modo realiza a Justificação deles.

2.3.5 - “Ocupar o lugar” do pecador

O ato vigário, como verdadeira missão do Servo, é sem dúvida a temática central de Is 52-53. Ela se condensa na particular relação que se verifica no texto entre o um e os muitos. Esta ligação de todo especial se baseia na ideia principal, pela qual um toma o lugar, a posição ou a situação do sofrimento, dos “muitos”¹⁷¹. Segundo as nossas categorias de pensamento, o sofrimento vigário, ou tomar o lugar do culpado, parecem verdadeiramente um absurdo, ou pelo menos um mistério. Que acontecimento salvífico

¹⁶⁹Cf. J. D. LOURENÇO, *Sufrimento e Glória de Israel*, 132

¹⁷⁰Cf. J. LOURENÇO, *Sufrimento e Glória de Israel*, 133

¹⁷¹Cf. D.P. BAILEY, “Concepts of Stellvertretung in the Interpretation of Isaiah” 53 in W. H. BELLINGER, JR, W.R. FARMER (ed.), *Jesus and the suffering servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1998, 223

poderá originar o sofrimento dum inocente, esmagado até a morte por causa de culpas que nem cometeu? Como é possível ver alguma vitória num fracasso tão evidente¹⁷²?

Sem dúvida o conceito de *Stellvertretung* e o valor soteriológico que lhe dá Is 52-53, evoca muitíssimas dificuldades de compreensão. Não obstante assistamos na vida de todos os dias a múltiplas formas de relações representativas (por exemplo comerciais, políticas ou legais), o lugar da culpa assume sempre características que confundem os nossos pontos de vista. «(A ideia do) tomar o lugar, em matéria de culpa, colapsa sobre si própria porque a culpa adere ao ego, e ninguém pode fazer com que outro tenha o próprio ego¹⁷³».

Se *Stellvertretung* consiste na assunção da punição merecida pelo pecador, o qual em virtude disso é poupado ao castigo, segundo Kant, encontramos-nos diante da situação de imposição das culpas alheias, que o seu axioma de não representabilidade do sujeito, posiciona fora das normas racionais de direito¹⁷⁴.

«O pecado não é mais removível ou transferível do que a morte. Na situação do pecado, como na situação da morte, as pessoas, são em princípio não representáveis. Exatamente como é impossível para as pessoas morrer a morte dos outros, assim é impossível para elas, serem *eles mesmos* pecadores, para fazerem próprios os pecados dos outros. (...). Aquilo que este cântico diz a propósito da morte substitutiva do Servo é teologicamente incompreensível assim como ele está, e assim como é entendido. (...) de qualquer maneira temos de concluir: ser libertado do pecado e da culpa através da substituição (*Stellvertretung*) humana, teologicamente é simplesmente impensável!¹⁷⁵»

O problema destas afirmações é que não tomam em consideração o ponto de vista adotado pela tradição bíblica, que não trata o tema da culpa a partir exatamente dos nossos cânones habituais. «A culpa não é propriamente um falhanço entre as demandas e as expectativas que uma determinada convenção impõe sobre mim. Não é um problema moral, mas (...) melhor, o resultado duma tentativa de vida em contradição com a criação¹⁷⁶».

¹⁷²Cf. B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 71

¹⁷³B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 71

¹⁷⁴Cf. I. KANT, *Religion within the Boundaries*, in D.P. BAILEY, “Concepts of *Stellvertretung*”, 239

¹⁷⁵O. HOFIUS, “Gottesknechtlied”, NTS 39 (1993), 422, in D.P. BAILEY, “Concepts of *Stellvertretung*”, 239

¹⁷⁶C. LINK, “Für uns gestorben nach der Schrift“, EvErz 43 (1991), 148, 165, in B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 71

A culpa, assim como é entendida pelo pensamento bíblico, é uma situação, uma experiência, uma condição inerente à existência, que a determina invencivelmente de forma negativa. «É a pobreza de não sermos capazes de ir em frente segundo o próprio poder, porque a culpa que mantém o culpado a viver no passado, é demasiado forte, e faz a vida insuportável¹⁷⁷».

D. Sölle assumindo e superando o idealismo alemão, conceptualiza o lugar ocupado na noção de *Stellvertretung*, não como um espaço físico, mas como posicionamento relacional de proximidade com o outro. Tomar o lugar não seria ocupar um espaço físico, mas de proximidade relacional, ir ao encontro é, ter tempo para alguém, ser disponível para ele. Representar ou substituir adquire um significado espiritual de tomar um lugar existencial por amor ao outro¹⁷⁸.

Posto o problema nestes termos, a representação de alguém ou a possibilidade de tomar o seu lugar na culpa é um acontecimento de todo existencial, que não depende das suas possibilidades ideais em termos racionais, que não se dá como estabelecimento duma convenção. Ela pode acontecer somente como entrada a fazer parte da história de alguém. Consiste em partilhar a condição deste, em assumir sobre si, ou identificar-se na sua existência¹⁷⁹. A verdadeira questão não é:

«Se a culpa é transferível ou não, se pode ser compensada ou suportada por uma atuação exterior a mim, como se houvesse algo amarrado a mim, como uma conta não paga, ou uma doença. A questão é mais que nada, se existe alguém que se identifica a si próprio conosco nesta situação, que se coloca entre nós e o nosso passado e nos faz de novo suportáveis para Deus e o mundo e ademais, também para nós próprios¹⁸⁰»

Is 52-53 anuncia-nos que o *'ebed* é exatamente este alguém, que toma o lugar do pecador, isto é, identifica-se a si próprio com a sua sorte, uma sorte de castigo, de dor e afastamento de Deus. O conceito de *Stellvertretung* segundo o nosso ponto de vista, contribui a iluminar o sentido da missão do *'ebed*. Uma missão que não consiste somente

¹⁷⁷B. JANOWSKI, "He Bore our Sins", 71

¹⁷⁸Cf. D. SÖLLE, *Stellvertretung: Ein Kapitel Theologia nach dem «Tode Gottes»*, Kreutz, Stuttgart, 1982, 1965¹, 48-49, in J.J. FERREIRA DE FARIAS, *Da incerteza à esperança: Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da Encarnação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2012, 122-123

¹⁷⁹Cf. B. JANOWSKI, "He Bore our Sins", nota 59, 71

¹⁸⁰C. LINK, "Für uns gestorben nach der Schrift", 153

no sofrimento, mas também na sua disponibilidade em aceita-lo ativa e livremente, partindo duma condição de inocência.

Isto tudo faz parte do conteúdo da *Stellvertretung*, como dizíamos, conteúdo central de Is 52-53. O anúncio que este texto nos faz na figura do Servo, como resposta às nossas perguntas anteriores, é que o acontecimento vigário que ele desempenha através do sofrimento e da morte, contra todas as aparências, tem um enorme valor soteriológico.

É salvífico para os pecadores porque deixando-se esmagar sem opor resistência, não permite que a violência tenha poder de perpetrar-se além de si. Além disso tem valor liberatório, pois faz que o “nós” passe do reconhecimento teórico de saber-se pecador, ao reconhecimento prático de ver as próprias culpas no Servo, elemento este, que abre as portas à verdadeira mudança interior¹⁸¹.

2.4 - Conclusão

A ação instrumental pela qual o *'ebed* exerce a sua missão é o sofrimento. Um sofrimento vigário, pois, ele assume os pecados dos outros, isto é, as consequências reservadas aos pecadores por causa das suas ações. Carregar com os pecados dos outros significa pôr-se no lugar deles, isto é, representar os pecadores ou substituir-se a eles. O sofrimento do Servo, centro da sua missão é para todos os efeitos uma *Stellvertretung*.

Esta substituição representativa não é somente ideal, mas faz parte do plano de Iahweh, com o qual o Servo está em íntima comunhão. O elemento vigário do sofrimento não é somente uma forma metafórica de ler a rejeição violenta que o *'ebed* recebe, e que deriva da oposição que ele encontra à sua missão, como todos os profetas seus predecessores. Pelo contrário este é uma verdadeira atuação, confirmada pelo envolvimento de Iahweh no ato vigário, aceite e realizado ativamente pelo Servo em favor de outrem.

O ato de sofrimento vigário não é um fim em si mesmo, mas tem um alcance e uma intenção soteriológica cujo êxito é assegurado quer no começo que no final do poema. A glorificação é tanto recompensa para a obediência, como sinal da salvação realizada por meio do Servo, à qual implicitamente todos os redimidos todos são associados (53,11-12). A glória da Justificação resulta da humilhação expiatória oferecida como intercessão ativa.

¹⁸¹Cf. B. JANOWSKI, “He Bore our Sins”, 72-73

Além duma resposta ao tema do sofrimento, achamos que pelo seu valor soteriológico, o texto represente uma reflexão muito profunda sobre o drama do pecado, da culpa e o do perdão. Estas instâncias dominam o texto na ótica da esperança da redenção e da reintegração na Aliança com Iahweh, vista como nova relação íntima e autêntica com Ele. Esta temática está muito em sintonia com o anúncio da salvação e do regresso, que são dominantes no Dt-Is.

A missão do Servo, que nos precedentes três poemas anunciava a salvação, em Is 52-53, aponta para a sua realização. O Servo do quarto cântico parece colocar-se “no lugar de” Israel, pois, apesar de ser escolhido e chamado, este, se encontra inabilitado em aceitar a mensagem da salvação e ser, portanto, testemunha de Iahweh entre as nações. Por isso a intervenção do *'ebed* é necessária, como a dum agente que realiza a salvação em favor dele, que lhe abra os olhos e o torne então testemunha. Esta realidade, em ligação com a literatura profética, aponta para o tema da *נוֹבָא אֱלֹהִים בְּרִית* (*Nova Aliança*) (Jr 31,31; 32, 40) e do *לֵב נִשְׁתַּחֲוֶה* (*Novo Coração*) (Ez 36, 26; 11, 19; 18,31). Mais uma vez, porém, podemos salientar um importante passo em frente entre a literatura profética e o quarto Cântico. Ela reside essencialmente na realização da salvação. Se para os antigos profetas se viria a realizar através duma mudança futura da humanidade, pela vinda duma figura mediadora, ou por um ato extraordinário de Iahweh em Israel, o autor do quarto cântico aponta como acontecimento salvífico o sofrimento e morte dum contemporâneo mensageiro de Deus¹⁸².

«A complexa relação pessoal entre Deus e o seu profeta, que caracteriza os livros de Jeremias e Ezequiel, desenvolveu-se, pelo que diz respeito ao conceito do sofrimento vigário, em algo mais profundo: uma especial colaboração entre Deus e o seu Servo. A partir duma relação rara desenvolveu-se uma que é única. Ao invés de sofrer *por causa* do povo e *por causa* de Deus, temos agora a ideia do sofrimento *para* (em favor de) os outros, de acordo com a própria vontade assim como com a vontade de Deus¹⁸³.»

Neste contexto, o sofrimento vigário, pode ser interpretado como um particular tipo de retribuição ou compensação dada em troca pela culpa, se queremos, a par dum sacrifício expiatório ritual. Na realidade, porém, ela se entende muito mais na ótica da representação ou *Stellvertretung* em que o *'ebed* toma o lugar, isto é, a condição de condenação do

¹⁸²Cf. H. J. HERMISSON, “The fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah”, in B. JANOWSKI, P. STUHLMACHER (a.c.), *The Suffering Servant*, 42-43

¹⁸³H. SPICKERMANN, “The Conception”, 11

pecador, a qual se explicita no castigo. Tomar o lugar é descrito como um ato de expiação, através do recurso metafórico ao sacrifício זָבַח , mas que não esgota nisto todo o seu sentido. O ato vigário é também oferecido a Iahweh no sentido duma suplica ativa que visa alcançar o perdão em favor do pecador, através da atitude da livre aceitação. Ela é causa de Justificação, segundo o plano de Iahweh, que tem uma responsabilidade ativa no ato vigário e que encontra na liberdade do Servo correspondência e obediência.

Como dizíamos, o resultado final da missão do Servo é a Justificação dos “muitos” (53,11). Segundo as dinâmicas da *Stellvertretung*, que exploramos neste capítulo, ela parece a consequência direta da representação, pela qual, ao tomar o Servo justo o lugar da culpa com os pecadores, ao mesmo tempo o seu ato tem o poder de fazer que os pecadores ocupem o lugar da sua justiça.

Estamos autorizados pelo texto em fazer esta afirmação? Em que consiste propriamente a justiça do Servo? Que devemos intender com Justificação dos pecadores?

No próximo capítulo tentaremos responder a estas questões, e por isso nos concentraremos na teologia da Justificação, que como vimos, se encontra especificada em 53,11. Para este desfecho soteriológico converge e aponta a temática da missão e do sofrimento vigário do *'ebed*, espinha dorsal do poema. No êxito da צְדָקָה (*justiça*) se concretiza a salvação que o oráculo nos anuncia, segundo o misterioso plano de Iahweh, no qual as vontades de Deus e do Servo coincidem e se encontram em profunda comunhão.

Capítulo 3

Ato vigário: o conhecimento como Justificação

O valor vigário da morte do Servo, com o seu resultado de Justificação dos pecadores e o seu sentido de expiação e intercessão, condensam-se no v. 11 do capítulo 53. Este versículo e os que o rodeiam, se encontram no centro dum debate exegético que ainda hoje não se resolveu. Os elementos sintáticos que o caracterizam, dão lugar a mais de uma interpretação possível. Por isso, se vários autores indicam que esse versículo aponta para um real valor expiatório associado à morte do Servo, outros, de acordo com a interpretação coletiva da sua personagem principal, afirmam exatamente o contrário.

Se Is 52-53 representa o fundamento veterotestamentário mais direto da doutrina cristã da expiação, e se o ato vigário do Servo é declarado efetivamente em termos de expiação e Justificação, porque não encontramos uma grande abundância de citações por parte dos autores neotestamentários relativamente a estes versos? Efetivamente podemos dizer que o Novo Testamento grego de Nestle-Aland¹⁸⁴ encontra só 8 alusões aos vv. 10-11¹⁸⁵, mas nenhuma citação direta. Com base nesta evidência, os exegetas que defendem a interpretação coletiva, afirmam que na realidade, nem Isaías nem os primeiros autores cristãos viriam a morte do Servo e de Jesus Cristo como eventos de expiação do pecado. Estas leituras só remontariam a tempos muito mais recentes¹⁸⁶.

A verdade é provavelmente outra, como muitos autores têm salientado. Estas duas posições interpretativas dos vv. 10-11, foram consideradas por muito tempo como leituras divergentes a partir do mesmo texto, quando na realidade remontam a tradições textuais muito diferentes desde o seu ponto de partida. Examinando atentamente a fonte Hebraica e a Grega, efetivamente, nos damos conta que existem profundas distâncias teológicas entre elas. As versões Hebraicas do texto, neste sentido, estariam mais inclinadas para descrever um real valor expiatório na morte do Servo, associando um êxito de Justificação à sua ação, em acordo com a interpretação cristã da morte de Jesus. Não assim a versão Grega:

¹⁸⁴K. ALAND, E. NESTLE (ed.), *The Greek New Testament*, American Bible Society, New York, 1975³

¹⁸⁵Mt 20,28; Mc 10,45; 14,24; At 3,13; Rm 5,15,19; Fl 2,7; 1 Jo 3, 5a

¹⁸⁶Cf. D. A. SAPP, "The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53 and the Christian Doctrine of Atonement", in W. H. BELLINGER, JR, W.R. FARMER (ed), *Jesus and the suffering servant*, 170

«Em pontos cruciais os tradutores da LXX escolhem gramática, sintaxe, ou vocabulário que revelam um pressuposto teológico diferente e conseqüentemente uma visão diferente do destino do Servo comparado com as versões hebraicas¹⁸⁷».

É por isso que os escritos da Igreja primitiva, em língua grega e que, portanto, se apoiam na tradução dos LXX, não fariam referência direta ao texto dos vv. 10-11¹⁸⁸. Não encontrando neles uma proximidade textual tão explícita com os temas da expiação dos pecados e a Justificação dos pecadores, eles só aludem ao Hebraico, reservando as citações diretas para outros versos do poema.

Referente ao quarto cântico do Servo, é lícito pensar que a tradição textual grega tenha transmitido no tempo, uma interpretação alternativa da missão do Servo de Iahweh, que não aponta explicitamente na expiação e na Justificação como seus desfechos decisivos. Ler ou não o resultado da missão do Servo em termos de expiação e Justificação, não seria então uma questão inerente estritamente à teologia do texto, quanto à sua tradução. De fato, a Bíblia «LXX de Is 53, diferentemente do MT, não faz nenhuma referência à justificação dos muitos¹⁸⁹».

Este dado teria passado despercebido no tempo, pelo fato de em geral existir uma boa concordância textual e teológica entre as versões hebraicas e Grega de Is 52-53. A exceção é representada justamente por estes dois versos, os quais, são tidos por muitos entre as passagens de mais difícil tradução e interpretação de toda a escritura¹⁹⁰. Westermann por exemplo, ainda não deixando de propor uma sua tradução, declara o v.11 como «obscuro», e ao menos a primeira metade do seu texto como não seguro¹⁹¹.

O MT de Is 53,11, apresenta uma série de problemas para os tradutores, que têm dificultado uma sua interpretação unitária e concorde. A nível sintático e gramatical, as palavras parecem dispostas de maneira desordenada, coisa que obstaculiza também a definição de qual seria a sua estrutura, isto é, qual a divisão dos seus hemistíquios. Por isso, sobretudo nos últimos anos, se têm multiplicado as tentativas e as propostas de tradução, cada uma das quais incide de um modo ou de outro na mensagem teológica do texto¹⁹².

¹⁸⁷D. A. SAPP, "The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53", 170

¹⁸⁸Cf. D. A. SAPP, "The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53", 171

¹⁸⁹P. MAILLET, *The Servant Songs of Deutero-Isaiah in the MT and the LXX: A Comparison of their Portrayals of God*, The Catholic University of America, Washington D.C., 2010, 254

¹⁹⁰Cf. K. NAKASAWA, "A new proposal for the emendation of the text Isaiah 53,11", *AJBI* 2 (1976), 101

¹⁹¹Cf. C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 255, 267

¹⁹²Cf. K. NAKASAWA, "A new proposal", 101

Dada a importância que o v. 11 tem para o nosso estudo sobre a teologia da Justificação de Is 52-53, propomos em seguida uma análise teológica da sua linguagem, terminologia e sintaxe nas diferentes versões gregas e hebraicas. Esta panorâmica nos permitirá compreender melhor em primeiro lugar se é efetivamente o texto a declarar a Justificação (53,11b) como êxito da missão do Servo, ou se temos de considerá-la como uma interpretação posterior.

Em seguida apresentaremos quais são as dificuldades gramaticais e sintáticas, sobretudo inerentes ao v.11a, as suas várias propostas de resolução e como elas incidem na mensagem teológica do texto. Graças a estas contribuições poderemos ter uma ideia mais precisa do significado do texto e responder às nossas questões. A Justificação é efetivamente uma ação que é realizada pelo Servo? Em que consiste esta ação (53,11a)?

3.1 - O verso 11b

Antes de começarmos as comparações entre as fontes textuais de Is 53,10-11 temos de clarificar qual é a relação entre as diferentes versões utilizadas. Normalmente se tem verificado como os textos de Qumran sejam mais próximos da tradução grega dos LXX do que do MT. Relativamente a Is 52-53, também podemos notar que os LXX manifestam mais proximidade a 1QIsa^a e 1QIsa^b quando estes divergem de MT. Porém, as diferenças, que se encontram entre as duas tradições hebraicas são mínimas e não alteram o sentido teológico do texto¹⁹³. Pelo contrário, quando os LXX diferem de MT, as suas variações se demonstram verdadeiramente significativas em alterar o seu significado teológico¹⁹⁴. Quando isso acontece, os dois manuscritos se encontram substancialmente de acordo com MT e não com LXX.

Esta realidade é particularmente visível nos vv. 10-11, nossos objetos de estudo, onde se nota uma substancial coincidência entre as versões Hebraicas, que, porém, divergem significativamente dos LXX quanto ao tema da Justificação¹⁹⁵.

O v. 53,11, assim como nos lo apresenta a BHS, nossa versão MT de referência, se divide em dois hemistíquios. Começaremos a nossa análise do 11b, isto é, onde encontramos a referência direta à justiça e à Justificação e onde reside o núcleo mais importante das divergências entre os LXX e MT (1QIsa).

¹⁹³Mais adiante veremos, por exemplo, como a presença da palavra אור (*luz*) nos LXX e Qumran não faz grande diferença de sentido a respeito de MT que a omite

¹⁹⁴Cf. D. A. SAPP, "The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53", 172

¹⁹⁵Cf. D. A. SAPP, "The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53", 172-173

3.1.1 - O Justo que justifica

MT (1QIsa¹⁹⁶): מִצְדִּיק צְדִיק עֲבָדִי לְרָכִים

LXX: δικαιοῦσαι δίκαιον εἰς δουλεύοντα πολλοίς¹⁹⁷

As primeiras dificuldades registam na sintaxe de צְדִיק (justo). A sua presença ao lado de מִצְדִּיק, versão verbal da mesma palavra, tem chamado a atenção todos os seus estudiosos. Tal construção revela ser totalmente singular na literatura bíblica, pois precede e não segue o nome que presumivelmente qualifica עֲבָדִי (*Servo*). De qualquer modo, parece contrariar a métrica do mesmo verso, e também por isso para um olhar atento מִצְדִּיק poderia ter todo o aspeto dum intruso que não se encontra no lugar certo. Não é por acaso que a tentação de muitos tem sido a de a classificar como um fenómeno de haplografia, isto é, um erro de transcrição que se tem conservado e transmitido no tempo como parte integrante do texto¹⁹⁸. Hoje em dia existe, porém, um consenso muito difundido de que tal posição é sem dúvida errada¹⁹⁹, pois:

«Se o termo מִצְדִּיק contraria as leis da métrica e do ritmo, então facilmente teria sido eliminado do texto, tal como parece ter sucedido com אִוֵר. Além disso, a eliminação deste vocábulo vai igualmente contra a história da transmissão do texto, pois ele apenas falta em três manuscritos de valor insignificante (K 126, 355, 490)²⁰⁰».

Se, como parece, a inclusão de מִצְדִּיק não é um erro, então esta palavra tem um preciso sentido na sintaxe da frase. Quanto à sua função sintática não existem muitas possibilidades. Ela pode ser um adjetivo que conota a palavra seguinte (“justo” *Servo*); pode ser um advérbio que descreve a ação do *Servo* de justificar (“justamente”); ou pode ser um nome (“o justo”)²⁰¹.

