

Um Deus à altura dos desafios da realidade (Isaías 40-55)

Júlio Paulo Tavares Zabatiero

Resumo

Este artigo oferece uma discussão sobre a construção do conceito de Deus em Isaías caps. 40-55. O conceito teórico utilizado para a sua elaboração é o da redescritção, entendido como a resignificação de conceitos anteriores. A profecia do chamado Segundo Isaías representa um marco na história do Antigo Testamento, na medida em que ele articula antigas tradições e as reformula a partir dos desafios da situação do exílio babilônico. Sua redescritção de Deus transcende aos limites de uma teologia regional e se postula como uma teologia com alcance universal, a partir da ação justa e libertadora do Deus de Israel.

Palavras-Chave: Isaías. Identidade. Deus.

Introdução

A destruição de Jerusalém e do Templo no Monte Sião, bem como o fim do reinado davídico e as deportações para a Babilônia, configuraram uma situação nova para o povo de Judá, especialmente para os seus dirigentes e para todo o pessoal mais diretamente ligado à corte davídica, tais como sacerdotes, comerciantes, lideranças militares, “anciãos” grandes proprietários de terras, bem como às mulheres e crianças em suas famílias. Nessa nova situação a identidade do povo judaíta¹ foi abalada fortemente, especialmente em seus elementos teológicos – tais como a crença na inviolabilidade de Sião, a fé no poder de Javé em manter a dinastia davídica no trono, bem como a independência de Judá. Os conteúdos teológicos e os aspectos existenciais da fé em Javé já não mais davam conta dos desafios da situação, deixando de contribuir para a manutenção e desenvolvimento da identidade do povo de Deus.

1 Que adjetivo pátrio aplicar ao “povo de Javé” é, por si só, um problema historiográfico. Judá não era o nome nacional pelo qual os judaítas se reconheciam, mesmo após a “divisão do reino” (I Rs 12ss) – no próprio Dêutero-Isaías se usam o nome Israel e o termo tradicional Jacó ou “casa de Jacó”. Judá se torna o nome da região no período persa, pelo que se nomear seus habitantes como “judaítas”. O termo “judeu” é preferível para designar os membros do “povo de Javé” após a reconstrução de Jerusalém no período de Esdras-Neemias. Neste artigo, utilizo predominantemente o termo “judaíta”, no sentido mais neutro de habitantes da região conhecida, posteriormente, como Judá. Conseqüentemente, “israelita” será o termo usado preferencialmente para os habitantes do antigo “reino de Israel”. No caso das tradições teológicas, prefiro então usar o termo composto judaico-israelita.

Várias foram as respostas à necessidade de reconfiguração da identidade, dentre elas, a que encontramos nos capítulos 40-55 do livro de Isaías, que são reconhecidos predominantemente como obra de um (ou mais) autor(es) desconhecido, no período final da dominação babilônica ou nos primeiros anos da dominação persa.

A principal novidade teológica de Isaías 40-55, com forte impacto para a reconstrução da identidade judaíta, é a sua redescrição de Javé, o deus dos judaítas e israelitas. Com seu estilo mais emotivo, Von Rad expressou opinião semelhante ao se pronunciar sobre a mensagem do profeta:

Javé ainda não havia falado deste modo pela boca de um profeta. Jamais também se inclinou tão profundamente, em suas palavras, para se aproximar de seu povo, jamais se despojou de tudo o que o fazia temível, para não amedrontar nenhum daqueles que haviam perdido a coragem. [...] O segundo-Isaías encontrou fórmulas que revelam o coração de Deus duma maneira que causa espanto. (von Rad, 1974, p.240)

O novo contexto da dominação babilônia demandou uma resposta teológica à altura dos novos desafios colocados sobre a fé em Javé. A destruição dos reinos de Israel e Judá, as mudanças populacionais e deportações, a derrubada da dinastia davídica, a destruição do Templo, a vida em novos ambientes – tudo isto precisava ser interpretado e colocado em perspectiva teológica. E nesse esforço de interpretação, a descrição de Deus não podia deixar de ocupar lugar preponderante – na medida em que as bases da fé em Javé, conforme estabelecidas na teologia davidica e sionista, foram abaladas por todos esses acontecimentos.