B. Reicke acha que a melhor tradução de מִצְדִּיק seja adverbial. A sua proposta parte do pressuposto que o verbo מִצְדִּיק não tenha um complemento direto e, por causa disso não

¹⁹⁶As citações de 1QIsa são tiradas de ULRICH, EUGENE, PETER, W. FLINT, M.G. ABEGG JR., *Qumran Cave 1, II: The Isaiah Scrolls. Part 1: Plates and Transcriptions; Part 2: Introductions, Commentary, and Textual Variants*, Discoveries in the Judean Desert, XXXII, Clarendon, Oxford, 2010

¹⁹⁷As citações da Bíblia dos LXX são tiradas de A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979²

¹⁹⁸Cf. C. R. NORTH, *The suffering Servant*, 126; Cf. A. GELSTON, “Some notes on Second Isaiah”, VT 21 (1971), 524-527, 524-525; Cf. H.G.M. WILLIAMSON, “Da’at in Isaiah LIII 11”, VT 28 (1978) 118-122, 120

¹⁹⁹Cf. C.R. NORTH, *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapter XL-LV*, Clarendon, Oxford 1964, 232

²⁰⁰J.D. LOURENÇO, *Sofrimento e Glória de Israel*, nota 12, 132

²⁰¹Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, nota 3, 173

se lhe possa atribuir o seu comum sentido transitivo (justificar). Conseqüentemente קִיֵּץ é visto pelo autor como «complemento subjetivo do predicado», formando com o verbo que acompanha uma «figura etimológica». «Esta figura significa que um verbo denominativo é completado pelo nome do qual deriva para assegurar uma maior precisão²⁰²». Segundo Reicke, o Servo «prova de ser justo», ou «verdadeiramente justo». Também Westermann prefere este tipo de tradução de קִיֵּץ, pois seria mais apropriada pelo contexto e pelas palavras. Portanto o Servo «mostra a si próprio como justo», ou «mostra-se como justo²⁰³».

A interpretação adverbial de קִיֵּץ, apesar de ter algum sentido, deve a sua razão de ser ao fato de que o verbo קִיֵּץ seja interpretado como intransitivo. De fato, no momento em que identificamos no texto um complemento direto, o seu sentido transitivo aparece mais próprio e claro: “justificar”. Neste sentido o uso adverbial da mesma raiz se revela uma redundância. Era dizer que o Servo “justifica justamente”, coisa que parece pouco provável²⁰⁴.

A tradução como adjetivo transmite um sentido claro (“Meu Servo justo”), mas como dizíamos, para a sua aceitação se levantam dúvidas sintáticas. De fato, normalmente os adjetivos seguem os seus sujeitos, e não os precedem como acontece no caso de עֲבָדִי קִיֵּץ.

A terceira possibilidade é de considerar קִיֵּץ como substantivo²⁰⁵: “O Justo meu Servo”. Também esta possibilidade levanta perplexidades sintáticas, pois faz falta no texto o artigo “o”. Porém, como tem sido notado²⁰⁶:

«A ausência do artigo, de todo modo, não é extraordinária na Bíblia Hebraica, onde o contexto aponta para um sentido definido mais do que indefinido. Assim é no caso, por exemplo, de Is 24,16 e 26,7 onde קִיֵּץ falta do artigo, mas claramente significa “o justo” em sentido coletivo. O acrescento de “meu Servo” imediatamente depois de “justo” em 53,11b funciona como um artigo, identificando o particular justo ao qual o profeta se refere. Isto dá à frase um duplo sujeito: “o justo, meu Servo justifica”²⁰⁷».

²⁰²B. REICKE, “The Knowledge of the Suffering Servant”, *Das ferne und nahe Wort*, BZAW 105 (1967), 190

²⁰³C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 267

²⁰⁴Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, *Nota 3*, 173

²⁰⁵Segundo B.K. WALTKE, M. O’CONNOR, *An introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, 132b in K. JOACHIMSEN, *Identities*, 391, *sadik* é substantivo que funciona como aposição e que precede o nome

²⁰⁶Cf. T.D. PETTER, “The meaning of substitutionary Righteousness in Is 53, 11: a summary of the evidence”, *TRINJ 32NS* (2011), 179

²⁰⁷D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, *nota 3*, 173

Esta possibilidade parece-nos a mais aceitável, ainda que não exista um acordo universal. De fato, além de ser a que levanta as dúvidas de ordem menor, a escolha substantiva é também aquela que fizeram os LXX e que também conserva melhor o sentido que parece ter a sintaxe do hebraico, no qual o *'ebed* é sujeito e *'yasdik* é o verbo transitivo.

3.1.2 - Diferenças entre MT e LXX

As profundas diferenças entre MT (1QIsa) e LXX nos ajudam a entender as distâncias de interpretação que têm sido atribuídas a este v. ao longo dos tempos. Elas se resumem essencialmente a três. Uma discrepância de sujeito\objeto, uma diferença no sentido do verbo e também uma descontinuidade a respeito da ligação que é mencionada entre o Servo e os “muitos”²⁰⁸.

3.1.2.1 - *Sujeito*

Existe uma diferença de sujeito entre o Grego e o Hebraico²⁰⁹. Como já vimos, na versão hebraica, é o “justo meu Servo” que desempenha a ação do verbo. Nos LXX, o sujeito é o próprio Deus que atua o equivalente do verbo hebraico יָשַׁדִּיק mas numa forma diferente. Pois se o verbo hebraico se encontra no tempo imperfeito traduzido pelo nosso futuro simples (“justificará”), o grego substitui-o por um aoristo infinitivo δικαιώσει (“justificar\reabilitar²¹⁰”). O verbo em questão é o último duma serie de quatro infinitivos que remontam ao v. 10, e que complementam a frase βούλεται κύριος “O Senhor deseja”. Veremos que esta troca de sujeito é a diferença principal que influencia todas as outras²¹¹.

3.1.2.2 - *Objeto e sentido do verbo*

Se então o Servo não é o sujeito da ação, que papel sintático lhe reservam os LXX? Antes de mais há que especificar, que ao mudar o sujeito da frase o grego altera também a função sintática da palavra *sadik* (“o justo”), que passa a ser, em acusativo (δικαιον) o objeto direto do verbo. Esta evidência é muito interessante, pois, manifesta uma sintaxe totalmente oposta entre o Hebraico e o Grego. Se no primeiro caso é o Servo a fazer algo para os “muitos”, nos LXX, é Deus que faz algo para o Servo²¹².

²⁰⁸Cf. D.A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 173 ss

²⁰⁹Cf. P. MAILLET, *The Servant Songs*, 254

²¹⁰Com “reabilitar” traduzimos o inglês “vindicate” que tem como significado primário o de “absolver da acusa”, “desculpar”, “declarar inocente”

²¹¹Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 174

²¹²Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 174

A organização sintática dos LXX influi também no sentido do verbo em questão. קָיָוֶה (na forma *hiphil*) e δικαιώσαι (no infinitivo aoristo), traduzem-se normalmente com “justificar” (causar a justiça, dar a justiça) ou “reabilitar” (reconhecer\declarar como justo). No momento em que o objeto desta ação, assinalado em acusativo, é “o justo”, fica claro que ela não pode ser a de dar justiça a quem não a tem, como é o caso dos “muitos” segundo o hebraico. Pela versão dos LXX²¹³ não se pode traduzir que Deus “justifica” o justo, pois ele já o é. Só podemos entender a sua ação como uma declaração de justiça que reabilita na honra e na dignidade²¹⁴.

A versão dos LXX, neste sentido, não nos oferece somente uma tradução da ação de “justificar”, mas uma verdadeira interpretação dela, isto é, opera uma escolha precisa entre os três sentidos do verbo קָיָוֶה \ δίκαιόω. Ela não consiste em causar ou dar a justiça aos que não a têm, mas é descrita mais em termos imputativos, ou forenses²¹⁵. Sem pôr muito o acento nas qualidades do seu objeto, a ação do sujeito consiste em declará-lo justo.

Encontramos este tipo de Justificação em muitas propostas de tradução. Mesmo quando não leem o texto a partir dos LXX, tendem igualmente a transmitir uma ideia de Justificação que se define como puramente declarativa. Vamos apresentar alguns exemplos perguntando-nos se será que o texto afirma mesmo isso, pois na sua versão hebraica o verbo קָיָוֶה na sua forma *hiphil*, parece sugerir um valor causativo.

3.1.2.3 - Leituras diversas do mesmo verbo.

B. Reicke fundamenta a sua proposta da figura etimológica²¹⁶ na interpretação intransitiva do verbo קָיָוֶה. Não tendo, segundo ele, bastantes provas na frase para um complemento direito, o exegeta lembra-nos que a forma *hiphil* pode ser traduzida segundo «um sentido intransitivo e imanente²¹⁷», pelo qual teríamos muita evidência de uso na Escritura. C. Westermann está na mesma linha de acordo com a proposta de Mowinckel²¹⁸, pelo que o verbo *hiphil* tem valor «causativo interno²¹⁹», isto é reflexivo, e expressa, portanto, uma forma intransitiva. A melhor tradução segundo estes autores é: “o Servo prova de ser justo\verdadeiramente justo”, ou, “mostra-se a si próprio como justo”.

²¹³κύριος (...) δικαιώσαι δίκαιον (*O Senhor (...) declara-o como justo\ prova que é justo*).

²¹⁴Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 175

²¹⁵Cf. T.D. PETTER, , “The meaning”, 254

²¹⁶Ver ponto 3.1.1

²¹⁷B. REICKE, “The Knowledge of the Suffering Servant”, 189-190

²¹⁸Cf. S. MOWINCKEL, *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Blackwell, Oxford, 1956, 136, in C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 267

²¹⁹C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 267

Outro elemento que estes autores têm em comum é que a reabilitação do justo acontece perante e em função dos “muitos” dos quais o Servo carrega os pecados. A diferença com os LXX é que o sujeito da ação volta a ser o Servo, e não Iahweh, elemento este que caracteriza gramaticalmente o texto hebraico. Porém, além do valor gramatical, o sentido é quase exatamente idêntico à interpretação dos LXX, pois, como o mesmo Westermann declara, as palavras do verso «expressam a justificação, por parte de Deus, do 'ebed previamente condenado na vergonha, e a declaração dele como justo. Deus reabilita o Servo e recupera a sua honra²²⁰».

Também Goldingay e Payne acham o verbo como um causativo interno no modo *hiphil*, e apresentam uma solução sintática segundo a qual “o justo reivindica o meu Servo aos muitos”, sendo que o Servo e o justo são a mesma pessoa, e então a sua Justificação resulta numa ação reflexiva²²¹, ainda que em função dos “muitos”.

As traduções intransitivas e reflexivas de קִיֵּן não são muito convencedoras, pois apoiam-se sobre análises sintáticas que se revelam muito problemáticas. É verdade que como afirma Reicke, os verbos “estativos” como קִיֵּן podem ter um sentido intransitivo, mas neste caso a tradução mais correta dele seria “atuar justamente\em justiça”. Esta é uma tradução, que não faria muito sentido no âmbito de Is 53, pois não explicita em que consiste “atuar justamente” em favor dos muitos. Além disso, a proposta de Mowinckel e Westermann em relação ao sentido reflexivo “o Servo mostra\prova a si próprio como justo diante dos muitos” não parece muito confirmada pela gramática, pois o valor reflexivo natural não é próprio da forma causativa *hiphil*, mas do intensivo reflexivo *hithpael*²²².

Por esta razão, diante das perplexidades gramaticais e das ambiguidades de sentido levantadas por estas alternativas, nos parece que a melhor escolha para a interpretação de קִיֵּן seja a forma transitiva que na versão *hiphil* dá conta do seu mais comum sentido causativo, em referência a um complemento direto: “o justo causará (os muitos) de serem justos”, isto é os justificará, os fará justos²²³.

3.1.2.4 - Complemento direito

²²⁰C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 268

²²¹Cf. J GOLDINGAY, D. PAYNE, *Isaiah 40-55*. vol. 2, T & T Clark, London, 2006, 325-27, in P. MAILLET, *The Servant Songs*, nota hh, 206

²²²Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, nota 4, 175; Cf. T.D. PETTER, , “The meaning”, 178

²²³Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah”, nota 4, 175

Outro elemento evidencia como bastante artificiosa a proposta dos LXX. Uma vez que *'yasdik* se refere ao *justo*, para predicar uma ação para com os “muitos”, os LXX tem de arranjar outro verbo. É assim que a palavra *יַעֲבֹד* (*Servo*), que no MT é um nome, adquire no Grego o papel sintático de particípio (*δουλεύοντα*): “o que serve bem os muitos (*πολλοίς*)”. Esta solução nos deixa bastante perplexos, pois se observamos bem, apenas um pouco antes, a mesma palavra *יַעֲבֹד* é traduzida pelo grego de acordo com MT: *ο' παίς μου* (52,13)²²⁴. É verdade, que o prefixo *לְ* unido à *רַבִּימִים* (*muitos*), pode ter valor de preposição, e então traduzir o significado de *por\para*²²⁵. Ou também pode ser entendido como *dativo de relação*, específico para mediar um significado de contraste entre o Servo e os muitos: *defronte\diante*²²⁶. Destas duas maneiras o entendem as leituras dos autores que já mencionamos. Porém em muitas situações o mesmo sufixo atua como marca do complemento direito. Que nesta situação seja mais oportuno considerarmos o *lamed* como sinal do objeto da ação, no lo diz também a Vulgata, que traduz “muitos” como complemento direito do predicado. Assim também fazem todos os maiores tradutores em língua inglesa²²⁷.

3.1.3 - Conclusão.

Comparando em fim as traduções, entre o Grego e o Hebraico, o verso 11b tem um sentido totalmente diferente:

MT (1QIsa): O Justo meu Servo justificará muitos.

LXX: (10c) E o desejo do Senhor... (11b) para reabilitar (justificar) o Justo, que serve bem os muitos.

Eliminando todo sentido de Justificação dos pecadores, os LXX apresentam a reabilitação do Servo por parte de Iahweh como o centro temático do verso²²⁸. O mesmo Iahweh se caracteriza por uma atuação totalmente diferente. No MT (10c-11a) o sofrimento do *'ebed* é descrito como resultante da ação de Iahweh a quem *יַעֲבֹד*- *apraz* esmagá-lo, e feri-lo com dores, expô-lo diretamente ao sofrimento; enquanto segundo os LXX a vontade de Deus é exatamente o oposto, a de preservá-lo, protegê-lo e libertá-lo da dor, vontade

²²⁴Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah”, 175

²²⁵Cf. P. MAILLET, *The Servant Songs*, nota hh, 206

²²⁶Cf. K. NAKASAWA, “A new proposal”, 105

²²⁷Cf. P. MAILLET, *The Servant Songs*, nota hh, 206

²²⁸Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 175-176

que depois se manifesta no reconhecimento diante dos muitos. Os LXX não somente alteram o sujeito do verbo קִיָּיֵן e o seu objeto, mas introduzem um significado da ação de tipo forense-declarativo e não causativo. Porém, acima de tudo, induzem uma profunda alteração do próprio significado da ação do Servo em si. Se no MT, através do sofrimento o Servo tem a missão de suscitar a justiça naqueles que a não têm, nos LXX, a sorte adversa do *'ebed* não é fruto da vontade de Deus, mas um acontecimento contra o qual Iahweh se opõe, pela reabilitação (glorificação) do Servo²²⁹.

«O efeito da tradução dos LXX é evitar de identificar o sofrimento do Servo com a vontade de Deus. O Senhor, quer salvar o Servo do seu sofrimento injusto, e não participar nele autorizando-o a morrer por alguma causa especial ²³⁰».

A tradução grega dos LXX muda totalmente o sentido do v.11 e, portanto, tem transmitido uma interpretação diferente no tempo, no que respeita à missão do Servo e à ação de justificar. Provavelmente é por isso que muitos tradutores e exegetas não veem a Justificação presente neste texto, como a ação própria de causar a justiça nos injustos. O significado do verbo “reabilitar” põe o acento num sentido puramente declarativo. O mesmo se pode dizer do sujeito. De fato, mesmo quando identificam o Servo como sujeito sintático do v.11, o verdadeiro sujeito da ação permanece Iahweh.

Outra diferença importante é sem dúvida a divisão que o MT - 1QIsa e LXX fazem do v.11. Determinante parece ser o papel da palavra אִשָּׁרָה (*conhecimento*), que o grego refere à luz (11a), e que o hebraico refere à Justificação (11b). Neste sentido, a palavra *Da'at* dá-nos mais informações sobre a ação da Justificação. Por isso, apresentaremos em seguida um estudo pormenorizado do v. 11a e veremos, então, como mais uma vez, não existe um consenso, nem sobre a divisão do texto, nem sobre a sua gramática, nem tão pouco sobre o seu significado. Para melhor compreender o alcance que o texto parece dar à Justificação, temos de entender qual é o significado do *conhecimento* que parece estar-lhe associado.

3.2 - O verso 11a

²²⁹Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, nota 4, 176-179

²³⁰D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 180

MT: וְיִתְקַדְּשׁ הַיְהוָה בְּיַדְּךָ (10c) לְמַעַן נַפְשׁוֹ הַיָּרֵא עֵשֶׁבְּ בְדַעְתּוֹ (11a)

1QIsa: וְיִתְקַדְּשׁ הַיְהוָה בְּיַדְּךָ (11a) : ... (10c) וְיִתְקַדְּשׁ הַיְהוָה בְּיַדְּךָ (11b)

LXX: (10c) και βούλεται κύριος αφελείν (11a) από του πόνου ψυχής αυτού, δείξαι αὐτῷ φως και πλάσαι τη συνέσει ...

MT: “(10c) E o desejo do Senhor prosperará na sua mão (do Servo). (11a) depois da angústia da sua alma ele verá (1QIsa:” a luz e”) ele será satisfeito. (11b) Pelo seu conhecimento o justo meu Servo justificará os muitos”.

LXX: “ (10c) E o Senhor deseja tirá-lo (11a) da agonia da sua alma, para mostrar a luz a ele e enche (-lo) com o conhecimento (11b) para reabilitar o justo que serve bem os muitos”²³¹.

Segundo a leitura do texto hebraico, o sofrimento e a morte do Servo (que oferece a vida em sacrifício, v. 10b), fazem parte do plano de Iahweh, e têm um desfecho redentor e glorioso. Nos LXX, Iahweh deseja acabar com o sofrimento tirando o Servo da agonia. Isto dá a ideia que a reabilitação/glorificação de Iahweh aconteça como um ato de resgate, ou uma intervenção *in extremis*, que poupa o Servo da execução, para salvar-lhe a vida. Desta maneira, os LXX eliminam do texto todo sentido de expiação, de Justificação ativa, e duma possível retribuição após da morte, elementos estes, que pelo contrário nos parecem presentes no texto hebraico.

Uma questão muito interessante que tem dividido a opinião dos críticos é porquê é que os LXX teriam proposto uma releitura tão diferente do texto a respeito do original hebraico. De fato, há quem diga que, relativamente a estes vv., os LXX mais do que uma tradução nos oferecem uma paráfrase. Um motivo importante, segundo alguns críticos, é que a tradução dos cânticos feita pelos LXX estaria muito condicionada por uma interpretação coletiva que identifica o Servo com o Israel histórico. Perseguido pelas nações o Servo Israel é resgatado por Iahweh²³². A postura interpretativa do texto, segundo o nosso parecer, terá influído muito mais na tradução, do que uma falha eventual no texto

²³¹Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 180-181

²³²Cf. P. GRELOT, I canti del Servo del Signore: dalla lettura critica all’ ermeneutica, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1983, 79-81

hebraico original. De toda maneira não podemos excluir que o texto de Is 53,10-11 tenha sido traduzido a partir de manuscritos pouco legíveis ou incompletos²³³.

Para entender melhor o conteúdo deste v. teremos que aprofundar as dificuldades da sua gramática e sintaxe. Como veremos existem múltiplas leituras e justificações das várias traduções que os estudiosos têm proposto nos anos passados. Apresentamos, em seguida, um breve apanhado delas, segundo os seus elementos problemáticos que se têm discutido. Eles podem ser resumidos a três: A estrutura do verso; o sentido do verbo הִירָא (ver) e o seu eventual complemento direito; o sentido de דעת (conhecimento)²³⁴.

3.2.1 - A divisão do verso

A organização dos hemistíquios é uma dificuldade estrutural para a compreensão do v. e por isso é o primeiro problema que se repercute em 11a. O ponto de divisão das duas linhas do texto depende da colocação da palavra בְּדַעְתּוֹ (conhecimento). Conforme se considere tal palavra ligada com יִשְׁבֶּע (que a precede), ou com יִצְדִיק (que a segue), o texto muda muito quer gramaticalmente, quer a nível de sentido.

Segundo a métrica, pontuada pelos Massoretas, o v. 11 está dividido em dois hemistíquios segundo secções de 4, 5:3 palavras. Pelo qual:

מֵעַמְל נִפְשׁוּ יִרְאָה יִשְׁבֶּע
בְּדַעְתּוֹ יִצְדִיק צְדִיק עֲבָדֵי לְרַבִּים וְעֹנִתָם הוּא יִסְבֵּל:

Esta formulação, segundo alguns, levanta dúvidas gramaticais, e segundo outros é totalmente inaceitável dum ponto de vista métrico. Por isso a BHS apresenta outra proposta de arranjo pelo verso, que então seguiria um esquema (3:2, 4:3)²³⁵.

מֵעַמְל נִפְשׁוּ יִרְאָה יִשְׁבֶּע בְּדַעְתּוֹ
יִצְדִיק צְדִיק עֲבָדֵי לְרַבִּים וְעֹנִתָם הוּא יִסְבֵּל:

Deste modo, por um lado tenta estabelecer um maior equilíbrio métrico, do outro está aberta à resolução das ambiguidades gramaticais, pois no que diz respeito à posição das palavras יִצְדִיק צְדִיק, sobre cuja anomalia nos interrogámos no início do capítulo, no seu

²³³Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 182-184

²³⁴Cf. K. NAKASAWA, “A new proposal”, 101

²³⁵Cf. H.G.M. WILLIAMSON, “Da’at”, 118

aparato crítico ela nos aconselha, como alternativa, a transpor קִרְיָקִי logo a seguir de בְּדַעְתּוֹ, no primeiro hemistíquio do verso²³⁶. Em virtude disso, as duas linhas (3:2,4:3) dispõem-se segundo um mais equilibrado esquema (3:3, 3:3).

Com um só movimento BHS resolve dois problemas, um de ordem métrica e outro gramatical. A pesar desta solução ser apoiada por autores como C.C. Torrey, D. Winton Thomas²³⁷, ou traduções como a New English Bible²³⁸, para outros é decepcionante, pois também esconde muitas dificuldades gramaticais. Uma delas é sem dúvida o sujeito do verso, que deveria aparecer agora com o novo título de: “O Servo Justo”, o qual «é sem precedentes não somente no poema, mas em toda a profecia²³⁹», e em todo o caso para funcionar deveria ser acompanhado dum artigo que não existe no texto. Neste sentido, se devemos aceitar uma alteração do texto massorético, é mais satisfatória a omissão de קִרְיָקִי como erro ditográfico, que então seria sufragada por três manuscritos Hebraicos. Pelo contrário, não temos nenhuma evidência para a transposição em questão a não ser na BHS²⁴⁰.

É desta linha H.G.M. Williamson, juntamente com C. R. North, Dahood, G.R Driver e H. L. Ginsberg²⁴¹. Para eles, deveríamos restaurar a palavra אֵוֶר depois de יִרְאָה assim como nos mostram LXX e 1QIsa, para em seguida ler יִשְׁבֹּעַ בְּדַעְתּוֹ como feche do v. 11a. O verso se encontra assim disposto num simétrico e equilibrado (2:2:2)²⁴².

Esta posição, porém, não parece realmente satisfatória, pois, apesar de ter precedentes na Peshitta, em Aquila e em Theodocião, o verbo יִשְׁבֹּעַ (*saciar-se*), não encontraria em nenhum dos significados de *Da'at* um adequado complemento direto. David Winton Thomas para os associar, de fato, tem de justificar um novo significado para o termo e outro arranjo gramatical para o verso. *Da'at* (segundo uma raiz paralela de ידע), é interpretada como sofrimento\humilhação, e יִרְאָה, de הָאֵר (*ver*) passa a הוֹר (*receber plena*

²³⁶Cf. A. ALT, O. EISFELDT, P. KAHLE, R. KITTEL, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Is 53,11, nota c, 760

²³⁷Cf. C.C. TORREY, *Second Isaiah: a new interpretation*, T. & T. Clark, Edimburgh, 1928, 421s; D. W. THOMAS, “A consideration of Isaiah LIII in the light of recent textual and philological study”, ETL, 44 (1968), 69-86. D. Winton Thomas (1968) é responsável pelo aparato crítico do livro de Isaías na BHS. Por isso com toda probabilidade a disposição alternativa que nos oferece no v.11. é também da sua autoria

²³⁸*New English Bible*, Oxford University Press, Cambridge University Press, Oxford-Cambridge, 1970

²³⁹A. GELSTON, “Some notes”, 524-525

²⁴⁰Cf. A. GELSTON, “Some notes”, 524-525

²⁴¹Cf. C.R. NORTH, *The Second Isaiah*, Oxford, 1964, 232s; J. DAHOOD, “Phoenician Elements in Isaiah 52, 13-53, 12”, in H. GOEDICKE (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore, 1971, 63-73; G.R. DRIVER, “Isaiah 52,13-53,12: The Servant of the Lord”, BZAW 103 (1968), 90-105; H. L. GINSBERG, *The Book of Isaiah*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1973

²⁴²Cf. H.G.M. WILLIAMSON, “Da'at”, 119-120

medida)²⁴³. A tradução que resulta é então: «quando o justo terá recebido a sua plena medida de humilhação²⁴⁴».

Além das perplexidades gramaticais e filológicas, existe também outro problema para esta proposta. A transição que no texto se faz da referência ao sofrimento à glorificação ocorreu já no v. 10. Seria então muito improvável que no v.11 se volte ainda a apresentar este tema já longamente desenvolvido²⁴⁵. Mais adiante entraremos mais pormenorizadamente na teoria de Thomas, ao apresentarmos as várias possibilidades de tradução do verbo *yir'eh* e da palavra *beda'tow*.

Observando as várias propostas, a solução mais adequada e prudente nos parece aquela que vê וְיִרְעָה ligada à וְיִרְעָה no começo do v. 11b, pois não nos leva a nenhuma alteração na ordem das palavras. Esta estruturação encontra precedentes também no Targum e na Vulgata, e é capaz de suportar ambos sentidos da palavra *Da'at*²⁴⁶. Vários autores estão de acordo com esta posição, que se apresenta em linha com a transmissão massorética. Entre eles B. Reicke, J. L. Mc Kenzie, P. E. Bonnard, A. Gelston e traduções como a Bíblia de Jerusalém e a New American Bible²⁴⁷.

Contra ela subsiste uma perplexidade métrica, pois o v. 11b seria composto então por um esquema (5:3), resolvida por alguns com a omissão de וְיִרְעָה como erro ditográfico. Nós não estamos de acordo, pois além do importante sentido teológico, ela também tem sentido dum ponto de vista gramatical. Além disso, no caso de o omitirmos, teríamos uma disposição (4:3), a qual não nos parece necessariamente mais equilibrada. Temos de ter muito cuidado com as conclusões *metri causa*, sobretudo quando nos levam a uma alteração do texto que arrisca ser imprudente. A verdade é que «não conhecemos tanto quanto desejaríamos os princípios da métrica poética na Bíblia Hebraica²⁴⁸», por isso não podemos atribuir-lhe demasiada importância.

De toda a maneira, não há problemas em aceitarmos a divisão métrica do v. que faz a BHS, a qual dispõe os hemistíquios de maneira mais equilibrada (3:2, 4:3). Ainda que וְיִרְעָה se coloque ao lado de וְיִרְעָה no final de 11a, o seu sentido gramatical refere-se a וְיִרְעָה . A prova mais exaustiva disso, segundo a nossa opinião, é que 1QIsa, mesmo não trocando-

²⁴³Cf. D. W. THOMAS, "A consideration", 86 in A. GELSTON, "Some notes", 525

²⁴⁴D. W. THOMAS, "A consideration", in K. NAKASAWA, "A new proposal", 108

²⁴⁵L. C. ALLEN, "Isaiah 53. 11 and Its Echoes", VE 1 (1962), 25

²⁴⁶Cf. A. GELSTON, "Some notes", 525

²⁴⁷Cf. B. REICKE, "The Knowledge of the Suffering Servant", 188-189; J. L. MCKENZIE, *The Anchor Bible vol. XX: Second Isaiah, translated with an introduction and notes*, FOXWELL ALBRIGHT, D., FREEDMAN, D., N. (ed), Doubleday & Company, Garden City, New York, 1968, 130-131; P. E. BONNARD, *Le second Isaie*, 95; A. GELSTON, "Some notes", 525

²⁴⁸Cf. H.G.M. WILLIAMSON, "Da'at", 118

lhe o lugar em 11b, associa-lhe a preposição copulativa ו (e), que tem precisamente a função gramatical de referir o sentido de בְּדַעְתּוֹ para o começo do hemistíquio seguinte²⁴⁹.

Os textos de Qumran relativos a Is 53 apresentam um grande número de variantes, a maioria das quais são de ordem ortográfica. Elas incluem a presença de consoantes (ה, ו, י) que funcionam como indicadores *vowel*, como a inclusão dum א no final ou no meio duma palavra. Elas não chegam a ter um valor teológico ou exegeticamente significativo, exceto no v. 11²⁵⁰. Neste caso, de fato, o seu valor é notável, porque nos tira as dúvidas quer sobre a organização gramatical do texto hebraico, quer sobre o seu sentido. A palavra בְּדַעְתּוֹ se refere a וַיִּצְדִּיק צְדִיקֵי וְיִשְׁפָּע וְיִשְׁפָּע וְיִשְׁפָּע. Dizer o contrário seria dar a precedência à interpretação dos LXX sobre a substancial concordância entre MT e 1QIsa, a qual, pelas evidências gramaticais que mostramos, se revela muito consistente²⁵¹.

Porém esta conclusão, por sua vez, conduz a outros problemas que requerem a nossa atenção. De fato, se aceitamos esta organização gramatical: “pelo seu *Da’at* o justo meu Servo justificará os muitos”, teremos então de dar conta pelo funcionamento dos verbos וַיִּצְדִּיק וְיִשְׁפָּע que aparecem em continuidade sem um adequado complemento direto.

3.2.2 - “Verá e será satisfeito”

O verso 11a assim organizado apresenta-nos na sua versão MT um problema sintático que não podemos eludir. No seu meio encontramos dois verbos transitivos sem complemento direto. Muitos estudiosos diante deste fato, têm-se produzido em várias tentativas de arranjo do texto. A primeira solução para isto seria a inclusão no verso, da palavra אור (*luz*). Ela, referida como nos mostra 1QIsa ao verbo וַיִּצְדִּיק, funciona como seu complemento direto. Tratar-se-ia então de *ver a luz*. No que diz respeito a וְיִשְׁפָּע, porém não existe nenhuma glossa, nem variante que apresente alguma palavra omissa, referida ao verbo como seu complemento. A tendência que já mencionamos de colocar בְּדַעְתּוֹ em 11a, além duma necessidade métrica, responde também à necessidade gramatical de encontrar para este verbo um complemento direto. Como é possível que o MT se tenha transmitido omitindo os complementos diretos? É possível imaginar esta frase tendo sentido completo ainda sem eles?

²⁴⁹Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 180

²⁵⁰Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, 191-192

²⁵¹Cf. P. MAILLET, *The Servant Songs*, nota gg, 206

3.2.2.1- Complementos diretos subentendidos

Algum autor tem notado que os dois verbos juntos poderiam reconduzir-se a uma formulação de bênção. Ainda que em contextos diferentes, na Escritura o *ver* e o *estar satisfeito* quando aparecem juntos representam a formulação duma “Bênção de Aliança” (Is 9,1; Sal 91,15)²⁵².

«Notamos ainda a estreita proximidade contextual do uso de “prolongará os seus dias” (sinónimo de “estar satisfeito”), e de “verá uma descendência” (ligação lexical direta com “verá” וַיֵּרָא), no verso precedente do poema (53,10)²⁵³».

Por isso não se pode excluir a eventual intencionalidade de continuação, por estes dois verbos, da mesma fórmula de bênção que se começou no v. anterior. Neste sentido, também em 53,10a (*causou a doença*) o complemento direto (*a ele*) é omissa. Portanto, a falta dos complementos diretos se poderia pensar como uma escolha voluntária do autor, que decide omitir os complementos que explicitou no verso anterior (*descendência*), deixando-os subentendidos no texto. Se aceitamos esta possibilidade, nunca poderemos estar seguros de qual objeto seja mais adequado subentender neste versículo, se a *luz* ou a *descendência*. Seguramente, porém, sabemos que os comentadores medievais não tiveram relutância em considerá-los implícitos no texto, e por isso eles também os deixam indefinidos²⁵⁴.

3.2.2.2 - Os dois verbos não são independentes

Outra possibilidade é que os dois verbos funcionem como um “construto” gramatical. וַיֵּרָא seguindo diretamente וַיִּשְׂבֹּעַ, o que poderia funcionar como objeto verbal dele. Temos um exemplo disso em Jz 9,48, onde os dois verbos estão em continuidade sem complemento direito, e podem ser traduzidos como: “viste-me fazer”, ou “tu viste que eu fiz”. Para o nosso v. 11a a tradução seria então: “verá si próprio satisfeito”, ou “verá com satisfação”, como referência à glorificação e à vitória final do Servo após o seu sofrimento²⁵⁵.

²⁵²Cf. T.D. PETTER, “The meaning”, 175

²⁵³T.D. PETTER, “The meaning”, 175

²⁵⁴Cf. T.D. PETTER, “The meaning”, 175

²⁵⁵Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, nota14, 180

B. Reicke está convencido que seja esta a solução melhor para entendermos este trecho:

«A expressão “ele verá si próprio satisfeito” no verso 11a é construído exatamente como “tu viste-me fazer em Jz 9,48s. E o seu sentido é bastante claro. Contando com isto, não há suficiente razão de mudar o texto hebraico inserindo “luz” entre os verbos, como fizeram os escribas de Qumran, os tradutores da Septuaginta, e diversos intérpretes modernos²⁵⁶».

Esta solução parece muito satisfatória. Não nos conduz a alterações do texto hebraico, é suportada por uma gramática bem justificada, e preserva um sentido textual em linha com a temática tratada pelo hemistíquio, que é a glorificação e a vitória do Servo. O problema dela, como reconhece também Reicke, é que não é possível aplicá-la se não ao MT, pois não existem palavras entre os dois verbos. 1QIsa ao contrário acrescenta depois de *וְרָאָה* a palavra *אֹר* seguida da conjunção *ו* “e”, como prefixo do verbo *וְשָׂבַע*. Também é verdade que, como afirma indiretamente Reicke, o MT deveria ter a precedência em relação aos escribas de Qumran, que poderiam estar transmitindo uma interpretação pessoal da sintaxe do verso. Porém, a variante de 1QIsa concorda também com os LXX, e por isso não achamos que se possa considerar sem importância. Ela poderia ser uma destriça através da qual, os autores dos manuscritos de Qumran, clarificam e transmitem o sentido autêntico do verso. Por isso vale a pena avaliarmos ainda a terceira possibilidade que temos para compreender os dois verbos, isto é, que eles funcionem independentemente um do outro.

3.2.2.3 - *Os verbos são independentes*

Ao aceitarmos o sentido do MT à luz de 1QIsa, no v.11a *וְרָאָה* e *וְשָׂבַע* são independentes, e, portanto, a tradução deverá ser esta: o Servo “verá” e “estará satisfeito”. Sobre o sentido do verbo “ver”, 1QIsa especifica-nos que se trata da “luz”. “Ver a luz” é, segundo alguns, uma expressão figurada, não inédita na escritura (Sl 49,20; Jó 3,16; 33,28) para dizer que “depois da angústia da sua alma, após o seu sofrimento e a humilhação (53,10) o Servo viverá²⁵⁷”.

²⁵⁶B. REICKE, “The Knowledge of the Suffering Servant”, 188-189

²⁵⁷Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, nota 14, 180; Cf. H.G.M. WILLIAMSON, “Da’at”, 120; Cf. A. GELSTON, “Some notes”, 526

D.W. Thomas, propõe uma leitura alternativa destes hemistíquios a partir duma consideração filológica diferente do verbo יִרְאָה. Este não seria relativo à raiz ראה (*ver*), mas ao seu equivalente רוה, (estar cheio, saturado; beber uma medida cheia). Valendo-se da proximidade semântica de יִשְׂבֹּעַ, que lhe está associado, Thomas refere יִרְאָה a מַעְמַל נִפְשׁוֹ (angustias da alma): «Quando terá bebido do profundo da sua angustia», e יִשְׂבֹּעַ a צְדִיק גְּדַעְתּוֹ : «Quando o justo terá recebido a sua plena medida de humilhação»²⁵⁸.

Apesar de ser provável que Thomas tenha razão sobre a confusão entre ראה e רוה, em muitas passagens da Escritura, neste v.11 provavelmente a sua proposta não é a mais segura:

«ראה no sentido de “ver” é extremamente comum, tantos que na presente passagem todas as versões entendem o verbo neste sentido, e não existe uma evidência não considerável pela leitura de אור depois de יִרְאָה אור. יִרְאָה אור (“Ver a luz”) é uma expressão poética para dizer “viver”²⁵⁹».

É verdade que o uso absoluto do verbo יִשְׂבֹּעַ pode suscitar algumas perplexidades. Porém, existem precedentes na Escritura. Ex 16,28 oferece-nos um uso absoluto de שבע. Visto desta maneira não nos parece que haja necessidades de encontrarmos outras soluções para o verso, pois se entendemos o “ver (a luz)” nestes termos, a proximidade de יִשְׂבֹּעַ tem perfeitamente sentido. O “ver” ou “ver a luz” como imagem da restauração da vida do Servo e o “estar satisfeito”, sinal da prosperidade depois do seu sofrimento. No presente contexto a forma gramatical deste conteúdo não parece irrazoável. Testemunha disto é o fato de que para os Massoretas não representa nenhuma dificuldade²⁶⁰ e, portanto, assim o transmitem.

É verdade que a tradução de יִשְׂבֹּעַ e יִרְאָה como independentes não varia muito a nível gramatical, no que respeita à possibilidade deles comporem um “construto” entre os dois verbos. Segundo a nossa opinião, porém, tem uma grande diferença a nível do sentido teológico. “Ver-se-á satisfeito”, realça a glorificação depois do sofrimento. “Verá (a luz) e será satisfeito” é mais abrangente. No primeiro caso, a construção expressa uma restauração após a humilhação, que não exclui eventualmente uma salvação na hora da morte. No segundo caso, o “ver” ou o “ver a luz”, após quanto declarado nos vv. anteriores

²⁵⁸Cf. D. A. SAPP, “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53”, nota 14, 180; Cf. A. GELSTON, “Some notes”, 526; K. NAKASAWA, “A new proposal”, 102, 108

²⁵⁹A. GELSTON, “Some notes”, 526

²⁶⁰Cf. A. GELSTON, “Some notes”, 526

onde se diz que o Servo é «cortado da terra dos vivos» (53,8), lhe é dada «sepultura» e «túmulo» (53,9), e que ele «oferece a vida» (53,10) nos dá a nítida sensação que se refira a uma vida que é restaurada além da morte.

3.2.2.4 - Conclusão

Após considerarmos o texto e as suas possíveis variantes, achamos que a melhor tradução²⁶¹ possível de 53,11 tenha que permanecer o mais fiel possível à concordância significativa que existe entre MT e 1QIsa. Esta concordância não é somente gramatical ou semântica, mas também temática e de sentido: “depois da angústia da sua alma ele verá (a luz) (e) ele será satisfeito. (11b) Pelo seu *Da’at* o justo meu Servo justificará os muitos”.

Não pensamos que existam bastantes evidências para justificar outro arranjo de 11a, quer dum ponto de vista métrico, quer sintático. Os verbos *ver* e *estar satisfeito* podem ter um sentido absoluto. Por outro lado, mesmo se quisermos incluir *bəḏa’ tōw* no hemistíquio superior por exigências métricas, isto não nos impede de considerar o seu sentido em ligação às palavras seguintes. Sobretudo tendo em conta o inciso que nos faz 1QIsa ao colocar *bəḏa’ tōw* precedido pela conjunção copulativa.

Neste caso e também no fato de MT não fazer referência à “luz” como complemento direito do verbo *yir’eh* não nos parece ser fonte de discordância com 1QIsa. Pelo contrário, achamos que estas inclusões possam ser marcas de destriça através das quais 1QIsa entende reforçar o sentido correto do verso transmitido por MT.

“Ver” e “ver a luz” têm exatamente o mesmo sentido. De fato, ainda dum ponto de vista lógico, se o verbo não tem nenhum outro complemento direito, o “ver” é implicitamente “ver a luz”. Outra possibilidade é que o termo, originariamente no MT, tenha desaparecido como acontece com as redundâncias de sentido.

De todas as maneiras, não há dúvidas que esta expressão, não possa ter sentido mais apropriado do que “viver” e “prolongar os próprios dias”. Considerada a proximidade com o v.10 onde se fala da morte do Servo, até poderíamos pensar que *yir’eh* e *yisbā’* queiram ter o significado de “volta à vida”. Não sabemos se o texto faz abertamente ou não; tal afirmação, mas não há dúvida que a abrangência do campo semântico que os dois verbos abrem diante de nós, não nos permite excluí-lo.

Se alguém vê a luz, quer dizer que antes não a via, e que, portanto, “volta a ver a luz”. Se “ver” está por “viver” então isto significa que existiria uma “volta a viver”. Não

²⁶¹Para uma ideia geral de todas as propostas de tradução, apresentadas nos últimos anos, e das diferenças entre si, aconselhamos a leitura de K. NAKASAWA, “A new proposal”, 108-116

ver a luz, como estar nas trevas, é um sentido figurado que reforça a imagem da morte, explícita no v.10. Faz pensar em alguém que não vê mais, pois outros lhe fecharam os olhos, pois lhe foi tirada a vida. Se agora se diz que este “verá”, quer dizer que “voltará a abrir os olhos” e então a “ver a luz”, isto é, “voltará a viver”. Como vemos, a imagética, pelo menos implícita, presente neste texto é muito forte e sugestiva.

Voltando ao nosso tema, a Justificação, a partir do estudo do v. 11, pensamos poder dizer que o texto ponha em relação de interdependência a *Da'at* e a *Seḏeq*. Se o Justo justifica pela *Da'at*, é muito importante compreendermos o seu sentido profundo. A categoria da *Da'at* ocupa um lugar de muita importância no interior do pensamento bíblico. Mais uma vez, porém, não existe acordo entre os estudiosos sobre o significado desta palavra no contexto de Is 53,11. Propomos, em seguida, uma breve síntese da pesquisa sobre este tema.

3.3 - O sentido de *Da'at*

A palavra נָדָה é um substantivo formado a partir da raiz נָדָה – *yāḏa'* que tem o significado de *conhecer* e que tem elevada afinidade com os relativos das outras línguas semitas. Acaico - *idû\edû*; Ugarítico - *yd'*; Etíope – *ayde'a*; Fenício e Aramaico - *yd'*; Néo Egípcio - *yd'* (a raiz egípcia *rh* - “conhecer”, é o equivalente fonético do semítico-camita *yd'*). A única exceção parece ser o árabe, o qual segundo os estudiosos conserva só um vestígio de *yāḏa'*, nas suas raízes *'arafa* e *alima*²⁶².

Yāḏa' e os seus derivados aparecem 1058 vezes no AT hebraico, com uma particular incidência numa parte da literatura profética. Ezequiel (99 vezes), Jeremias (77 vezes), e Isaías (75 vezes, entre as quais 53,3.11). Muito presente nos Salmos (93 vezes), no Pentateuco (174 vezes) e na história deuteronomista (181 vezes). Menos em Provérbios e Eclesiastes (35 vezes), enquanto no Cântico dos Cânticos é bastante presente considerada a sua brevidade (12 vezes)²⁶³.

A raiz *yāḏa'* abre diante de nós um campo semântico muito vasto pois os seus significados são múltiplos. É utilizada no AT quer para descrever o ato de percepção\compreensão, quer o conhecimento experiencial. Pode designar a relação

²⁶²Cf. G. J. BOTTERWECK, « נָדָה », in G. J. BOTTERWECK, H. RINGREN, (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. X, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids\Cambridge, 1986, 448-449; Cf. W. SCHOTTROFF, « נָדָה, *yd'*, conocer », in E. JENNI, C. WESTERMANN, (ed.) *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, Ed. Cristiandad, Madrid, 1978, 942

²⁶³Cf. G. J. BOTTERWECK, « נָדָה », in G. J. BOTTERWECK, H. RINGREN, (ed.), *Theological Dictionary*, 453

sexual/responsal, assim como é utilizada para mencionar a sabedoria e o entendimento. O significado mais denso de valor em termos teológicos é, sem dúvida o de *Conhecimento de Iahweh*, categoria esta que destaca, a relação íntima de Iahweh com o Povo de Israel e com cada um dos seus membros.

Segundo afirmam os filólogos, a etimologia da raiz *yāḏa'* não parece segura como para propor de maneira confiável, variações de sentido que sejam inspiradas pelo contexto do texto em questão. De qualquer maneira, muitos os autores estão de acordo que, em várias passagens da Escritura, nenhum dos sentidos comuns de *Da'at* resulta apropriado²⁶⁴. Ao longo dos anos estes autores foram apresentando evidências filológicas segundo as quais não existiria apenas uma raiz de *yāḏa'*, mas duas. *Yāḏa' II* em todas as suas declinações, expressa um conjunto de sentidos muito diferente de *Yāḏa' I*²⁶⁵. Isto quer dizer que então esta nova etimologia daria conta de significados novos para muitas das passagens onde encontramos um derivado de *yāḏa'*.

Yāḏa' II é proposta como raiz etimológica para Is 53,3 e sobretudo para 53,11, o qual classicamente se considera um verso de muito difícil compreensão e, portanto, se acha desta maneira resolver alguns dos seus problemas.

3.3.1 - *Yāḏa' II*

O principal responsável para a individuação da segunda raiz de *Yāḏa'* é sem dúvida o professor David Winton Thomas²⁶⁶ (1901-1970) que desde 1934 é autor duma intensa obra de pesquisa e publicação que visa individuar as passagens do AT nas quais a nova tradução se adapta bem²⁶⁷. A segunda raiz hebraica de *Yāḏa'* tem suas bases filológicas, segundo Thomas, na sua afim raiz Árabe *وَدَع* *wada'a*, que tem sentido de: “estar parado” “em repouso”, “quieto”, “estar à vontade”, e que em sentido estendido pode significar “ser submisso”, “humilhado”, ou “castigado”²⁶⁸.

²⁶⁴Cf. G. J. BOTTERWECK, «*ידע*», in G.J. BOTTERWECK, H. RINGREN, (ed.), *Theological Dictionary*, 450; Cf. W. SCHOTTROFF, «*ידע*, *yd'*, conocer», in E. JENNI, C. WESTERMANN, (ed.) *Diccionario*, 943; Cf. D.W. THOMAS, “The root *ידע* in Hebrew”, *JTS* 35 (1934), 298-306; J. REIDER, “Etimological studies: *ידע* and *ידע*”, *JBS* 66 (1947), 314-315; Cf. G.R.DRIVER, “Isaiah”, 101ss; J. A. EMERTON, “A consideration of Some Alleged Meaning of *ידע* in Hebrew”, *JSS* 15(1970), 145-180; L. C. ALLEN, “Isaiah 53. 11, 24”; K. JOACHIMSEN, *Identities*, 379

²⁶⁵O dicionário de G. J. BOTTERWECK, H. RINGREN, (ed.), *Theological Dictionary*, 450, apresenta os diversos sentidos de *yāḏa' II* aplicados aos varios textos nos quais se duvida de *yāḏa' I*

²⁶⁶Cf. D.W. THOMAS, “The root *ידע*”, 298-306

²⁶⁷Cf. D.W. THOMAS, “Additional notes on the Root *ידע* in Hebrew”, *JTS* 15 (1964), nota 1, 54

²⁶⁸Cf. K. JOACHIMSEN, *Identities*, 379

Segundo o estudo etimológico comparativo do autor, a raiz árabe *wada'a* tem uma afinidade com a hebraica *yāda'*. Isto quer dizer que etimologicamente as duas poderiam provir duma raiz comum, ou que, no seu desenvolvimento independente, conheceram momentos de influência. Provavelmente ambos os processos intervieram no desenvolvimento do radical, pois se aceitarmos a teoria de Thomas deveríamos admitir a existência de duas raízes *yāda'*. Uma delas independente, com sentido de “conhecer”, e outra que deve a sua influência de sentido à árabe *wada'a*. Por estas razões, segundo Thomas, estamos autorizados em aplicar o campo semântico de *wada'a* (“estar em repouso” e como especial aplicação deste, o sentido de “ser humilhado”) a certos uso de *Yāda'* e seus derivados.

3.3.2 - Antecedentes no estudo bíblico

É o mesmo Thomas a reconhecer como a pesquisa neste campo seja muito mais antiga do que a sua proposta. Para chegar aos primórdios dela há que remontar ao século XVII, e à obra de Edward Pococke²⁶⁹, que comentando a tradução dos LXX de Os 9,7 afirma como o sentido de וַדַּע parece antitético ao de “conhecer” ou “ser conhecido”, e que neste caso o de “punição” “castigo”, “excisão” se aplique melhor. O estudo que Pococke nos entrega, baseia-se nos escritos e nos comentários da literatura rabínica. São mencionadas obras como o *Léxico de Rabi Nathan*, o *Lexico de V. Schindler*, e os escritos de *Rabbi Tanhum*. Algumas destas obras até mencionam a presença duma provável raiz *Yāda'II* ao lado também da raiz árabe *wada'a*, mas não aplicam comparativamente o sentido desta, a uma eventual afim hebraica.

O estudioso alemão Julius Fürst²⁷⁰, por sua vez, afirmava no século XIX que o comum sentido de *Da'at* não parece adequado para um certo número de passagens do AT. Por isso propõe a existência duma segunda raiz etimológica, que ele acha ligada a וַדַּע e que tem o significado de “divórcio”, “separado”, “fender”, “corte”, mas que a nível figurado pode significar “castigar”, “afligir”.

Também neste caso a teoria de Fürst não se apoia numa análise filológica comparativa, coisa que ao invés encontramos na obra de J.J. Reiske²⁷¹. Além de traduzir Job 20,20 com o significado de “não estar quieto”, Reiske atribui a וַדַּע em Pr 10, 9 o

²⁶⁹Cf. E. POCKE, *A Commentary on the Prophecy of Hosea*, Oxford, 1685, 455, in J. A. EMERTON, “A consideration”, 146

²⁷⁰Cf. J. FURST, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig, 1857, 489 in J. A. EMERTON, “A consideration”, 145

²⁷¹Cf. J. J. REISKE, *Coniecturae in Iobum et proverbium Salomonis*, Leipzig, 1779, 147

significado de “humilhação” a partir da comparação com a raiz *wada'a* árabe, e, portanto, representa o antecedente mais direito da teoria sobre *Yāda II* a partir da raiz árabe.

O estudo de Thomas não é legitimado somente pela pesquisa de autores anteriores a ele, que atestam a validade duma comparação filológica árabe-hebraica sobre *wada'a*. O trabalho de Thomas se fundamenta também na tradição rabínica, cujos expoentes em mais duma ocasião propõem variações de sentidos para *Da'at* nos seus comentários ao AT. Segundo ele «existe uma elevada evidência de que a tradição judia tem preservado a reminiscência dum significado da raiz עָדָה distinto da עָדָה “conhecer”²⁷²» Além de *Judah Hayyuj* (século X), *Jonah Ibn Janah* (século X), *Menahem ben Saruk* (século X), *Ibn Ezra* (Século XI), *Rashi* (século XII), *David Qimbi* (séculos XII\XIII),

«Thomas pode reivindicar o suporte da tradição Samaritana, da Quinta²⁷³, dos Targums, e da Peshitta e da possibilidade que o termo siríaco afim seja talvez utilizado duma maneira similar àquele que ele sugere para o hebraico²⁷⁴.

3.3.3 - Aplicações de *yāda' II* em Is 53

Is 53 proporciona-nos dois vv. onde aparecem palavras que derivam de *yāda'*. Em ambos os casos classicamente estes vv. foram traduzidos com sentido de “conhecer”. O primeiro caso è 53,3, onde encontramos o particípio passado *qual* עָדָהָ, literalmente traduzido com *conhecido da* e tradicionalmente com *familiarizado com* לְהָ – *a dor\doença*²⁷⁵.

G.R. Driver compara 53,3 com a mesma forma em Dt 1, 13.15, e conclui que a tradução mais certa de עָדָהָ deveria ser: *conhecido \ famoso pela doença*. Construção esta que ele acha absurda²⁷⁶. O v. assim entendido apresenta uma dificuldade gramatical, segundo o autor, e é para resolver tal dificuldade que os LXX propõe um arranjo ligeiramente diferente: εἰδώς φέρειν μαλακίαν – *conhecido para a doença*. A dificuldade segundo Driver se resolve facilmente, se consideramos a tradução a partir de *Yāda' II*. No nosso 53,3, o Servo seria então *humilhado pela dor\doença*²⁷⁷. Muitos autores estão de

²⁷²D.W. THOMAS, “More Notes on the Root עָדָה in Hebrew”, JTS 38 (1937), 404.

²⁷³Trata-se da 5ª columna da Hexapla de Orígenes

²⁷⁴J. A. EMERTON, “A consideration”, 156. Aconselhamos este artigo para um conhecimento aprofundado dos textos onde os comentadores judeus medievais nos deixaram uma tradução alternativa da raiz *yāda'*.

²⁷⁵F. BROWN, S. DRIVER, C. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2001, 394

²⁷⁶Cf. G. R. DRIVER, *Linguistic and textual problems: Iasiah I-XXXIX*, JTS 38 (1937), 48-49.

²⁷⁷ Cf. G. R. DRIVER, “Isaiah”, 93

acordo com ele e adotam esta tradução, entre eles C. R North, J.A. Emerton, J. Day, C. Westermann, J. Muilemburg²⁷⁸.

Winton Thomas aprova e elogia esta aplicação da sua teoria. A partir de aí sugere que tal aplicação seja provavelmente a opção melhor para traduzir também verso 53,11. Como sabemos trata-se dum v. que leva consigo muitas dificuldades de interpretação, uma das quais tem a ver mesmo com o significado da palavra *בָּדָה*. O ato de “conhecer” *prima facie* parece não ter nada a ver com o sentido da frase. Não se entende imediatamente de que conhecimento se trata e de qual seria o seu papel no ato da Justificação. Ademais, trata-se do “seu conhecimento”, ou o “conhecimento de si”²⁷⁹? A tradução de Thomas, como já vimos, no intento de resolver as dificuldades do v., não se limita a considerar *bāda’ tōw* como “humilhação”. Ele dá conta completamente de outro arranjo da frase²⁸⁰, pelo qual *הָאֵר* é trocado com *הָרָר*, e *יִצְדָּק* pertence ao v. 11a. Portanto: «quando o justo terá recebido a sua plena medida de humilhação o meu Servo fará muitos justos²⁸¹». Driver conserva a preposição e o complemento que tradicionalmente se traduzem com “conhecimento”, e os traduz usando *Yāda’ II*: «pela sua humilhação ganhará, plena justificação, assim o meu Servo justificará muitos²⁸²». Mesmo aceitando o significado *Yāda’ II* para 53,11, estas possibilidades não convencem A. Gelston, como vimos, prefere deixar *יִצְדָּק* e *יִשְׁפָּט* em 11a, para traduzir: «pela sua humilhação o meu Servo justificará a muitos». Também J. Day está de acordo com ele²⁸³.

3.3.4 - Críticas à teoria de Thomas

Apesar de se ter divulgado de maneira muito entusiasta e de ter suscitado uma grande adesão entre os estudiosos da Escritura, a raiz *Yāda’ II* de Thomas não está isenta de detratores. Podemos dizer alias, que ainda hoje continua a ser vista com ceticismo pela maioria dos estudiosos. Provavelmente ela não convence a crítica no que diz respeito à sua confiabilidade absoluta quantos à derivação do sentido do árabe. De fato, como dizíamos anteriormente, a etimologia de *Yāda’* não é tida por muito segura.

²⁷⁸Cf. C.R. NORTH, *The second Isaiah*, 237-238; J. A. EMERTON, “A consideration”, 176; J. DAY, “Da’at ‘Humiliation’ in Isaiah LIII,11 in the light of Isaiah LIII,3 and Daniel XII, 4, and the oldest interpretation of the Suffering Servant”, VT 30(1980), 97-101; C. WESTERMANN, *Isaiah*, 254, J. MUILEMBURG, “The Book of Isaiah”, 62

²⁷⁹Cf. D.W. THOMAS, “More Notes”, 404

²⁸⁰Ver ponto 3.1.2 onde explicamos as varias propostas de arranjo do v. 11 a-b

²⁸¹D. W. THOMAS, “A consideration”, in K. NAKASAWA, “A new proposal”, 108

²⁸²G. R. DRIVER, “Isaiah”, 97-100

²⁸³A. GELSTON, “Some notes”, 527. Também a posição deste autor è apresentada no ponto 3.1.2.; Cf. J. DAY, “Da’at ‘Humiliation’”, 100-101

Além de tudo isso, a raiz *yāḏa'* possui uma grandíssima variedade de derivados e, portanto, também de sentidos e contextos de aplicação. Por isso, achamos que resulta muito difícil pensar em substituir parte destas aplicações, já consolidadas, transmitidas e comentadas durante séculos, com outros sentidos que derivam doutra raiz independente.

Apesar da opinião sobre a existência duma segunda raiz *Yāḏa'* ser muito difundida entre os estudiosos bíblicos, diante da mudança proposta por Thomas, ela não tem dado garantias maiores do que as inseguranças que suscita. Isto é evidente se considerarmos que somente uma parte dos biblistas de língua inglesa aceita a teoria de Thomas, enquanto, excetuando Westermann²⁸⁴, a totalidade dos estudiosos alemães a recusam.

3.3.4.1 - *Wada'a* não dá fundamentação para *yāḏa'* II

Entre as várias críticas de Thomas, tem um papel muito relevante a de Joseph Reider (1884-1960). O estudioso começa por reconhecer a opinião sempre mais difundida, de que o significado de “conhecer” não se aplica de maneira satisfatória a várias passagens *yāḏa'*. Este problema pelos vistos foi enfrentado também pelos comentadores judeus da idade média, os quais reproduzem para algumas passagens, a partir do Targum, um significado para *yāḏa'* de “quebrar” ou “estar quieto”. A tentativa de reconduzir a etimologia de *yāḏa'* à raiz árabe *wada'a*, e então atribuir-lhe o sentido derivado de “reduzido à submissão”, segundo Reider não é convencedora nem satisfatória²⁸⁵.

O estudioso chama a atenção de que não existe nenhum étimo *yāḏa'* que tenha nas línguas semitas o significado de “quebrar/partir”. Isto faz-nos pensar que os gramáticos judeus do medievo nos seus comentários não escolhessem, para as passagens incertas, um sentido com base nalguma tradição ou antiga etimologia da raiz em questão, hoje perdida no tempo.²⁸⁶ Os rabinos, preocupados principalmente com o correto sentido dos versos, propõem a sua interpretação, deixando-se guiar pelo «instinto e o sentido comum, pelo contexto que o exige (o sentido) e não pelo da linguística comparativa²⁸⁷». O sentido de “quebrar/partir” segundo Reider é sugerido pelo contexto e, portanto, não podemos dar-lhe o valor legitimador duma etimologia paralela sufragada pela tradição.

Além disso o estudioso acha errada a proposta de Thomas mesmo a nível dos sentidos que ele atribui a *wadu'a* e que depois estende a *yāḏa'*:

²⁸⁴Cf. K. JOACHIMSEN, *Identities*, 380

²⁸⁵Cf. J. REIDER, “Etymological Studies”, 315

²⁸⁶Cf. J. REIDER, “Etymological Studies”, 315

²⁸⁷J. REIDER, “Etymological Studies”, 315

«O étimo árabe عود tem um sentido primário e fundamental de “deixar, permitir”, dos quais “estar quieto” é só uma derivação secundária, e o hipotético” reduzido à submissão ou humilhação” uma derivação terciária, pela qual de toda maneira não temos provas tangíveis²⁸⁸ »

Segundo Reider, *yāda' II* de Thomas não é uma opção viável para resolver o nosso problema. A solução melhor segundo ele é reconhecermos um erro de transmissão nas passagens implicadas. Reider afirma que muito provavelmente o que aconteceu é que uma ך tem sido transmitida como ך. As passagens em questão são: Jz 8,16; Ez 19,7; Sl 138,6; Pr 10,9; Job 21,19. Também Is 53,3 receberia assim uma solução melhor. וַיִּרְוַע הָלֵלִי – conhecido familiarizado com a dor passaria a ser וַיִּרְוַע הָלֵלִי – fraco pela doença²⁸⁹.

A crítica de Reider a Thomas é muito dura. O estudioso admite que desde anos antigos nos interrogamos sobre a dificuldade de traduzir *Da'at* com “conhecimento” em muitas passagens do AT, mas considera a pesquisa duma segunda raiz *yāda'* como a «necessidade de recorrer a uma invenção²⁹⁰», e pretende resolver este problema justificando uma nova tradução apenas com uma mudança de consoantes nalgumas das passagens em questão.

3.3.4.2 - *Yāda' II* não é *wada'a*

John Adney Emerton (1928-2015) é um dos mais declarados defensores da Raiz *Yāda' II*. Acha não correta a crítica de Reider, e reivindica a teoria de Thomas, muito além de ser uma fantasia, como a melhor para resolver os problemas ligados à tradução de *yāda'* nas passagens nas quais não encaixa o sentido de “conhecer”.

Por isso é sua preocupação informarmos nas bases conceptuais da pesquisa de *Yāda' II*, que remontam a tempos antigos²⁹¹ e são partilhadas por larga parte dos estudiosos. Isto é, que nem sempre *yāda'* significa “conhecer” e que, portanto, deve existir outro sentido que se fundamenta noutra etimologia, provavelmente de proveniência extra-hebraica²⁹².

Contrariamente ao que afirma Reider, segundo Emerton, Thomas não invoca a legitimidade da tradição para fundamentar a sua proposta. Ele se limita a salientar a evidência principal que motiva a sua pesquisa: a existência passiva de outro sentido para

²⁸⁸J. REIDER, “Etymological Studies”, 316

²⁸⁹Cf. J. REIDER, “Etymological Studies”, 316

²⁹⁰J. REIDER, “Etymological Studies”, 316

²⁹¹Já as descrevemos nas paginas anteriores

²⁹²J.A. EMERTON, “A consideration”, 145 ss

yāda'. O fato que os comentadores judeus medievais tenham interpretado esta raiz com outro sentido é uma confirmação de tal evidência. Verdade que eles não se apoiam na linguística comparativa, mas também é necessário dizer que a sua interpretação acontece *ad hoc*, sem mais nem menos, em função da passagem pontual que estão a comentar, excluindo a priori que ela se baseie numa tradição exegética, também parece uma posição um pouco superficial redutora²⁹³.

Emerton mostra-nos quais são as fontes que fundamentam os sentidos propostos por Thomas. O Léxico de E.W. Lane²⁹⁴ entre todas, considera “estar parado”, “a repouso” ou “quieto”, como primeiro sentido de *wada'a*. Portanto, ou as fontes citadas por Reider apoiam-se em opiniões diferentes sobre estes sentidos, ou então a sua crítica baseia-se numa suposição²⁹⁵. Contudo Emerton concede a Reider que o segundo sentido proposto por Thomas, “reduzido à submissão” \ humilhação” (o que se aplica a Is 53,3.11), não parece ter uma fundamentação imediata a partir do árabe:

«Existe uma diferença de sentido entre “estar parado ou quieto”, e “ser humilhado”, e o pleno desenvolvimento desde um sentido até outro não está suficientemente atestado pelas palavras árabes que denotam docilidade ou submissão e às quais Thomas recorre²⁹⁶».

Emerton, contudo, acha a proposta de Thomas a melhor solução para o problema dum sentido alternativo de *Da'at*, e não pode ser reduzida à busca duma fantasia, como nos diz Reider. Se na história da exegese e da hermenêutica bíblica a necessidade de outro sentido para *yāda'* já se verificou, isto é sinal de que, muito provavelmente, também há uma etimologia alternativa. Se assim for, com toda a probabilidade ela ainda existe entre os radicais análogos das outras línguas semitas, e, portanto, pode ser achada. É por isso que a pesquisa linguística comparativa, que Thomas leva à frente, é o melhor caminho possível para fazer luz sobre o assunto²⁹⁷.

Com esta posição está de acordo W. Johnstone, que acredita na existência duma *yāda' II*, mas não naquela descoberta por Thomas. Auxiliado pelo maior desenvolvimento no estudo da linguística árabe que nos oferecem os nossos tempos, Johnstone evidencia

²⁹³Cf. J.A. EMERTON, “A consideration”, 162-164

²⁹⁴E.W. LANE, *Arabic-English Lexicon*, Willams & Norgate, London, 1863

²⁹⁵Cf. J.A. EMERTON, “A consideration”, 165

²⁹⁶J.A. EMERTON, “A consideration”, 166

²⁹⁷Cf. J.A. EMERTON, “A consideration”, 165

que não podemos aceitar a teoria de Thomas, pois ela é viciada por erros de interpretação dos radicais árabes:

«O material sobre a raiz *wada'a* no [Lexico de] Lane è incompleto. Não está incluído no corpo principal do *Léxicon* (Lane morreu em 1976 enquanto estava empenhado nas entradas até *qdd*), mas no fragmentário *Suplements* publicado em 1893 depois da morte de Lane²⁹⁸».

Por causa disso, Thomas teve de suprir à falta de material pela utilização do Dicionário J. G. Hava²⁹⁹, que se apresenta com uma lista muito variada de sentidos, mas que, porém, não dá informações sobre os contextos do seu uso. Além disso, os sentidos estão organizados segundo a lógica da sua morfologia e não segundo o desenvolvimento do sentido. Por isso a conexão semântica entre os derivados de cada raiz não são esclarecidos³⁰⁰.

Por causa disso, constatámos que o método e as conclusões de Thomas estão condicionados por dificuldades estruturais de ordem teórica e prática, que se revelam decisivas.

«O verbo árabe na forma I é usado quer na voz transitiva quer intransitiva, mas nenhum uso parece providenciar um obvio suporte para a teoria: o estativo *wadu'a*, “estar a repouso, etc.”, concorda escassamente com o particípio passado em Is 53,3; os empregos comuns do ativo *wada'a* não parecem sustentar o sentido que se requer - estes incluem “deixar só, desarmado, impune”; (...). Tão longe como Is 53,3 permite, o máximo que se possa reivindicar com base nisso, poderia ser “deixado”, ou talvez “abandonado” à doença. Porém, a respeito de Is 53,11 que poderíamos fazer?³⁰¹»

A proposta de traduzir *Da'at* em 53,11 por “humilhação” perde assim toda a sua força, pois como nos confirma Johnstone a voz passiva “feito parar ou aquietar”, “feito tratável”, e o mais drástico “reduzido à submissão ou à humilhação”, conclusões diretas da teoria de Thomas, na realidade não são atribuíveis aos derivados de *yāda'* em Is 53, mas são deduzidos pessoalmente por ele, a partir dos dados que tinha à disposição³⁰².

²⁹⁸W. JOHNSTONE, “Yd' II, 'Be Humbled, Humiliated' “, VT 41 (1991), 51

²⁹⁹J. G. HAVA, *Arabic English Dictionary*, English and Arabic Edition, Beirut, 1899\1921

³⁰⁰Cf. W. JOHNSTONE, “Yd' II”, 52

³⁰¹W. JOHNSTONE, “Yd' II”, 50

³⁰²Cf. W. JOHNSTONE, “Yd' II”, 52

Diante desta evidência, que provem da mais moderna lexicografia, também Emerton tem de retratar a sua posição, e aceitar que «a teoria de Thomas sobre o sentido do suposto radical análogo hebraico depende dum mal-entendido do árabe³⁰³». Este se deve ao fato que a linguística comparativa de Thomas não pode tomar em exame os contextos nativos de uso da raiz *wada'a*. Entre os casos propostos por ele, por exemplo, *wada'a* pode adquirir o sentido de “submisso” ou “tornar submisso”, mas quando se aplica a um cavalo, e não a um homem.

O trabalho mais pormenorizado de estudo do árabe por parte de Johnstone demonstra que Thomas tinha entendido mal os contextos de aplicação de *wadu'a*. Isto porém não elimina a possibilidade dos diferentes sentidos de *yāda'*, serem reconduzidos a uma etimologia diferente da clássica, mas de origem hebraica³⁰⁴.

Voltando, porém, ao nosso objeto de estudo, o que podemos dizer de *Da'at* em Is 53,11? Para Emerton é um mistério:

«יָדָעָה לִּי (53,3) não é um sério problema, desde que a primeira palavra se pode compreender como uma forma *pu'al* com o sentido de “cohecendo”, ou podemos aceitar a leitura de 1QIsa como particípio ativo. No verso 11 בְּדַעְתּוֹ é mais dum problema, porque (mesmo que acrescentemos אִוֵּר depois de יָדָעָה com 1QIsa) não está claro aquilo que o Servo supostamente deveria ter conhecido»³⁰⁵.

3.4 - *Da'at* como “conhecimento”

Se não podemos resolver este enigma através da filologia e da etimologia, provavelmente podemos dar alguns passos em frente graças à ajuda da teologia bíblica. É deste ponto de vista que queremos agora focalizar o significado da *Da'at*, para ver se realmente ela é um intruso no nosso verso, e no nosso cântico, ou se ao invés poderia ter nele um papel temático importante.

3.4.1 - O campo semântico tradicional de *yāda'*³⁰⁶

³⁰³Cf. J.A. EMERTON, “A further Consideration of D.W. Thomas’s Theories about *yāda'*”, VT41(1991), 147

³⁰⁴Cf. J.A. EMERTON, “A further consideration”, 155

³⁰⁵J.A. EMERTON, “A further consideration”, 161

³⁰⁶Cf. W. SCHOTTROFF, «ידע, *yd'*, conocer», in E. JENNI, C. WESTERMANN, (ed.) *Diccionario*, 948-949, 953-954

O verbo derivante da raiz *yāda'*, no AT tem uma diversidade de sentidos muito amplo. Em primeiro lugar, com ele se designa a *percepção* dos objetos do mundo através dos sentidos: “descobrir”, “perceber”, “notar”, “observar”, “dar-se conta”³⁰⁷. A percepção, obviamente para acontecer, precisa que os objetos estejam disponíveis aos órgãos preceptivos³⁰⁸ e que estes não estejam impedidos³⁰⁹.

Em relação com este sentido encontramos o do conhecimento adquirido conscientemente pelas próprias faculdades ativas, como a *meditação*, a *investigação* ou a *reflexão*: “conhecer”, “conceber”, “entender”, “compreender”³¹⁰.

Elemento muito característico deste uso é o papel que desempenha o לבב (*coração*) como órgão de conhecimento, que acontece pela “aplicação do coração”³¹¹ e por causa da obstinação se encontra impedido, resultando inevitavelmente numa “confusão do coração”, ou “confusão do espírito”³¹².

Com *Da'at* se expressa também o *saber* ou *conhecer experiencial*, que se pode transmitir e adquirir: “conhecer” ou “ser conhecido”, “saber”³¹³. Característica deste uso é o saber transmitido pela “instrução” ou “ensino” (Dt 33,9; Is 63,16; Dt 33,9). Também a capacidade ou faculdade de expressar juízos objetivos e críticos³¹⁴ como por exemplo “conhecer o bem e o mal” ou “distinguir o bem e o mal” (Gn 2,9.17).

Pode significar uma *participação* intensa nalguma atividade que supera o mero envolvimento cognitivo com a aceção de “cuidar de” ou “preocupar-se”³¹⁵. Entram neste campo os significados que reconduzem o “conhecimento” ao *relacionamento sexual*³¹⁶.

O verbo *yāda'* além destes sentidos práticos e relacionais de conhecimento, tem um valor que provavelmente representa o seu sentido teológico mais denso. Aquele que faz referência às relações entre o homem e Deus. Quer no sentido de proteção do homem por parte de Deus, quer também em termos de resposta ativa do homem na prática da Aliança com Iahweh. Achamos que é a esta esfera do campo semântico que pertence o nosso *bāda'tōw* (53,11).

³⁰⁷Gn 8,11; 9,24; Ex2,4; Lv5,1; 1 Sm 22,3; Jr 38,25;50,24; Ez 25,14; Os 7,9; Sl 35,8

³⁰⁸Is 15,9; 29,15; 59,12; Sl 50,11; 51,5 Jr 33,3; Os 5,5

³⁰⁹Gn 3,7; Nm 24,16; Dt 29,3; 1 Sm 3,7; Is 6,9; 32,3s; 44,18; 48,8;

³¹⁰Gn 42,33; Jz 18,14; 2 Sm 24,2; Is 41,22; Jr 2,23; Jr 26,15; Zc 11,11; Jó 8,28; 34,4; 36,26

³¹¹Pr 27,23; Pr 22,17; Dt 8,5; 29,3; Jos 23,14; 1Rs 2,44 Is 32,4; Jr24,7

³¹²Dt 29,4; Is 6,6s; 29,9-12; 44,18, 48,9; Jr 5,3-5; 10,14; 51,19; Sl 95,8-10

³¹³Gn 4,9; 12,11; 15,13; 20,7; 21,26; 27,2

³¹⁴Jon 4,11; 2Cr 12,8 Dt 1,39; 1 Rs 3,7; Is 7,15.16 Jr 4,22

³¹⁵Gn 39,6.8; Sl 31,8; Jó 9,21; 35,15 Pr 27,23

³¹⁶Gn 4,1.17.25; 24,16; 38,26; Jz 19,25; 1Sm 1,19

3.4.2 - O Conhecimento de Deus³¹⁷

O conhecimento de Deus não tem como principal horizonte de significação o da percepção pelos sentidos, nem o saber cognitivo ou intelectual. Com *Conhecimento de Deus* se designa especialmente o relacionamento íntimo que acontece entre Iahweh e o Povo, ou o indivíduo. Designa uma relação especial³¹⁸, que supera os elementos legais da *'Berit*, ainda que não os exclua. Se manifesta como ligação relacional ou contato de mútuo conhecimento relacional. É exemplo disso, ainda que não exclusivamente, a relação de eleição e de seguimento que na Escritura Iahweh mantém com os patriarcas, os quais são “conhecidos” não somente na salvação que recebem de Deus, mas também em ordem a uma especial missão (Ex 33,12; 17; Jr 1,5)³¹⁹.

«Quando a *Da'at* tem por objeto a Deus (...) não designa uma ignorância ou um conhecimento meramente intelectual, mas uma atitude geral face a Deus que inclui o comportamento pratico: “conhecer a Iahweh no sentido de “ter familiaridade com”, “ter interesse por”, “reconhecer”³²⁰»

O campo semântico do conhecimento de Deus oferece-nos sentidos como: “temer”, “servir”, “crer”, “aderir a”, “buscar”, “invocar o nome de”³²¹. A falta e conhecimento de Deus é invés um pecado grave, pois coincide ou resulta, sempre na idolatria. Ao invés de adorar (conhecer) Iahweh com quem Israel está ligado por uma relação de conhecimento mútuo, Israel serve deuses estranhos, que nunca conheceu³²².

Este aspeto do pecado da idolatria, assim como o chamamento para viver a Aliança com Iahweh, são elementos centrais da pregação profética, que encontramos condensada na expressão אלהים דעת (*conhecimento do Senhor*) ou יהוה דעת (*conhecimento de Iahweh*).

293Cf. G. J. BOTTERWECK, «דע», in G. J. BOTTERWECK, H. RINGREN (ed.), *Theological Dictionary*, 469-470; Cf. W. SCHOTTROFF, «דע, yd', conocer», in E. JENNI, C. WESTERMANN, (ed.) *Diccionario*, 959-960

³¹⁸Cf. W. ZIMMERLI, J. JEREMIAS, « Πάσι θεοῖς » in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, IX, Paideia, Brescia, 1965, 282

³¹⁹Cf. G. J. BOTTERWECK, «דע», in G. J. BOTTERWECK, H. RINGREN, (ed.), *Theological Dictionary*, 468; Cf. W. SCHOTTROFF, «דע, yd', conocer», in E. JENNI, C. WESTERMANN, (ed.) *Diccionario*, 954-955

³²⁰W. SCHOTTROFF, «דע, yd', conocer», in E. JENNI, C. WESTERMANN, (ed.) *Diccionario*, 958-959

³²¹1Rs 8,43; Is 11,2; Sl 119,79; Pr 1,7; 2,5; 2 Cr 6,33; 1 Cr 28,9; Is 43,10; Sl 91,14; Jr 10,25

³²²Dt 11,28; 13,3.7.14; 28, 64; 29,25; Jr 7,9; 19,4; 44,3; os 13,4

Na literatura profética resulta evidente como a categoria da *Da'at*, apesar de se encontrar no contexto do campo semântico da ברית (*Aliança*), se deve entender além de todo sentido ritual e legal, como uma relação caracterizada a cima de tudo pela sua eminente qualidade sponsal. Iahweh é o esposo e conhece Israel sua esposa. É verdade que segundo muitos, *Da'at Elhoim* não brotaria do sentido das relações conjugais que mencionamos precedentemente, mas a partir do termo técnico com o qual se designava o “saber sacerdotal”³²³.

Apesar disso, nota-se claramente que o desenvolvimento de sentido, que teve esta expressão, não está orientado pela componente do saber intelectual\cognitivo, mas pela vertente que, segundo o nosso parecer, representa o elemento mais característico do campo semântico de *yāda'*. O elemento fundamental que caracteriza a *Da'at* é o de ser um conhecimento que se realiza pelo contato prático entre duas realidades³²⁴. A *Da'at* transcende todo conhecimento teórico-intelectual porque se realiza pelo ato prático, mediante o qual se concretiza um contato direto. Neste sentido, quando na *'Berit* Iahweh conhece Israel, estes entram em contato, apresentam-se e unem-se como esposo e esposa. Este é o valor profundo que se evoca no sentido matrimonial da Aliança. *Da'at* é a categoria teológica talvez mais potente para descrevê-lo, e se encontra em paralelo com outros termos muito importantes, como: חסד (*amor\dileção*) אמת (*fidelidade*) צדק (*justiça*).

3.4.3 - *Hesed*, *Sedeq* e *'Emet*

Os profetas nos seus oráculos, são os que mais desenvolvem a categoria da Aliança nos termos da sponsalidade. O anúncio da componente nupcial da *'Berit*, serve na pregação dos profetas, para superar todo ritualismo e toda exterioridade religiosa que muitas vezes escondem uma falsa adesão a Iahweh, e então apontar para um verdadeiro conhecimento de Deus. A sponsalidade na literatura profética é reclamada como uma categoria superior ao legalismo, porque diz respeito à interioridade que anima o comportamento religioso.

Além da *Da'at*, a Aliança caracteriza-se pelo *Hesed* que a motiva e a sustém; pelo *'Em-et* que a define, e pela *Sedeq*, a qual poderíamos definir como seu fruto e benefício.

³²³Cf. G. J. BOTTERWECK, H. RINGREN, (ed.), *Theological Dictionary*, 469-470; Cf. E. JENNI, C. WESTERMANN, (ed.) *Diccionario*, 959-960

³²⁴Cf. W. SCHOTTROFF, «צדק, *yd'*, conocer», in E. JENNI, C. WESTERMANN, (ed.) *Diccionario*, 952

Nos oráculos do profeta Oseias (4,1ss) *Hesed* e '*Emet* aparecem como as virtudes da Aliança, que são esquecidas por Israel³²⁵. A consequência é uma «vida de desordem geral causada pela desobediência aos mandamentos³²⁶». Esta corrupção geral de «perjúrio e mentira, assassinio e roubo, adultério e violência» (Os 4,1), é uma situação que se descreve muito bem com uma palavra: “injustiça”, isto é, o oposto da *Sedeq*.

Pelo contrário aonde encontramos *Hesed* encontra-se também '*Emet*, e o resultado é a *Sedeq*. Estas dimensões compenetraram-se entre si e não podem ser separadas:

«*Hesed* e *Sedeq* são os termos mais óbvios utilizados para expressar um comportamento positivo no interior da Aliança, ou numa comunidade ou comunhão em sentido mais amplo. A distinção entre o *Hesed* e a *Sedeq* neste contexto é que *Hesed* expressa uma aberta e ainda efervescente generosidade, enquanto a *Sedeq* descreve a forma e a consequência de circunstâncias e relações de comunidade ordenadas positivamente³²⁷».

Da mesma maneira também *Da'at* é inseparável do *Hesed*. Oseias contrapõe-nas ao זבח (*sacrifício*) e ao מעלות (*holocausto*). As virtudes da Aliança estão em contraste com toda observância ritual. A *Da'at*, entendida como conhecimento prático da moralidade própria na observância da '*Berit*, é aquilo que cumpre o *Hesed* da Aliança. Neste sentido, é mais fácil compreender como:

«O conhecimento em hebraico não era uma mera aprendizagem intelectual, mas uma união vital de posse. O conhecimento da moral hebraica não significa a ciência ética, mas uma união vital com a moral tradicional, que qualifica a inteira vida humana; se conhece a moralidade ao havê-la, ao vivê-la³²⁸».

A caracterização esponsal da '*Berit*, segundo o campo semântico da *Da'at* 'ě-lō-hîm fica assim definida por uma verdadeira união vital entre o homem e Iahweh, que se manifesta ao longo de todos os âmbitos da sua vida e lhe traz em dote a posse da própria *Sedeq*. Se consideramos que esta última nunca é resultado dos esforços ou dos

³²⁵J.L. MCKENZIE, “Knowledge of God in Hosea”, JBL 74 (1955), 22

³²⁶K.D. SAKENFIELD, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*, Overtures to Biblical Theology, UK, 1985, 108

³²⁷B. JOHNSONE, « זדק », in J. BOTTERWECK, H. RINGREN, (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, 260

³²⁸J.L. MCKENZIE, “Knowledge”, 27.

merecimentos do homem, mas é virtude que pertence exclusivamente a Deus, e o homem participa dela só quando a recebe como dom³²⁹, não podemos negar então que a noção de *Da'at* adquire um valor soteriológico não indiferente.

Neste sentido, o homem é chamado a ser *šaddîq* (*justo*) e participar da *Sedeq 'ě-lō-hîm*. Vamos observar esta realidade na perspectiva da literatura rabínica que se interroga sobre a justiça, o pecado e a morte.

3.4.4 - A justiça na literatura rabínica

Segundo a literatura rabínica o *קָדִיץ* (*justo*) é aquele que se caracteriza pelo fato de permanecer puro, isto é não contaminado pelo pecado. O seu uso, porém, estende-se para os que fazem a vontade de Deus, e aceitaram a Torah³³⁰. Todavia, na tradição rabínica a noção de “homem justo” parece permanecer num plano bastante ideal. O discernimento sobre a justiça atribuída ao homem deve ser sempre prudente. Não somente porque o justo pode sempre arrepender-se e deixar a justiça³³¹, mas também porque segundo a lógica do castigo e da recompensa, a condição de vida do homem, é o sinal indiscutível da sua virtude interior:

«Um homem justo com o qual vai bem é totalmente justo; um homem justo com o qual vai mal, não é completamente justo; um injusto com o qual vai bem, não é totalmente injusto³³²».

Os elementos que mais põem em crise o conceito de justiça humana, e a sua possibilidade entre os homens, são sem dúvida o sofrimento e a morte. Estas realidades para o pensamento rabínico representam uma interrogação profunda, sobre o pecado e justiça. Não é verdade pensar que a morte seja *per se* um castigo do pecado, mas seguramente a sua conceção encontra-se explicada no interior da doutrina da recompensa e do castigo³³³. Na intenção de encontrar uma explicação pelo sofrimento e a morte dos justos, R. Hama b. R. Hanina assegura-nos:

³²⁹Cf. B. JOHNSONE, « קָדִיץ », in G. J. BOTTERWECK, H. RINGREN, (ed.), *Theological Dictionary*, 245

³³⁰E.E. URBACH, *The Sages: their concepts and beliefs*, Varda Books, 2006, 483-484

³³¹Cf. TOSEFTA QUIDDUSHIN, i, 14 in E.E. URBACH, *The Sages*, 486

³³²TARGUM BABILONICO, *Tratado Berakhot*, 7a in E.E. URBACH, *The Sages*, 486

³³³Cf. E.E. URBACH, *The Sages*, 430

«Adão não merecia conhecer o gosto da morte. Porque então foi imposta sobre ele? Porque O Santo, bendito seja Ele, previu que Nabucodonosor e Hiram teriam declarado a si próprios como deuses, então por isso a morte foi imposta sobre ele...disse R. Jonathan: se assim é deveria ter decretado a morte do ímpio, mas não do justo! (a razão de todo modo, era) para evitar que o ímpio apresentasse uma hipócrita aparência de arrependimento³³⁴».

R. Johanan, ao invés, tenta ver na morte do justo o mesmo princípio da recompensa que ela parece negar: «Porque a morte foi infligida ao justo? A razão é que tão longe quanto os justos vivem, travam uma guerra contra as suas inclinações; mas quando morrem, estão em repouso³³⁵».

De toda a maneira, a aplicação tradicional da doutrina da retribuição, tem um atrativo muito forte, como nos mostra o Amora Rav. Ammi: «Não há morte sem pecado, nem sofrimento sem iniquidade³³⁶». Esta posição é verdadeiramente muito extrema, e são muitos os sábios que não estão de acordo com ela. Ao mesmo tempo, porém, não podemos dizer que ela seja uma posição isolada. Como nos mostram estes trechos anônimos do Talmud que se interrogam sobre a expiação do justo: «“O justo precisa de expiação?”», respondem os sábios “Sim! Porque está escrito ‘não existe um justo na terra, que fez o bem e que não pecou’ “ (Ecl. 7,21)³³⁷». Destas pequenas evidências está muito claro que, apesar das tentativas de superar a visão tradicional da doutrina da retribuição no pensamento rabínico, a realidade de fundo é que:

«A morte e o sofrimento provam que o homem que era considerado justo, não o era de verdade. O objetivo desta abordagem é demonstrar claramente e sem equívocos, que o mundo é governado segundo retidão e justiça³³⁸».

A tradicional doutrina da retribuição entra em crise durante a grave perseguição religiosa de Adriano (132-135), pois era mesmo a observância dos preceitos religiosos a causa do sofrimento e da morte. Por isso, o pensamento rabínico vê um desenvolvimento. Começa-se a distinguir entre dois tipos de sofrimento: o que se deve à iniquidade e outro

³³⁴RABBA, *Comentario Gn ix, 5* in E.E. URBACH, *The Sages*, 428

³³⁵RABBA, *Comentario Gn ix, 5*, in E.E. URBACH, *The Sages*, 430

³³⁶TARGUM BABILONICO, *Tratado Shabbat*, 55a in E.E. URBACH, *The Sages*, 430

³³⁷TARGUM BABILONICO, *Tratado Sanhedrin*, 46b, in E.E. URBACH, *The Sages*, 435

³³⁸E.E. URBACH, *The Sages*, 435-436

que é denominado *sofrimento por amor*. Este tipo de sofrimento deve-se discernir prudentemente, como afirma Babbylonian amora Rav Huna:

«Se um homem começa a ser objeto de sofrimento, examine as suas ações, assim como é dito “procuremos e encontremos os nossos caminhos, e retornemos ao Senhor!” (Lam 3,40). Se ele procura e não encontra nenhuma falta, que o atribuía (o sofrimento) à negligência no estudo da Torah, assim como é dito: “bendito é o homem que Vós justamente castigais, Oh Senhor, e a quem justamente ensinas a Lei” (Sl 94,12). Se ele faz isso e ainda não encontra faltas, é seguramente sofrimento por amor, assim como é dito: “Porque o Senhor reprova aqueles que ama” (Pr 3,12)³³⁹»

Aqueles que aceitam sofrer conscientemente e com amor, trazem a salvação ao mundo³⁴⁰. Neste sentido, absolutamente relevante é o relato do martírio de R. Akiba ao qual se atribuem estas palavras diante de T. Rufus que o interrogava:

«Não sou nem um feiticeiro, nem cauro prejuízo com a contumácia; mas por toda a minha vida tenho lido este verso: “Amarás o Senhor teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma (vida), e com todas as tuas forças”. Verdaderamente eu amei-o com todo o meu coração, e amei-o com todas as minhas forças, mas nunca fui chamado para enfrentar a provação de “toda a tua alma”. Agora que o experimento “com toda a minha alma”, e o tempo para ler o *Shemá* chegou, e não o deixei de lado, então recitarei o *Shemá* com alegria”³⁴¹».

Esta doutrina sobre o sofrimento como ato de amor, se atribui a R. Akiba, que é considerado um dos “pais” do pensamento rabínico. O sofrimento aceite com amor é a maneira mais elevada para servir o Senhor. Isto resulta da interpretação que se faz do *Shemá*. Amar a Deus com toda própria alma, consiste em dar a sua vida por Ele e realizar assim o cumprimento mais excelente dos mandamentos da Aliança.

Estamos de acordo com Urbach quando afirma que esta doutrina aparece sem precedentes na literatura rabínica. Mas não podemos concordar com ele quando diz que para encontrar alguma coisa parecida, teríamos de remontar ao relato da morte de Sócrates³⁴². Aliás, perguntamo-nos como será possível tal afirmação, quando é o mesmo

³³⁹TARGUM BABILONICO, *Tratado Berakhot*, v a, in E.E. URBACH, *The Sages*, 446-447

³⁴⁰Cf. E.E. URBACH, *The Sages*, 447

³⁴¹TARGUM BABILONICO, *Tratado Berakhot*, ix,7 in E.E. URBACH, *The Sages*, 443

³⁴²Cf. E.E. URBACH, *The Sages*, 443

AT que nos apresenta uma verdadeira teologia do valor soteriológico do sofrimento. Urbach parece esquecer totalmente o IV cântico do Servo de Iahweh, que representa o exemplo mais direito do AT sobre a realidade do Sofrimento por amor.

3.5 - Conclusão

Com este capítulo tentamos dar uma resposta à questão de J. A. Emerton³⁴³ sobre qual seria efetivamente o conhecimento do Servo em Is 53,11. Muito provavelmente trata-se do *Conhecimento de Iahweh*. Esta categoria do pensamento bíblico, utilizada especialmente na literatura profética para designar o coração da *'Berit*, contra qualquer ritualismo exterior, consiste no *amor* e na *fidelidade* através dos quais o homem corresponde a Deus e na justiça que resulta da comunhão com Ele. A *Da'at ă-lō-hîm*, que se caracteriza como um especial encontro e união entre Deus e o Servo, demonstra uma boa concordância temática com o v. 11 e o complexo do cântico. Como também vimos anteriormente, no interior de Is 52-53 Iahweh e o Servo demonstram uma forte comunhão de vontades. É esta comunhão que define a relação de serviço, que se realiza no levar a cabo uma missão especial. À luz disto, temos de concluir, que o conhecimento de Deus nos parece a opção melhor pela qual se tenha que considerar *beda'tow*.

Após verificar os pressupostos gramaticais desta possibilidade, observamos também como a *Da'at* seja um elemento temático que possui grande valor no interior da literatura profética em ligação com as outras virtudes da Aliança: *Sedeq*, *'Emet* e *Hesed*. Todas elas estão presentes no oráculo da metáfora esposal do profeta Oseias:

«Eu te desposarei a mim para sempre, eu te desposarei a mim *na justiça* קִדְּוָה
e no direito בְּמִשְׁפָּט, *no amor* בְּחַסְדִּי e na ternura. Eu te desposarei a mim *na fidelidade* בְּאֵמֶת e *conhecerás* יָדַעְתָּ a Iahweh.» (Os 2, 21-22).

O conhecimento acontece como resultado final do dom da *justiça*, do *amor* e da *fidelidade* por parte de Iahweh. Depois que Iahweh “desposa”, isto é, conhece Israel, então este poderá conhecer a Iahweh. Em Is 53, parece-nos acontecer o movimento oposto, mas análogo: «Pelo seu conhecimento, o justo meu Servo justificará a muitos» (Is 53,11b). Pelo *Da'at* o Servo é *šaddîq*, pois é depositário de *'Emet* e *Hesed*. Em virtude disso se encontra

³⁴³J.A. EMERTON, “A further consideration”, 161

na comunhão da Aliança com Iahweh, ao contrário dos muitos, que não conhecem a Iahweh e então se encontram faltos de *Sedeq*.

O texto atribui ao conhecimento um verdadeiro valor soteriológico, pois através dele o *'ebed* atua como instrumento entre Iahweh e a *justificação* dos muitos. O conhecimento que justifica é o sofrimento vicário, verdadeira missão do *'ebed*, pelo qual o Servo carrega com os pecados de muitos, e então lhes comunica as faculdades que os habilitam ao conhecimento\comunhão da Aliança, isto é a *Sedeq* na qual se condensam as virtudes de *amor e fidelidade*.

Os tradutores e os comentadores do texto no passado, não compreenderam talvez o valor do sofrimento do Servo e o desfecho soteriológico que este tem no interior de Is 52-53. É por isso que a tendência durante muitos séculos foi a de falar numa justiça declarativa, e dum sofrimento contra o qual Iahweh intervém para salvar o *'ebed*. O mesmo acontece com o conhecimento. Esta categoria ajuda-nos a entender o alcance profundo da missão do Servo, a ver a sua ação como uma verdadeira missão desempenhada em comunhão com Iahweh. O sofrimento não é produto da sorte adversa e indesejada, mas é ato de conhecimento que os põe em comunhão. A justiça de Iahweh está em comunhão com o Servo, e por isso ele justifica sendo justo. Carregando com os seus pecados, transforma os injustos em justos.

Conclusão

«O sofrimento é precioso³⁴⁴»

O quarto cântico do Servo de Iahweh anuncia-nos uma boa notícia: o sofrimento humano foi redimido. Ele já não é um monstro sem rosto que ameaça a existência, e diante do qual não existe outra alternativa do que escapar. Ele tem agora um sentido, este sentido é o amor (*Hesed*).

Assim como nos relata Is 52-53, o Servo inocente não padece o sofrimento de maneira passiva e impotente, mas ao assumi-lo sobre si exerce a função de agente ativo duma missão entregue por Deus. O *'ebed* é a demonstração do poder, da Glória de Deus e da sua intervenção em favor dos homens no sofrimento, no pecado e na morte. Esta atuação realiza-se na história, porém, duma maneira totalmente inesperada. Ela pode passar despercebida: «não fazíamos caso nenhum dele» (53,3), mas não por isso é ineficaz: «o justo meu Servo justificará muitos» (53,11).

Nos poemas do Servo, Deus não intervém contra o mal de maneira simétrica, e isto nos surpreende muito. Os cânones da justiça humana, de facto, funcionam segundo um modelo retributivo de castigo ou recompensa. Atribuindo esta lógica a Deus, humanamente poderíamos esperar uma justiça divina que se aplica segundo a lei de talião: “Olho por olho, dente por dente”. Talvez seja por isso que segundo Carlo Angelino, Deus é impotente na história mesmo pela sua inocência³⁴⁵. Fosse verdadeira esta posição, o homem que faz o mal seria mais potente do que Deus. Tal paradoxo é verdadeiro somente em aparência. Na realidade, a inocência de Deus, isto é, a sua *Sedeq*, revela-se como o poder mais soberano que existe, porque é capaz de vencer o sofrimento, o pecado e a morte, que o homem pelo contrário não é capaz de evitar. Este poder serve-se dum intermediário, o Servo. Diante do pecado ele não reage com o pecado, mas carrega-o sobre si, demonstrando mais poder do que o mal. Ocupando o lugar do pecador, assume o seu destino de sofrimento e de morte. Isto faz, na lógica da *Stellvertretung*, que o pecador possa ocupar o lugar da justiça, isto é, da comunhão com Deus, do amor e da Fidelidade.

O sofrimento aceite voluntariamente é um ato consciente de conhecimento de Deus, pois é expressão máxima do amor: «Pelo seu conhecimento, o Servo justifica muitos» (53,11). Em que consiste a Justificação? Consiste em que os pecadores não sejam condenados ao sofrimento e à morte, mas reintegrados na comunhão da Aliança possam também eles conhecer a Deus e participar assim do seu amor, da sua fidelidade e da sua justiça (cf. 53,11-12). Trata-se duma Justificação causativa e não apenas nominal, ou declarativa. Uma Justificação que parte da conversão e tem como efeito uma mudança interior.

³⁴⁴TARGUM BABILONICO, *Tratado Sanhedrin*, 103b, in E.E. URBACH, *The sages*, 444

³⁴⁵Cf. H. JONAS, *Il concetto di Dio*, 12

Isto claramente não implica que os redimidos sejam isentos de sofrimento na história. Mas sim são redimidos, pois, já não estão condenados a uma existência, sem esperança, nem sentido. Na própria história, agora eles também estão chamados a atuar como Servos: oferecer a Iahweh o seu sofrimento e a injustiça que padecem pelos pecados dos outros com *Hesed*, num verdadeiro ato de *Da'at*, e assim comunicar a *Seđeq* aos pecadores. Esta é a «descendência» que o Servo «verá» (Is 53,10), nela podemos apreciar como a Salvação do *'ebed* seja destinada para todas «as nações» (Is 42,1; 49,6), e tenha como horizonte os «extremos confins do mundo» (Is 49,6).

A coisa mais impressionante do quarto cântico do Servo é que esta obra de Justificação aconteça pelo sofrimento inocente. Mesmo o absurdo mais incompreensível da condição humana, aonde parece impossível Deus estar, é o lugar onde Ele nos traz a Salvação. O quarto poema do Servo mostra-nos como diante do fracasso da existência humana, diante de todas as injustiças e os pecados da história, através do Servo, Deus é capaz de transformar o sofrimento em amor, a humilhação em glorificação, o pecado em justiça e a morte em vida.

Neste trabalho não enfrentamos a questão da identidade do Servo. Sobre este assunto existe uma abundante bibliografia, que se concentra sobretudo entre os séculos XIX-XX³⁴⁶, testemunha do forte interesse neste campo, dos estudiosos de todos os tempos. Sobre ela, podemos fazer uma destrição fundamental. As posições da identidade coletiva, como vimos, identificam o Servo com o povo de Israel, enquanto os interpretes da identidade individual têm opiniões discordantes. O Servo é o mesmo autor do poema, um profeta justo perseguido, o profeta deutero-isaiano, o profeta Jeremias, o primeiro Isaías ou Ciro?

No nosso trabalho não nos ocupamos diretamente de quem é o Servo, mas preferimos focalizar a nossa atenção naquilo que o Servo faz. Isto não foi casual, mas trata-se duma escolha metodológica. Qualquer estudo que tenha como objetivo propor uma identidade concreta, resultará sempre incompleto e insatisfatório. De facto, adquirir dados históricos confiáveis, a partir dum texto tão enigmático e único, é uma tarefa muito árdua e quiçá inútil. Nós estamos seguros que o Servo tenha uma identidade precisa, individual, mas achamos que, se o objetivo do poema fosse identificar alguma personagem contemporânea dele, teria sido explícito.

A consideração teológica que fizemos, ao longo do nosso trabalho, sobre a missão do Servo destaca para nós características de identidade muito claras. Somos o que fazemos, e fazemos o que somos. À luz do texto, considerar a missão do Servo, somente nos termos duma restauração histórica do Israel temporal, parece-nos muito redutor. A expiação, a conversão, o

³⁴⁶C. R. NORTH, *The suffering Servant in Deutero-Isaiah: an historical and critical study*, Oxford university press, Oxford, 1956¹, 1969²; J. D. LOURENÇO, *Sufrimento e Glória de Israel: Is 53 e a sua interpretação no judaísmo Antigo*, Edições Didaskalia, Lisboa, 1996

perdão dos pecados, a reintegração na comunhão com Iahweh, que resultam dessa missão, são testemunhas disso. O Servo de Iahweh só pode ser uma figura messiânica, ao qual se atribui uma verdadeira eficácia soteriológica em termos espirituais. É alguém que se encontra numa tal comunhão (*Da'at*) de amor (*Hesed*) com Iahweh, que, como seu enviado realiza as ações da sua própria vida em nome dEle, ou como representante dEle: «a quem se revelou o braço de Iahweh?» (53, 1); «אֶת־יָדוֹ (*pela sua mão*) (do *'ebed*) o desígnio de Deus triunfará» (53, 10). Este Messias é alguém que partilha a mesma *Sedeq* de Iahweh, e a comunica aos pecadores quando assume como inocente a sorte deles: uma morte humilhante.

Os cânticos do Servo de Iahweh vislumbram um encontro que podemos fazer nas páginas do Novo Testamento. Graças a elas, se o procurarmos, se o esperarmos, poderemos encontrar o *'ebed*, também nas páginas da nossa história, e na nossa vida de todos os dias. Porque é ali que o Servo se quer encontrar conosco, é ali que Ele quer vir salvar-nos.

Tabela³⁴⁷

40,1-2	Q	Prólogo aos ciclos
CICLO I -----		
—		
40,3-8	a	
9-11	b	
12-26	c	
27-31	d	
41,1-7	e	
8-20	F	Volta a Jerusalém
21-29	e'	
42,1-4	d'	
5-9	c'	
10-13	b'	
14-17	a'	
CICLO II -----		
—		
42,14-17	a	
18-25	b	
43,1-7	c	
8-13	d	
14-15	E	Queda de Babilónia (predição)
16-21	a'	
22-28	b'	
44,1-5	c'	
6-8	d'	
CICLO III -----		
—		
44,9-20	*	
21-22	a	
23	b	
24-28	c	Ciro
45,1-7	c'	
8	b'	
9-13	a'	
45,14-46,2	*'	

³⁴⁷A. LAATO, “The composition of Isaiah 40-55”, 212

CICLO IV -----

—		
46,3-7	a	
8-11	b	
12-13	c	
47,1-15	D	
48,1-11	a'	Queda de Babilónia (realização)
12-16	b'	
17-21	c'	

CICLO V -----

—		
48,20-21	a	
49,1-13	b	
14-21	c	
22-26	d	
50,1-3	e	
4-11	f	
51,1-3		G Reconstrução de Jerusalém
4-8	f'	
9-16	e'	
17-23	d'	
52,1-6	c'	
7-10	b'	
11-12	a'	

—		
52,13-53,12	Q'	Epilogo aos ciclos

Apêndices – Contributos para a análise de Is 52-53

a) Antti Laato, a macroestrutura do Dt-Is

1- Os ciclos que compõem o livro³⁴⁸

Com a intenção de aprofundar o estudo da peculiaridade literária de Is 40-55, o autor combina o contributo metodológico da história da forma com a abordagem do estudo retórico do texto. Se a primeira se ocupa em delinear as unidades formais da composição, esta encontra na segunda um complemento muito útil para identificar qual o sistema retórico que terá favorecido o arranjo de tais unidades.

1.1 - Ciclo I

O ciclo I (40,3-42,17) é precedido por uma introdução que especifica o tema central de todo o livro: Jerusalém será renovada pois os seus habitantes foram perdoados (40,1-2). O primeiro tópico do ciclo é o anúncio das maneiras em que Iahweh há de preparar a via para se aproximar novamente do seu povo e realizar assim o seu regresso (a= 40,3-8 // a' = 42,14-17). É com base nisso que Sião está chamada a confortar Judá (b= 40, 9-11). Ao longo de c-d-e, é apresentado o plano da salvação preparado por Iahweh que culmina com a chegada de Ciro ao poder (e= 41,1-7). A unidade que segue é o ponto central do quiasmo (F= 41,8-20), na qual é Iahweh que se dirige a Israel e pela primeira vez lhe chama de *'ebed*, para realçar a sua eleição e a sua próxima redenção do exílio. Esta unidade central condensa o tema principal deste ciclo I, isto é, o regresso do exílio para Jerusalém.

A secção e' (41,21-29) aparece em paralelo com a subida de Ciro (e= 41,1-7), meio de realização do plano de Iahweh, mas com um papel diferente na estrutura do ciclo. Desta vez não é resposta à lamentação do povo, mas introdução ao Israel ideal, aquele que põe a sua confiança em Iahweh, assim como ele é descrito na unidade d', que corresponde ao primeiro Cântico do Servo (42,1-4)³⁴⁹. A relação entre e-e'-d' apresenta-nos a subida de Ciro como um novo começo para Israel, o qual convoca todos os israelitas que estão no exílio para o retorno. A unidade d' também está em conexão com d (40,27-31), de facto, o

³⁴⁸Ver Tabela 1

³⁴⁹Cf. A. LAATO, *The composition of Isaiah 40-55*, 222

Servo de Iahweh que anuncia o direito às nações é resposta direta à chamada que se faz nessa unidade à esperança. Diante disto pode-se perceber a crítica que o último versículo do ciclo I reserva aos israelitas, que apesar da promessa de redenção, confiam nos ídolos (a'=42,17). Estes versículos são também começo do ciclo seguinte, onde este tema é tratado mais especificamente³⁵⁰.

1.2 - Ciclo II

O ciclo II (42,14-44,8) está particularmente em ligação com o IV. Ambos partilham uns versículos com a unidade conclusiva do ciclo que os precede (42,14-17; 48, 20-21) e possuem uma estrutura retórica composta em esquema paralelo. A ligação entre os dois porém é evidente sobretudo pela partilha das mesmas temáticas principais, a repreensão de Israel e o anúncio da queda de Babilónia³⁵¹.

Esta última é exatamente o centro da secção (E=43,14-15), e funciona como ponto de viragem estrutural da unidade. Através da redenção do exílio Iahweh manifesta-se como criador e soberano de Israel. As outras temáticas estão em relação com esta. A unidade que se segue, ao fazer memória da destruição do exercito egípcio no mar vermelho (a'= 43,16-21) representa um paralelo tipológico com E. Enquanto na sua precedente (d= 43,8-13) o tema central é a missão de Israel de ser testemunha da soberania de Iahweh, que se manifesta com a salvação do exílio. A repreensão de Israel, típica desta secção (a-b-d), não é um fim em si mesma, mas faz presente esta importante missão, esquecida pelos israelitas que permanecem na sua idolatria (d= 43,8-13 // d'= 44,6-8), mas levada a cabo pelo Israel ideal (Servo de Iahweh) que voltará do exílio. Segundo o autor, é este o papel dos cânticos do Servo que aparecem em 42,1-4 e no quinto ciclo: representar Israel como sujeito que aceita e recebe a redenção prometida, e que portanto voltará do exílio³⁵².

1.3 - O Ciclo III

Após a promessa da volta e o anúncio da queda de Babilónia, o Ciclo III representa um ulterior passo em frente temático, pois no seu centro se apresenta a figura de Ciro, que

³⁵⁰Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 223

³⁵¹Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 223

³⁵²Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 224

é assinalado por Iahweh como aquele que cumprirá as promessas anunciadas nos ciclos anteriores³⁵³.

As secções do ciclo III estão incluídas num molde (44, 9-20; 45, 14 - 46, 2), que tem como unidade temática afirmar a insensatez dos ídolos e dos seus fabricantes. Se de um lado estes versículos introdutórios e conclusivos estão em ligação directa com os ciclos II e IV, onde se repreende a idolatria de Israel, do outro, referem-se às unidades centrais deste ciclo, que afirmam Iahweh como o único Deus capaz de redimir Israel (c'= 45, 1-7). As unidades centrais (c= 44, 24-28; c'= 45, 1-7) por sua vez introduzidas e seguidas por uma doxologia (b= 44, 23; b'= 44, 8), relatam a ascensão de Ciro, como aquele a quem Iahweh deu o poder de governar sobre as nações por amor do seu povo. Características peculiares são a fórmula de introdução que têm em comum כֹּה־אָמַר יְהוָה - *assim fala Iahweh* (44, 24; 45,1). Estas passagens sobre Ciro não são somente o centro desta unidade, mas na macroestrutura quiástica do Dt-Is, também de todo o livro. Laato encontra uma evidência temática disto no facto que em c-c' Ciro é apresentado como realizador das temáticas centrais, anunciadas como promessa nos outros ciclos do livro. Ele subjugará Babilónia e as nações (41,1-5; 41,24-28; 45, 1-3), ciclos II e IV; libertará Israel do cativeiro (44, 26; 45, 13), ciclo I; reconstruirá Jerusalém (44, 26-28; 45, 13) ciclo V³⁵⁴.

1.4 - Ciclo IV

Como já dissemos, em paralelo com o II, o ciclo IV é uma crítica aos israelitas que diante da promessa de Iahweh ainda põem a sua confiança nos ídolos. Não há que estranhar, porém que no seu centro se encontre a descrição da queda de Babilónia (D= 47, 1-15), pois este tema cumpre um importante papel no centro do ciclo, como precursor necessário do resgate do exílio. A queda de Babilónia está associada diretamente à redenção dos exilados (47, 4-5). Também neste caso se regista uma evolução na ideia de salvação que é anunciada. A queda de Babilónia, não é somente predita, agora é realidade descrita³⁵⁵.

³⁵³Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 217

³⁵⁴Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 217, 225

³⁵⁵Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 226, 220

1.5 - Ciclo V

O ciclo V não apresenta nenhuma repreensão à idolatria, mas nele se apresenta o Israel ideal, descrito como a comunidade que se mantém fiel a Iahweh e à sua promessa. Em proximidade das suas extremidades, características pelo convite a abandonar Babilónia (a= 48, 20-21; a'= 52,11-12), o Israel ideal é apresentado na secção b= 49, 1-13 (// b' = 52,7-10) através do segundo cântico do Servo de Iahweh, como a ideal comunidade do exílio (7-8,13), com a missão de restaurar Israel e exortar os exilados para a volta em Sião. As unidades c= 49, 14-21 – d=49, 22-26 são a descrição do retorno do exílio e da reconstrução de Sião, de quem Deus parecia ter-se esquecido (49, 14-16), enquanto e= 50, 1-3 refere-se à redenção de Israel pelo poder de Iahweh. A unidade f= 50, 4-1 (terceiro cântico do Servo) apresenta de novo a comunidade do Israel ideal como profeta que será ajudado por Iahweh contra os seus inimigos (50, 6-7 está em paralelo com 49,7) e em G= 51,1-3, centro do quiasmo, onde fica clara qual a tarefa da comunidade dos redimidos, reconstruir Jerusalém e inaugurar o novo futuro descrito nas unidades que seguem (f' = 51, 4-8; e' 51, 9-16; d' = 51, 17-23; c' 52, 1-6).

A partir do contexto em que se encontra, o autor sugere uma leitura do quarto cântico do Servo como descrição conclusiva da comunidade ideal de Israel. Q'= 52,13 - 53,12 que está em ligação com o ciclo que o precede, e então com a sua temática principal (o Israel que realiza a tarefa de reconstruir Sião com a ajuda de Iahweh), funciona como epílogo dos ciclos que compõem o Dt-Is³⁵⁶.

1.6 - Conclusões

Esta proposta de Laato mostra-nos que é possível ler o Dt-Is como uma obra unitária, expressão dum sentido completo e coerente do ponto de vista retórico.

A macroestrutura proposta pelo autor descreve o Dt-Is segundo um esquema em cinco ciclos, organizados em quiasmo entre eles assim como o são os versículos próprios de cada um³⁵⁷. Além do paralelismo entre si, como vimos, as temáticas centrais dos ciclos mostram uma evolução progressiva desde a primeira secção até a última³⁵⁸. Neste sentido, o autor identifica a intencionalidade do livro quer na repreensão/exortação dos exilados

³⁵⁶Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 227, 228

³⁵⁷O ciclo I (anúncio da salvação e do retorno) está em paralelismo com o V (anúncio do retorno e da reconstrução de Jerusalém). O ciclo II (anúncio da destruição de Babilónia) com o IV (descrição da queda de Babilónia)

³⁵⁸Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 221

que ficaram na idolatria, quer na glorificação dos israelitas que de facto voltaram a Jerusalém³⁵⁹. Os cânticos do Servo são interpretados segundo uma leitura contextual, pela qual, o lugar do livro em que se encontra não pode ser casual, pois cumprem uma clara função retórica no paralelismo quiástico de que fazem parte. Em linha geral, segundo este estudo os cânticos do Servo, são expressão retórica que descreve a personagem que recebe a redenção posta em ato por Iahweh, em oposição ao Israel que apesar da obra de Iahweh, prefere ficar na idolatria de Babilónia. O Servo de Iahweh é figura retórica que destaca o Israel ideal, para o qual a promessa da libertação e da volta do exílio se torna realidade.

Apesar de achar muito interessante a organização macroestrutural do Dt-Is que o autor propõe, assim como a possibilidade que ela nos dá duma leitura como um todo de sentido, parece-nos que a hermenêutica teológica que se faz dos cânticos seja muito redutora. Não somente porque não toma suficientemente em consideração a diferenciação entre o *'ebed* Israel e o dos cânticos, mas porque nos parece que o conteúdo teológico presente neles seja muito mais denso do que um simples elogio do Israel ideal. Segundo as conclusões do autor³⁶⁰, o quarto cântico (Q'=52, 13 – 53, 12) é situado no livro como paralelo ao prólogo (Q= 40,1-2). O sofrimento do Servo e a sua expiação é concretização e motivação da consolação que se tem de anunciar ao povo pois «a sua iniquidade está expiada» (40,2). Na esteira de Mettinger³⁶¹, para Laato o Servo é Israel e o cântico é descrição da expiação que este realiza no exílio e que lhe dá então acesso à consolação. A referência que Q-Q' têm em comum no tema do pecado e do perdão, porém, não nos autoriza, segundo a nossa opinião, em identificar o Israel perdoado com o Servo que expia. Se o *'ebed* dos cânticos fosse o Israel perdoado pelas suas faltas, não poderia ser ao mesmo tempo o Servo justo que sofre e oferece a sua vida em sacrifício pelos pecados do povo (cf. 53, 4-7.10-12), elementos estes, que não podem ser subestimados ou postos em segundo plano. Mais que personagem redimida, o *'ebed* dos cânticos parece instrumento da redenção.

Se por um lado é verdade que a macroestrutura encontrada pelo autor assim como a hermenêutica que ela induz, nos levam a pensar que os cânticos possam ter um sentido no contexto em que se encontram, e que em particular o quarto cântico tenha uma função

³⁵⁹Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 228

³⁶⁰Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 222

³⁶¹Cf. T.N.D. METTINGER, *A Farewell to the Servant Song*, 42 in Cf. A. LAATO, "The composition of Isaiah 40-55", 222

retórica pela sua colocação em paralelo com o incipit do Dt-Is, do outro, identificar tal Servo com o simples papel de Israel ideal parece uma conclusão reducionista.

b) Joseph Blenkinsopp, a linguagem do Servo

1- 'Ebed

O Servo é uma categoria bíblica importantíssima que transporta um conteúdo teológico muito denso. Sem perder o núcleo fundamental que a define, ela assume conotações sempre em evolução ao longo da história. Sua grande impulsionadora, a tradição deuteronomista, emprega-a contra as tendências do povo à apostasia e a idolatria. Os indivíduos que servem Iahweh e cumprem os seus mandamentos são destacados, portanto como עֲבָדֵי יְהוָה (*Servos de Iahweh*) Líderes militares, civis, juízes ou profetas, eles têm sem dúvida o seu protótipo e a sua inspiração principal em Moisés³⁶², «proto profeta e nascente do profetismo, num nível mais elevado de comunicação com Deus do que os profetas que vieram depois dele»³⁶³. Os profetas pertencem à categoria do serviço de pleno direito. De facto, normalmente a terminologia deuteronomista para a sua designação geral é עֲבָדֵי הַנְּבִיאִים (*os seus Servos, os profetas*)³⁶⁴. Os profetas, servidores do projeto de Iahweh para Israel, «proclamam a necessidade da observância da Lei, a sua mensagem é variavelmente desatendida, e o seu serviço a Iahweh conduz algumas vezes à perseguição e à morte pela mão dos seus ouvintes»³⁶⁵.

No Dt-Is a categoria 'ebed é também designação coletiva do Israel deportado. Esta não é uma inovação do Dt-Is, mas também um dos topos da literatura deuteronomista que encontramos presente por exemplo na oração de Salomão (1Rs 8,23,32,36) como também em textos do mesmo período (Jr 30,10; 46,27-28; Ez 28,35; 37,25)³⁶⁶. Os capítulos 40-66 de Isaías, segundo Blenkinsopp, podem ser divididos em três secções, peculiares pelas temáticas e pela linguagem do Servo que apresentam.

1.1 - Primeira secção

Na primeira secção (40-48), o termo 'ebed, sempre no singular, refere-se explicitamente à coletividade de Israel/Jacó ou descendência de Abraão (41,8-9; 44, 1-2, 21; 45,4; 48,20). Israel é uma verdadeira comunidade/Servo de Iahweh, chamada a ser sua

³⁶²Dt 3,24; 34,5; Jos 1,1-2,7,13,15; 8,31,33; 9,24; 11,12,15; 12,6; 13,8; 14,7; 18,7; 22, 2,4-5; 1Rs 8,53,56

³⁶³J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 159

³⁶⁴2Rs 9,7; 17,13,23; 21,10; 24,2; Jer 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; Am 3,7; Ez 38,17 Zc 1,6; Ezr 9,11

³⁶⁵J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 160

³⁶⁶Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 160

testemunha: «minhas testemunhas sois vós -oráculo de Iahweh- vós o Servo que escolhi» (43,10), e testemunha das suas obras (43,10; 44,8,21). Isto conjuga-se de forma misteriosa com a realidade desta comunidade, isto é, a de um Servo que se encontra inabilitado em cumprir a sua tarefa. Israel é surdo, cego e insensível, imagens estas que descrevem a sua falta de fé (40,27; 43,22-24; 46,12-13; 48,1-5,8): «Quem é cego senão o meu Servo? Quem é surdo como o mensageiro que envio?» (42,18-20)³⁶⁷.

Neste sentido, o autor não acha por nada casual a presença nesta secção do primeiro cântico do Servo. Neste contexto, ele tem o sentido de harmonizar os temas do *'ebed* Israel cego e deportado, a libertação de Iahweh e o regresso do exílio. Aplicando-se nesta secção a uma figura singular, representa uma exceção à referência coletiva da linguagem do Servo, mas não uma contradição. Segundo Belenkinsopp não há dúvidas que o texto se refere à subida ao poder de Ciro (41,25-29): «no contexto de 40-48, a missão de estabelecer a lei e a ordem no mundo seria um papel muito mais apropriado para Ciro do que para a comunidade judaica³⁶⁸». O nosso autor parece querer dizer que Ciro abrirá os olhos aos cegos e soltará do cárcere os presos (42,7).

1.2 - Segunda secção

A passagem à segunda secção 49-54 (55)³⁶⁹ não é abrupta e desligada, mas acontece por meio dum verdadeiro ponto de transição (48,20). Se na primeira secção o tema principal é o «êxodo do exílio e o motivo da *via sacra* que se repete no (seu) final (40, 3-5; 48,20-22)» a partir do capítulo 49 as temáticas mudam. A secção 49-54(55) já não se desenvolve à volta da condenação e da oposição contra a dominação e os falsos deuses babilónicos, mas tem como núcleo temático preocupações estritamente inerentes à comunidade. A nova fase do texto, caracteriza-se também pela ênfase diferente que se dá à palavra *'ebed*, já não atribuída à coletividade, mas a uma figura individual investida numa forte carga profética³⁷⁰.

A mudança é evidente desde logo, porque o primeiro texto com que nos deparamos é o segundo cântico do Servo (49,1-9). A sua linguagem põe em destaque o perfil

³⁶⁷Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 162 - 163

³⁶⁸Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 164. Na nota 24 desta página o autor alega os lugares de comparação que ele encontra entre os textos

³⁶⁹Caraterísticas peculiares desta seção não são somente os apóstrofes a Sião (51,17-23; 52,1-2,7-10; 54,1-17), mas sobretudo a presença entre elas dos últimos três cânticos do Servo (49,1-9; 50, 4-11; 52,13-53,12).

³⁷⁰Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 156

claramente profético do Servo, depositário duma missão que se dirige a Israel e que atinge até as ilhas e os povos distantes (49,1). A sua identidade deve-se considerar individual a pesar do v. 3, pois «Israel» é aqui uma oposição «ao meu Servo» e não a sua identidade última, como nos especifica o v. 7, que individua o Servo da totalidade do povo³⁷¹. No terceiro cântico, «o orador também descreve a si mesmo e a sua missão indubitavelmente em termos proféticos, mas a oposição à sua missão aparece ter desatado numa perseguição ativa»³⁷². A mesma figura profética é a protagonista do quarto cântico (52,13-53,12), e é mencionada como Servo no começo (52,13) e no fim (53,11) da perícopes. Da mesma maneira ela se enfrenta com a perseguição dos seus ouvintes, mas recebe também o reconhecimento de Iahweh que sinaliza o êxito da sua missão.

É muito significativo segundo o autor que o texto que se segue ao quarto cântico seja o último dos apóstrofes a Sião (54,1-17). Nela deparamos com uma nova transição na identidade do *'ebed*. Passa-se novamente da figura profética individual «contra ti; tu a provarás» (54,17a) para uma figura coletiva. Esta vez, porém, não se trata do Servo Israel, mas dos עֲבָדֵי יְהוָה (*Servos de Iahweh*): «Tal será a sorte dos Servos de Iahweh, a justiça que de mim obterão» (54,17b).

Segundo Blenkinsopp este apóstrofe não é somente a transição entre as duas secções, mas também ligação entre os Servos que as protagonizam, pois a reabilitação dos Servos por parte de Iahweh, anunciada nos cânticos e aqui mencionada, será um dos temas principais dos capítulos 56-66³⁷³.

1.3 - Terceira secção

A terceira secção (56-66) denota um uso muito diferente da linguagem do Servo, e marca uma redefinição da noção de Israel visto como povo unitário, visão que é própria dos capítulos anteriores. Nos referimos especificamente à análise das duas perícopes (65,13-14; 66,5) nas quais os Servos de Iahweh são apresentados em oposição ao resto do povo:

«A linguagem usada em ambas passagens manifesta a sua origem sectária, na sua expressão duma atitude fortemente negativa para com a mais ampla sociedade, numa

³⁷¹Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 164 - 165

³⁷²J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 165

³⁷³Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 157 - 158, 165

perspetiva milenarista, no tema da reversão escatológica, e na convicção que o sub grupo assumiu a identidade e a missão abandonada pela mais ampla entidade social à quem pertencia, nomeadamente a comunidade judaica, da qual os membros em questão foram expulsos»³⁷⁴.

A categoria *'ebed* nestes capítulos serve para destacar uma coletividade no interior à mesma coletividade e em oposição a esta. Descrita através de motivos escatológicos este sub grupo é apresentado como o verdadeiro Israel dos Servos de Iahweh³⁷⁵.

1.4 - O discipulado

Como vimos, a noção de עֲבָדָה demonstra-se uma categoria teológica determinante nos últimos 27 capítulos de Isaías. Ela é uma das influências que marcam mais fortemente a tradição isaiana depois do exílio e também a compilação literária do Dt-Is. Nos capítulos 40-48 representa a comunidade de Israel como um todo, em 49-55 o *'ebed* é uma figura profética individual, enquanto entre 56-66 designa uma comunidade que partilha esperanças escatológicas e que se encontra separada do judaísmo oficial³⁷⁶.

Segundo Blenkinsopp a diferença de identidade entre estas expressões do *'ebed* não é para se associar necessariamente com a não unidade literária do Dt-Is. Pelo contrário, existe uma íntima conexão entre as suas partes à luz duma noção que perpassa e impregna todas as secções do livro, a categoria do *discipulado*³⁷⁷.

Como se vê já em 8,16-20 a ideia dos *discípulos* – תַּלְמִידִים que guardam os ensinamentos do mestre faz parte amplamente da tradição isaiana, mesmo fora do Dt-Is e segundo Blenkinsopp é o elemento que permite entender as passagens que existem no livro entre as identidades coletivas e individuais do *'ebed*.

Existem várias referências no texto à relação de discipulado entre os Servos. Por exemplo, no terceiro Cântico do Servo, o *'ebed* profético declara ter uma língua de תַּלְמִיד (discipulo), com a finalidade de anunciar o conforto de Iahweh aos cansados (50,4). Em referência ao *'ebed* discípulo, no texto se definem a sorte de dois grupos. Aqueles que escutam a sua voz, e apoiam a sua «confiança no nome de Iahweh» (50,10), e aqueles que

³⁷⁴J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 171

³⁷⁵Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 166, 168

³⁷⁶Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 170

³⁷⁷Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 171

pelo contrário se opõem ao Servo e então se «desgastarão como uma veste e a traça os devorará» (50,9); ou receberão a sua sorte «no meio dos tormentos» (50,11).

«O rígido contraste entre o destino das duas partes, com os réprobos entregues à condição ou lugar de tormentos, inevitavelmente lembra a linguagem na qual o mesmo tema é tratado em 65-66 e leva a conclusão que nesta afirmação (50,11) estejamos escutando a voz dum discípulo do Servo, que é um dos Servos de Iahweh, dos quais ouviremos falar mais tarde no livro³⁷⁸».

O paralelo entre os dois textos não parece impossível. De facto 66,5 fala de adversários dos ouvintes da palavra de Iahweh que ficam «envergonhados», e se apresenta uma rígida oposição entre o destino dos Servos («comerão», «beberão», «exultarão» e «terão alegria») e o dos seus adversários («passarão fome», «sede», «vergonha», e se «lamentarão» «quebrantados no seu espírito» (65,13-14).

Outra referência segundo o autor é a עֲבָדָי (*descendência*) do 'ebed à qual faz referência o quarto cântico (53,10). Esta descendência são os seus discípulos, os Servos de Iahweh apresentados na terceira secção³⁷⁹ (65,13).

«É através a descendência do Servo, isto é os seus discípulos, e a mensagem que eles perpetuam, que ele prolongará os seus dias, verá o fruto do seu trabalho, e trará a justiça pela comunicação do seu conhecimento (divinamente inspirado), isto é do seu ensino³⁸⁰».

1.5 - Conclusões

Se a linguagem do Servo é realmente um dos elementos que sustenta a unidade do Dt-Is, ela verifica-se no texto através da relação de discipulado entre as identidades individuais e coletivas do Servo. Poderíamos dizer que como consequência da relação de discipulado entre Israel Servo infiel (40-48) e o 'ebed profeta (49-55) nasce o novo Israel dos Servos de Iahweh que tem «reverência à sua palavra (de Iahweh)» (66,5) em oposição

³⁷⁸J.BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 173

³⁷⁹J.BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 173

³⁸⁰J.BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 173

aos «que (os) repelem por causa do meu nome (de Iahweh)», (66,5) isto é o Israel que permanece infiel. Segundo esta leitura contextual, os cânticos do Servo são funcionais a esta intencionalidade, e por isto deve-se à sua colocação no texto.

O primeiro, refere-se a uma figura individual, que intervém em favor do Servo Israel, cego e insensível. Nos encontramos bastantes críticos com respeito à identidade que o autor atribui ao Servo neste cântico, isto é, Ciro. Assim como a cegueira e a insensibilidade de Israel nos parecem no seu sentido mais profundo, intencionalmente imagens da falta de fé, a abertura dos olhos e a libertação do cárcere parecem uma obra de «resgate» (43,1) e de redenção (48,20) mais profunda do que ao simples regresso do exílio.

O segundo cântico tem a função de marcar a passagem da identidade coletiva à profética individual, e está associado ao anúncio da salvação que se realiza nos três apóstrofes à Sião. O terceiro e o quarto, além do tema da eleição que partilham com os precedentes, dão particular destaque à noção do discipulado e à missão do Servo. Ainda que o *'ebed* encontre a oposição e a perseguição activa do seu povo, receberá a reabilitação pela justiça de Iahweh (50,7; 53,10-11) e por isso terá uma descendência (53,10), temas que aludem e introduzem os capítulos 56-66.

Quanto a este ponto, também nos parece que a leitura que o autor faz da missão do Servo não tenha o seu alcance mais correcto. Ela não consiste somente no ensino profético, mas sobretudo numa acção que se desenvolve através do sofrimento, relatado pormenorizadamente no quarto cântico, mas não só: «ofereci o dorso aos que me feriam e as faces aos que me arrancavam os fios da barba» (50,6). Na realidade, a partir do texto, não nos parece pelo ensino do conhecimento (cf. 53,11) que o Servo vê a sua descendência, mas porque «oferece a sua vida como sacrifício pelo pecado» (53,10). Este oferecimento parece estar em conexão com o tal conhecimento, por sua vez em ligação com a acção de trazer a justiça aos «muitos» (53,11).

É verdade que no que diz respeito ao sofrimento, o Dt-Is nos oferece traços duma típica teologia de escola deuteronomista. Assim podemos interpretar por exemplo 50,10-11, e a distinção que faz entre «aqueles que escutam o Servo» e aqueles que são «deitados no meio dos tormentos» (50,11). A teologia da retribuição aparece na hermenêutica mais correcta também para 65,13-14 e 66,5 onde aparecem claras as consequências dos dois caminhos da teologia deuteronomista (Dt 30,15-20). Ao mesmo tempo achamos que o quarto cântico seja expressão dum pensamento totalmente em rotura com a teologia

deuteronomista. É verdade que após a sua humilhação, o Servo recebe em retribuição a justiça de Iahweh (53,12). Porém o seu sofrimento não se deve às transgressões da Torah, mas é um sofrimento inocente, ainda que aconteça pela mão de Iahweh (53,10). Por esta razão achamos que a teologia presente neste texto não encaixe absolutamente nos cânones clássicos da teologia deuteronomista, pois estes motivam sempre o sofrimento como consequência do pecado³⁸¹. O quarto cântico representa uma verdadeira superação da doutrina tradicional sobre o sofrimento, uma novidade absoluta revelada pela boca de Iahweh. O sofrimento do justo não é um absurdo, mas associado à redenção assume um valor soteriológico que não tem nenhum parecido em todo o AT³⁸².

Apesar destas devidas posições críticas, damos crédito à Blenkinsopp, que é o primeiro em afirmar a própria hipótese como uma entre as muitas outras que se propõem desvelar o mistério da identidade do Servo³⁸³. Além disso a sua explicação mostra-nos como a presença duma linguagem que se refere ao Servo em sentido coletivo, no Dt-Is, pode subsistir ao lado de referências individuais (como são as dos quatro cânticos), sem excluir a priori a unidade literária. Os cânticos não somente são incluídos no contexto, mas são centrais na construção do sentido unitário do Dt-Is. A relação Servo-Servos como «extensão da tradição Isaiana» que atravessa transversalmente o Dt-Is, poderia de facto ser considerado como índice de unidade literária, e portanto um elemento chave para a sua interpretação³⁸⁴.

³⁸¹ J.D. LOURENÇO, *O sofrimento no pensamento Bíblico: Releituras hermenêuticas de Isaías 53*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2006, 22-23

³⁸² J.D. LOURENÇO, *O sofrimento no pensamento Bíblico*, 51-54

³⁸³ Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 164

³⁸⁴ Cf. J. BLENKINSOPP, *The servant and the servants*, 173

c) Cullen Story, os cânticos e os Servos no Dt-Is

1- Uma temática e três protagonistas

Segundo o autor, o Dt-Is foi composto como uma unidade, à volta dos temas fundamentais da redenção e do retorno do exílio. Apesar disso, a temática do Servo que lhe é complementar não se desenvolve a volta da mesma personagem. Assim como outros autores citados tinham evidenciado, o Servo que protagoniza o Dt-Is não pode ser sempre o mesmo. A partir da sua relação com a temática central da redenção, Story propõe no texto a presença de três Servos:

- (a) Um Servo (Israel) que precisa de redenção.
- (b) Um Servo (Segundo Isaías) que proclama a redenção
- (c) Um Servo (Messias) que obtém a redenção³⁸⁵

1.1 - Os três Servos do Dt-Is

(a) São muitos os textos nos quais se faz referência a Israel como necessitado de redenção (42, 1-13), assim como são muitos os textos em que ele é chamado Servo de Iahweh (42,1; 43,19; 44,1, 21; 45,4). O Servo Israel se encontra no cativeiro, pois pecou gravemente de idolatria (44, 9-20, 22-24). É por isso que, chamado a ser testemunha de Iahweh, não pode cumprir sua missão, pois se encontra cego e insensível (42, 19-29). O autor associa ao Servo necessitado de redenção o primeiro cântico, julgando que nele se relate o *'ebed* Israel chamado a ser testemunha.

(b) O Servo que protagoniza o segundo (49, 1-4ss) e o terceiro (50, 4-9) cântico, segundo Story é o mesmo Dt-Is. O chamamento profético em Is 49 faz eco à vocação de Jeremias (Jr 1,1-19). Ademais, ambos poemas revelam as duras oposições que o Servo enfrenta permanecendo na confiança de Iahweh. Estes elementos são descritos de maneira tão pessoal, que parecem refletir uma experiência vivida em primeira pessoa. Isto leva a pensar que o Servo de que se fala seja o mesmo profeta que anuncia a redenção³⁸⁶.

³⁸⁵C. STORY, "Another Look", 105

³⁸⁶C. STORY, "Another Look", 105-106

(c) O Servo que realiza a redenção é descrito no quarto cântico (52,13-53,12), e segundo o autor, a sua identidade é a do Messias. O *'ebed* do quarto cântico pode-se diferenciar amplamente de Israel e do profeta, pois dum ponto de vista linguístico ele é apresentado (com uma só exceção) na terceira pessoa. Não somente pelas formas verbais, e pelas preposições associadas aos nomes, mas também pelo repetido uso do pronome masculino singular אֵלֶּי (Ele)³⁸⁷.

A discriminante decisiva, porém, mais uma vez parece temática. Ela se condensa na missão do Servo, a qual, para o *'ebed* Messias, vai além da palavra e se leva a cabo como uma obra. A redenção que este Servo obtém se realiza-se através do sofrimento, dum sofrimento vigário (como frisa muito claramente 53,5)³⁸⁸. O sofrimento do *'ebed* Messias é diferente do sofrimento de qualquer *'ebed* profeta, porque sendo inocente «leva sobre si os pecados de muitos» (53,12)³⁸⁹.

1.2 - Conclusões

A proposta de C. Story é muito interessante, pois nos faz presente que uma leitura contextual dos cânticos não se associa necessariamente a uma identidade exclusivamente corporativa do Servo. É possível ler os poemas no contexto do Dt-Is conservando os seus traços típicos.

O tema central do Dt-Is, a redenção e a volta do exílio, identifica no livro ao menos dois Servos distintos. Um que necessita, e outro que obtêm a redenção. A partir do texto, quem demarca a diferença entre os dois é a missão do Servo, elemento que representa a especificidade de cada um. A missão de obter a redenção, que encontramos nos Cânticos, é uma obra que não pode ser associada ao *'ebed* Israel, pois ao longo de todo o Dt-Is, se declara este como necessitado e incapacitado dela. Do mesmo modo, não se pode associar ao *'ebed* do quarto cântico o pecado e então a necessidade de redenção que no Dt-Is se anuncia a Israel, chamado a ser testemunha. Numa perspectiva de leitura unitária do Dt-Is, a

³⁸⁷O autor refere um jogo de relações entre “Eu” Iahweh, “Ele” (o Servo), “Nós”, “Eles”, que acompanha o desenvolvimento da ação Na primeira parte da perícopes (52,13-15) e na última (53, 11-12) evidencia-se a relação entre o “Eu” (Iahweh) e o “Ele” (Servo), a primeira de apresentação do *'ebed* como um acontecimento que ocupa o lugar central, a última como intervenção de Iahweh que exalta o Servo. Os “nós” mudam de atitude perante o “Ele” e através desta mediação também alcançam o “Eu”, assim como “Eles”, cujas iniquidades são carregadas por “Ele”

³⁸⁸Cf. C. STORY, “Another Look”, 106-108

³⁸⁹Também este autor como A. Laato vé entre o quarto cântico e 40, 2 um paralelo que interpreta como prólepse

temática da missão do Servo que sobressai nos quatro Cânticos, coloca os dois Servos numa posição diametralmente oposta que não pode ser confundida.

Uma novidade bastante original deste estudo é a diferença que o autor propõe entre o Servo que anuncia (autor Dt-Is) e o Servo que realiza a redenção. No que diz respeito ao terceiro Servo, como protagonista do segundo e do terceiro cântico, encontram-nos parcialmente de acordo. Admitindo que o profeta historicamente se refere a si mesmo a respeito da sua vocação e da sua missão profética, achamos que não o faça de maneira exclusiva. Não nos parece que nos Cânticos (sobretudo no terceiro) exista uma separação tão demarcada entre o anúncio e a obra da redenção. Pelo contrário, em termos da missão do *'ebed*, estes nos parecem momentos que se entendem melhor juntos do que separados. Por outro lado, a diferenciação que Story propõe entre o protagonista do terceiro e do quarto cântico, tem a intenção de afirmar com razão a unicidade do conteúdo do quarto cântico respeito aos outros três e ao Dt-Is em geral.

d) O comissionamento na corte celestial

A tradição do *comissionamento na corte celestial* é um gênero literário que tem origem na literatura extra bíblica de proveniência babilônica. O mundo celestial não está indiferente às questões terrenas, e estabelece um contacto com os homens através da encomenda duma tarefa ou missão. Ela é atribuída a um mensageiro humano, divino ou semidivino, após uma deliberação que acontece na corte celestial entre as várias divindades que compõem o Pantheón.

Assim como *Marduk*, principal divindade da capital babilônica desde o tempo de Hammurrabi³⁹⁰, possui uma corte de divindades de ordem inferior, que o reverenciam e com ele deliberam. Segundo alguns autores, também Iahweh é descrito por alguns textos bíblicos estar em deliberação com a sua corte. Se bem que nem todos os estudiosos estão de acordo sobre o uso deste *Gottung* por parte dos autores bíblicos, a sua influência, ainda que demonstrada, deve entender-se apenas no nível estilístico e como recurso literário, que não quer fazer próprios os elementos teológicos do politeísmo babilônico, mas afirmar a superioridade de Iahweh no meio das divindades adoradas pelos povos circunvizinhos. Desta maneira, na religião assíria e babilônica se observa uma oscilação na superioridade atribuída aos vários deuses no interior do Pantheón, segundo as rivalidades, as fortunas dos povos e das cidades, tendo em conta a influência política diversa nos vários períodos babilônico e assírio³⁹¹.

O.H. Steck, de acordo com K. Ellinger, atribui um recurso a este gênero literário a respeito do primeiro cântico do Servo (Is 42,1-4) e encontra os seus elementos estruturais nos outros três poemas. Estes, constituem uma reinterpretação do tema da missão do Servo, que se torna por sua vez, elemento estruturante nos diversos estadios redacionais³⁹².

A muitos textos bíblicos atribui-se um recurso ao gênero literário do *concílio celestial*. Por exemplo: 1Rs 22,19-22; Is 6; Jr 23,16-22; 2Rs 21,10 nos quais os participantes humanos do concílio divino asseguram a realização da vontade divina na terra³⁹³. Textos como Gn 1 e Pr 8 conservam o rastro dele, mas na realidade representam uma polémica alternativa à história da criação babilônica. Em Gn1 encontramos uma

³⁹⁰Cf. M. JASTROW JR. (ed.), *Handbooks of the history of religions vol. II: The religion of Babylonia and Assyria*, Ginn and Company, Boston, 1893, 59

³⁹¹Cf. M. JASTROW JR., *Handbooks*, 55

³⁹²Cf. O.H. STECK, *Bereitete Heimkehr Jesaja 35*, 9 in K. JOACHIMSEN, "Steck's Five Stories", 210

³⁹³Cf. J. GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55: A Literary-Theological Commentary*, T & T Clark International, London, 2005, 11

referência (possível) à deliberação da corte celestial (1,26), assim como em Pr 8 a sabedoria acompanha Deus no acto da criação. Porém o elemento em destaque é sem dúvida o senhorio incontrastado por parte de Deus «como nunca se tinha verificado na história babilónica»³⁹⁴. Por fim é muito interessante a evocação deste género literário em Is 40, onde o comissionamento é entregue logo no começo do livro (40,1ss) e consiste em anunciar a consolação a Israel. A ideia de que a investidura do profeta acontece na corte celestial, serve para dar a certeza de que as palavras dos profetas são sobrenaturais. Ela não são palavras meramente humanas mas originam na vontade de Deus, o centro onde são tomadas as decisões sobre o destino da terra³⁹⁵. Ao mesmo tempo encontramos em 40,14 uma estrondosa afirmação da onnipotência divina, que não precisa de consultar ninguém, que ninguém pode influenciar nas suas decisões, que não precisa de receber instrução nem conhecimento por parte de ninguém. Neste verso, o Dt-Is provavelmente se declara explicitamente contra a influência negativa que a religião babilónica poderia ter sobre os exilados. Enquanto *Marduk* precisa do conselho de *Ea*³⁹⁶, Is 40 afirma que Iahweh não necessita de nenhuma ajuda para exercer o seu senhorio.

Estes exemplos confirmam-nos como o género literário babilónico da corte celestial, não interfere na identidade dos textos bíblicos. Ele, álias, por vezes representa até um recurso polémico contra a religião babilónica. O senhorio de Iahweh e a sua unicidade são incontrastadas, quer no acontecimento da criação, quer na sua actuação na história, mesmo na situação em que ela se serve da mediação de alguém, a quem é encomendada uma missão³⁹⁷.

³⁹⁴Cf. J. GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55*, 41

³⁹⁵Cf. J. GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55*, 12

³⁹⁶Cf. J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton, 1950, 60-72, in J. GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55*, 41

³⁹⁷Cf. J. GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55*, 41

Bibliografia Geral

1- Fontes

a) Bíblicas

Bíblia de Jerusalém, G.S. Gorgulho, I. Storniolo, A. F. Anderson (ed.), tradução em língua portuguesa de *La Bible de Jérusalem*, edição de 1998, Paulus, São Paulo, 2003², 2002¹

New English Bible, Oxford University Press, Cambridge University Press, Oxford-Cambridge, 1970

Bíblia Hebráica Stuttgartensia, A. Alt, O. Eisfeldt, P. Kahle, R. Kittel, Deutsche BibelGesellschaft, Stuttgart, 1997

Qumran Cave 1, II: The Isaiah Scrolls. Part 1: Plates and Transcriptions; Part 2: Introductions, Commentary, and Textual Variants, Ulrich, Eugene and Peter W. Flint, with a contribution by Martin G. Abegg Jr., *Discoveries in the Judean Desert*, XXXII, Clarendon, Oxford, 2010

The Leningrad codex, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1998

Septuaginta, A. Rahlfs (ed.), Deutsche Biebelgesellschaft, Stuttgart, 1979²

The Greek New Testament, K. Aland, E. Nestle (ed.), American Bible Society, New York, 1975³

b) Judaicas

TARGUM BABILONICO, *Tratado Shabbat*

TARGUM BABILONICO *Tratado Berakhot*

TARGUM BABILONICO, *Tratado Sanhedrin*

RABBA, *Gênesis*, Theodor-Albeck, Berlin, 1903-1929

TOSEFTA, *Quiddushin*, M. S. Zuckerman, Shaul Lieberman editor, Jerusalem, 1970

2- Instrumentos de trabalho

- BOTTERWECK, G., J., RINGREN H. (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids\Cambridge, 1986
- BROWN, F., DRIVER, S., BRIGGS, C., *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 2001
- HAVA J. G., *Arabic English Dictionary*, English and Arabic Edition, Beirut, 1899\1921
- JASTROW M. JR. (ed.), *Handbooks of the history of religions vol. II: The religion of Babylonia and Assyria*, Ginn and Company, Boston, 1893
- JENNI E., WESTERMANN, C. (ed.) *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1978
- KITTEL G., FRIEDRICH, G. (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1965
- LANE E.W., *Arabic-English Lexicon*, Willams & Norgate, London, 1863
- MONTANARI, F., *GI – Vocabolario della lingua Greca*, Loescher Editore, Torino, 2013
- SCHÖKEL, L. A., PRATO, G.L. (c.s.), ZAPPELLA, M. (ed.), *Dizionario di Ebraico Biblico*, Edizioni San Paolo, Milano, 2013
- URBACH, E.E., *The Sages: their concepts and beliefs*, Varda Books, 2006
- WALTKE, B.K., O’CONNOR, M., *An introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990

3- Obras e artigos

- ANGELINO, C., "Introduzione" in JONAS, H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*, il melangolo, Genova 2002
- ALLEN, L. C. "Isaiah 53, 11 and Its Echoes", VE 1 (1962), 24-28
- BAILEY, D.P., "Concepts of *Stellvertretung* in the Interpretation of Isaiah 53" in W. H. BELLINGER, JR., W.R. FARMER (ed.), *Jesus and the suffering servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1998, 223
- BELLINGER, W. H. JR, FARMER, W.R., (ed.), *Jesus and the suffering servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1998
- BLENKINSOPP, J., "The servant and the servants in Isaiah and the formation of the book", in BROYLES, C.C., EVANS, C.A., (org.) *Writing and Reading the scroll of Isaiah: Studies of an interpretive tradition*, VTS 71, 1, Brill, Leiden-New York- Koln, 1997, 155-175
- BONNARD, P. E., *Le second Isaie: Son disciple et leurs éditeurs*, coll. «Etudes biblique», J. Gabalada & C^{te} edituers, Paris 1972
- BONO, D., *Canto del Servo sofferente*, <https://nuovozenith.files.wordpress.com/2013/03/tesi-stesura-finale-bono-donato>
- BOTTERWECK, G. J., « ַדָּבָר », in G. J. BOTTERWECK, H. RINGREN, (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. X, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids\Cambridge, 1986
- CHILDS, B.S., *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville-London, 2001
- DAHOOD, J., "Phoenician Elements in Isaiah 52, 13-53, 12" in H. GOEDICKE (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore, 1971
- DAY, J., "Da'at 'Humiliation' in Isaiah LIII,11 in the light of Isaiah LIII,3 and Daniel XII, 4 and the oldest interpretation of the Suffering Servant", VT 30 (1980), 97-101
- DEKKER, J., "The servant and the servants in the Book of Isaias", SF 3/4 (2012), 33-45
- DRIVER, G.R., "Isaiah 52, 13-53, 12: The Servant of the Lord", BZAW 103 (1968), 90-105
- DRIVER, G. R., *Linguistic and textual problems: Iasiah I-XXXIX*, JTS 38 (1937), 36-50
- DUHM, B., *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Marcus, Bonn, 1875

- DUHM, B., *Das Buch Jesaja übersetzt und erklärt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1902², 1892¹
- ELLINGER, K., *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, BWANT 11, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1933
- ELLINGER, *Deuterojesaja. 1. Teilband Jesaja 40,1-45,7*, BKAT XI/1, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1978
- EMERTON, J. A., “A consideration of Some Alleged Meaning of עָדָה in Hebrew”, JSS 15 (1970), 145-180
- EMERTON, J.A., “A further Consideration of D.W. Thomas’s Theories about *yāda*”, VT 41 (1991), 146-163
- FERREIRA DE FARIAS, J.J., *Da incerteza à esperança: Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da Encarnação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2012
- FURST, J., *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig, 1857
- GINSBERG, H. L., *The Book of Isaiah*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1973
- GELSTON, A., “Some notes on Second Isaiah”, VT (1971), 517-527
- GOEDICKE (ed.), *Near Eastern Studies in Honor of William Foxwell Albright*, Baltimore, 1971
- GOLDINGAY, J., “The arrangement of Isaiah XLI-XLV”, VT 29 (1979) 289-299
- GOLDINGAY, J., *The Message of Isaiah 40-55: A Literary-Theological Commentary*, T & T Clark International, London, 2005
- GOLDINGAY, J., PAYNE, D., *Isaiah 40–55*, vol. 2, T & T Clark, London, 2006
- GRELOT, P., *I canti del Servo del Signore: dalla lettura critica all’ermeneutica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1983
- GRESSMANN, H., “Die literarische Analyse Deuterojesajas“, ZAW 34 (1914) 254-297
- HAYS, C. B., MOORE, D. W., “The Book of Isaiah in Contemporary Research”, RC 5/10 (2011), 549-566
- HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2006
- HERMISSON, H. J., “Einheit und Komplexität Deuterojesajas”, in J. VERMEYLEN, (ed.)

- The Book of Isaiah*, BETL 81 (1989), 287-312
- HERMISSON, H. J., “The fourth Servant Song in the Context of Second Isaiah” in JANOWSKI, B., STUHLMACHER, P., (ac.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, William B. Eerdmans Publishing Co., Gr. Rapids/Cambridge, 2004
- HOFIUS, O., “Gottesknechtslied”, NTS 39 (1993), 414-437
- JANOWSKI, B., STUHLMACHER, P., (ac.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, William B. Eerdmans Publishing Co., Gr. Rapids/Cambridge, 2004
- JANOWSKI, B., “He Bore our Sins: Isaiah 53 and the Drama of taking Another's Place”, in JANOWSKI, B., STUHLMACHER, P., (ac.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, William B. Eerdmans Publishing Co., Gr. Rapids/Cambridge, 2004
- JOACHIMSEN, K., “Steck's Five Stories of the servant in Isaiah 52,13-53,12, and Beyond”, VT 57 (2007) 208-228
- JOACHIMSEN, K., *Identities in Transition: The pursuit of Isa. 52:13-53:12*, VTS, 142, Brill, Leiden-Boston, 2011
- JOHNSONE, B., «קִטְוָה», in BOTTERWECK G. J., RINGREN H. (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XII, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids\Cambridge, 1986
- JOHNSTONE, W., “Yd' II, 'Be Humbled, Humiliated' “, VT 41 (1991), 49-62
- JONAS, H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz: una voce ebraica*, il melangolo, Genova 2002
- KANT, I., “Religion within the Boundaries of Mere Reason”, in A. W. WOOD - G. DI GIOVANNI (ed.), *I. Kant: Religion and Rational Theology*, The Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge, Cambridge University Press, 1996
- KOHLER, L., *Deuterijosaja stilkritisch untersucht*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1923
- LAATO, A., “The composition of Isaiah 40-55”, JBL, 109/2 (1990), 207-228
- LAUE, L., *Die ebed Jahweh lieder im II teil des Jesaia exegetish-kritish und biblish-theologisch untersucht*, Wittenberg, 1898
- LINK, C., “Fur uns gestorben nach der Schrift“, EvErz 43 (1991), 148-169
- LOURENÇO, J. D., *Sofrimento e Glória de Israel: Is 53 e a sua interpretação no*

- Judaísmo Antigo*, Edições Didaskalia, Lisboa, 1996
- LOURENÇO, J. D., *O sofrimento no pensamento Bíblico: Releituras hermenêuticas de Isaías 53*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2006
- MAILLET, P., *The Servant Songs of Deutero-Isaiah in the MT and the LXX: A Comparison of their Portrayals of God*, The Catholic University of America, Washington D.C., 2010
- McKENZIE, J. L., *The Anchor Bible vol. XX: Second Isaiah, translated with an introduction and notes*, FOXWELL ALBRIGHT, D., FREEDMAN, D., N. (ed), Doubleday & Company, Garden City, New York, 1968
- McKENZIE, J.L., “Knowledge of God in Hosea”, JBL 74 (1955) 22-27
- MELUGIN, R. F., *The formation of Is 40-55*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1976
- METTINGER, T. N. D., *A Farewell to the Servant Song: A Critical Examination of an Exegetical Axiom*, Lund, Gleerup, 1983
- MOWINCKEL, S., *Die Komposition des deuterjesanischen Buches*, ZAW 49 (1931)
- MOWINCKEL, S., *He That Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and later Judaism*, Blackwell, Oxford, 1956
- MUILEMBURG J., “The Book of Isaiah: Chapters 40-66” in, BUTTRICK, G., A. (ed.), *The Interpreter's Bible: a Commentary in twelve volumes*, vol. V, Abingdon Press, Nashville, 1956
- NAKASAWA, K., “A new proposal for the emendation of the text Isaiah 53,11”, AJBI 2 (1976), 101-109
- NIETZSCHE, F., *La gaia scienza*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2000
- NORTH, C. R., *The suffering Servant in Deutero-Isaiah: an historical and critical study*, Oxford university press, Oxford, 1956¹, 1969²
- NORTH, C.R., *The Second Isaiah: Introduction, Translation and Commentary to Chapter XL-LV*, Clarendon, Oxford 1964
- ORLINSKY, H., *The so-called “Servant of the Lord” and “Suffering Servant” in Second Isaiah*, VTS 14, Leiden, Brill, 1977
- POCOCKE, E., *A Commentary on the Prophecy of Hosea*, Oxford, 1685
- PETTER, T.D., “The meaning of substitutionary Righteousness in Is 53, 11: a summary of the evidence”, TRINJ 32NS (2011) 165-189
- PRITCHARD, J. B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*,

- Princeton University Press, Princeton, 1950
- REICKE, B., “The Knowledge of the Suffering Servant”, *Das ferne und nahe Wort*, BZAW 105 (1967), 186-192
- REIDER, J., “Etimological studies: ידע or רע and עער”, *JBS* 66 (1947), 314-315
- REISKE, J. J., *Coniecturae in Iobum et proverbia Salomonis*, Leipzig, 1779
- SAKENFIELD, K.D. *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*, Overtures to Biblical Theology, UK, 1985
- SAPP, D. A., “The LXX, 1QIsa, and MT Versions of Isaiah 53 and the Christian Doctrine of Atonement”, in W. H. BELLINGER, JR, W.R. FARMER (ed.), *Jesus and the suffering servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania, 1998
- SIMIAN-YOFRE, H., *Los cánticos del Servidor de Yavé*, Pontificio Instituto Biblico: Notas de clase para uso exclusivo de los alumnos, Roma, 1981-1982
- SIMIAN-YOFRE, H., “Manifestará su destino ante las naciones: Is 42,1b”, in N.F. MARCOS, J.T. BARRERA, J.F. VALLINA (ac.), *Simposio Bíblico Español*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1984
- SCHOTTROFF, W., «עד, yd', conocer», in E. JENNI, C. WESTERMANN, (ed.) *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, Ed. Cristiandad, Madrid, 1978
- SOMMERS, B. D., *A Prophet reads scripture: Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford University Press, Stanford, 1998
- SPICKERMANN, H., “The Conception and Prehistory of the Idea of Vicarious Suffering in the Old Testament” in JANOWSKI, B., STUHLMACHER, P., (ac.), *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, William. B. Eerdmans Publishing Co., Gr. Rapids/Cambridge, 2004
- SÖLLE, D., *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologia nach dem «Tode Gottes»*, Kreutz, Stuttgart, 1982, 1965¹
- STECK, O.H., *Bereitete Heimkehr: Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und Zweiten Jesaja*, SB 121, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1985
- STECK, O.H., *Gottesknecht und Zion: gesammelte Aufsätze zu Deuterjesaja*, FAT 4, Tübingen, Mohr- Siebeck, 1992

- STORY, C., “Another Look at the Forth Servant Song of Second Isaiah”, HBT 31 (2009), 100-110
- STUHLMUELLER, C., “Deutero-Isaiah: Major Transitions in the Prophet's Theology and in Contemporary Scholarship”, CBQ 42 (1980), 1-29
- THOMAS, D.W., “The root עָד in Hebrew”, JTS 35 (1934), 298-306
- THOMAS, D.W., “More Notes on the Root עָד in Hebrew”, JTS 38 (1937), 404-405
- THOMAS, D.W., “Additional notes on the Root עָד in Hebrew”, JTS 15 (1964), 54-57
- THOMAS, D. W., “A consideration of Isaiah LIII in the light of recent textual and philological study”, ETL 44 (1968), 69-86
- TORREY, C. C., *The second Isaiah*, Scribner's Sons, New York, 1928
- TORREY, C.C., *Second Isaiah: a new interpretation*, T. & T. Clark, Edimburgh, 1928
- TOURNAY, R. J., “Les chants du serviteur dans la seconde partie d'Isaie“, RB 59 (1952) 355-384
- WESTERMANN, C., “Das Heilswort bei Deuterocesaja“, EvTh 24 (1964), 355-373
- WESTERMANN, C., *Isaiah 40-66: a commentary*, SCM Press. LTD, London, 1969.
- WESTERMANN, C., «'ebed», in E. JENNI, C. WESTERMANN, (ac.), *Dizionario Teológico dell' Antico Testamento*, II, Marietti, Torino, 1973
- WIESEL, E., *La notte*, Giuntina, Firenze, 1980
- WILLIAMSON, H.G.M., “Da'at in Isaiah LIII 11“, VT 27 (1978), 118-122
- ZIMMERLI, W., “Zur Vorgeschichte von Jes. 53“ in *Congress Volume: Rome 1968*, VTS 17 (1969), 236-244
- ZIMMERLI, W., JEREMIAS, J., «Πάρις θεού» in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, (ed.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, IX, Paideia, Brescia, 1965

Índice

Introdução	11
1 - Os cânticos do Servo e o seu contexto	15
1.1 - B. Duhm: Unidade literária extra Dt-Is.....	16
1.2 - O contexto do Dt-Is.....	18
1.2.1 - Existe unidade no Dt-Is?.....	19
1.2.2 - Continuidade de pensamento	20
1.2.3 - Dt-Is como unidade de sentido.....	22
1.3 - Critério linguístico e do conteúdo.....	23
1.3.1- Linguístico	23
1.3.2 - Conteúdo.....	25
1.3.2.1 - Servo do Dt-Is e Servo dos cânticos: semelhanças	25
1.3.2.2 - Servo do Dt-Is e dos cânticos: diferenças	25
1.3.2.3 - A missão do Servo	26
1.3.2.4 - A salvação.....	27
1.3.2.5 - Datação	27
1.3.3 - Em conclusão	28
1.4 - Uma mudança de paradigma: o livro de Isaías como um todo	29
1.4.1 - Exemplos de leituras no contexto	30
1.4.2 - Em conclusão	33
1.5 - Relação entre os quatro cânticos.....	34
1.5.1 - Elementos linguísticos e temáticos	35
1.5.2 - O tema da missão do Servo.....	36
1.5.2.1 - O primeiro cântico: 42, 1-4 (5-9).....	36
1.5.2.2 - O segundo cântico: 49, 1-6	37
1.5.2.3 - O terceiro cântico: 50, 4-9	37
1.5.2.4 - O quarto cântico: 52,13-53,12.....	38
1.5.3 - A organização triádica dos cânticos à volta da missão do Servo.....	40
1.5.3.1 - A tradição sobre o comissionamento do Servo.....	40
1.5.3.2 - Peculiaridade do quarto cântico	41
1.6 - Conclusão.....	42
2 - A missão do Servo: do sofrimento vigário à Justificação	44
2.1 - O Sofrimento do Servo	45
2.1.1- Sofrimento vigário e <i>Stellvertretung</i>	45
2.1.2 - Antecedentes do sofrimento vigário	46

2.1.3 - Antecedentes no pensamento bíblico	47
2.1.3.1 - Tradição sacerdotal e tradição profética	48
2.1.3.2 - A oferta pelo pecado חַטָּאת.....	49
2.1.4 - Características do sofrimento vigário em Is 52-53	50
2.1.4.1 - Um intercede por muitos.....	50
2.1.4.2 - Quem intercede é justo e sem pecado	50
2.1.4.3 - O ato vigário acontece uma vez por todas	51
2.1.4.4 - O ato vigário acontece pela vontade livre do Servo.....	51
2.1.4.5 - Deus provoca intencionalmente o ato vigário.....	52
2.1.4.6 - Unicidade de Is 52-53	53
2.2 - Sofrimento vigário como <i>quaestionis disputata</i> no pensamento bíblico	53
2.2.1 - Sofrimento vigário em Is 52-53 à luz da Aliança	53
2.2.2 - Morte ou descendência do Servo?	55
2.3 - Sofrimento vigário e missão do Servo: Expição-Intercessão-Justificação.....	56
2.3.1 - Sofrimento vigário como missão do Servo	57
2.3.2 - Expição.....	58
2.3.3 - Intercessão.....	59
2.3.4 - Justificação.....	60
2.3.5 - “Ocupar o lugar” do pecador	60
2.4 - Conclusão.....	63
3 - Ato vigário: o conhecimento como Justificação	66
3.1 - O verso 11b.....	68
3.1.1 - O Justo que justifica.....	69
3.1.2 - Diferenças entre MT e LXX	71
3.1.2.1 - Sujeito	71
3.1.2.2 - Objeto e sentido do verbo	71
3.1.2.3 - Leituras diversas do mesmo verbo.....	72
3.1.2.4 - Complemento direito	73
3.1.3 - Conclusão.....	74
3.2 - O verso 11a	75
3.2.1 - A divisão do verso	77
3.2.2 - “Verá e será satisfeito”.....	80
3.2.2.1- Complementos diretos subentendidos.....	81
3.2.2.2 - Os dois verbos não são independentes.....	81
3.2.2.3 - Os verbos são independentes	82

3.2.2.4 - Conclusão.....	84
3.3 - O sentido de <i>Da'at</i>	85
3.3.1 - <i>Yāda' II</i>	86
3.3.2 - Antecedentes no estudo bíblico.....	87
3.3.3 - Aplicações de <i>yāda' II</i> em Is 53.....	88
3.3.4 - Críticas à teoria de Thomas.....	89
3.3.4.1 - Wada'a não dá fundamentação para <i>yāda' II</i>	90
3.3.4.2 - <i>Yāda' II</i> não é wada'a.....	91
3.4 - <i>Da'at</i> como “conhecimento”.....	94
3.4.1 - O campo semântico tradicional de <i>yāda'</i>	94
3.4.2 - O Conhecimento de Deus.....	96
3.4.3 - Heseḏ, Sedeq e 'Emet.....	97
3.4.4 - A justiça na literatura rabínica.....	99
3.5 - Conclusão.....	102
Conclusão	104
Tabela	107
Apêndices – Contributos para a análise de Is 52-53	109
a) Antti Laato, a macroestrutura do Dt-Is.....	109
1- Os ciclos que compõem o livro.....	109
1.1 - Ciclo I.....	109
1.2 - Ciclo II.....	110
1.3 - O Ciclo III.....	110
1.4 - Ciclo IV.....	111
1.5 - Ciclo V.....	112
1.6 - Conclusões.....	112
b) Joseph Blenkinsopp, a linguagem do Servo.....	115
1- <i>'Ebed</i>	115
1.1 - Primeira secção.....	115
1.2 - Segunda secção.....	116
1.3 - Terceira secção.....	117
1.4 - O discipulado.....	118
1.5 - Conclusões.....	119
c) Cullen Story, os cânticos e os Servos no Dt-Is.....	122
1- Uma temática e três protagonistas.....	122
1.1 - Os três Servos do Dt-Is.....	122

1.2 - Conclusões	123
d) <i>O comissionamento na corte celestial</i>	125