Devemos estudar a redescrição² de Javé em Isaías 40-55 como um extraordinário esforço intelectual e existencial para dar conta desses desafios. Esforço que por um lado deveria reinterpretar e reconfigurar as crenças tradicionais em Javé; e, por outro, criar novos modos de falar de Javé em resposta à teologia dos babilônios. Dar novo

2 Uso o termo "redescrição" em sentido apropriado de Richard Rorty que, com o termo, destaca o papel da filosofia como um pensamento não fundacional-metafísico. A redescrição está ligada à adoção de novo vocabulário que permite o auto-crescimento e a adoção de um diferente conjunto de valores. Exemplos de adoção de novo vocabulário, em Isaías 40-55, são a preferência pelo verbo ga'al ao invés de yatsa' e natsal para se referir ao êxodo; o uso constante dos pares Israel/Jacó e Jerusalém/Sião; o uso dos verbos criar e formar para se referir à libertação de Israel. Nessa linha de pensamento, tanto a filosofia como a teologia deveriam ser vistas como buscas de justiça e não de verdade: "Se paramos de pensar na verdade como o nome da coisa que dá significado à vida humana, e paramos de concordar com Platão em que a busca da verdade é a atividade humana central, então poderemos substituir a busca da verdade pela esperança messiânica de justiça." RORTY, Richard. "Para emancipar a nossa cultura (Por um secularismo romântico)". In: DE SOUZA, José C. (org.) Filosofia, racionalidade, democracia. Os debates Rorty & Habermas. São Paulo: Unesp, 2005, p.88.

sentido à situação de exilados e derrotados era o grande desafio teológico a ser enfrentado. Uma nova descrição de Javé foi o passo principal nesse processo de reconstrução da identidade judaíta sob a dominação babilônica.

2. A redescrição de Javé vis-a-vis o discurso babilônico sobre seus deuses

Parece que a mensagem central de Isaías 40-55 pode ser construída como uma espécie de imagem-de-espelho da ideologia expressa na liturgia *akitu* e no mito *Enuma Elish*. O fato de que as únicas divindades estrangeiras nomeadas nestes capítulos sejam Bel e Nebo – isto é, Marduque e seu filho Nabu (46,1-2), os protagonistas divinos no festival *akitu* – apóia esta leitura do texto. (Blenkinsopp, 2002, p.107)

Não farei uma análise detalhada das relações intertextuais e interdiscursivas que ligam Isaías 40-55 a textos mesopotâmicos do período. Apresentarei apenas alguns exemplos que devem servir para nortear a descrição posterior das características da crença em Javé no segundo Isaías.

Já no prólogo do Segundo Isaías (40,1-11), a polêmica contra a teologia babilônica, especialmente contra Marduque³, se faz evidente. Isaías 40,1-2 apresenta Javé misericordioso, colocando fim aos “trabalhos forçados” do seu povo, justa punição sobre os seus pecados – com linguagem que lembra a seguinte passagem sobre Marduque no tablete VII do *Enuma Elish*: “Ele é Agaku, o amor e a ira; com palavras vivazes ele apressa a morte, ele teve pena dos deuses caídos, ele diminuiu os labores que caíam sobre os adversários.” Isaías 40,3-5 redescrive a procissão triunfal dos deuses para a cidade da Babilônia, como a procissão triunfal dos judaítas exilados retornando à sua terra – imediatamente seguida de uma declaração da fragilidade dos poderes humanos (40,6-8; cp. 47,1-15 que descreve a queda da Babilônia)⁴. A saída dos judaítas do exílio (que corresponde inversamente à entrada dos deuses na Babilônia), corresponde a procissão de Javé para voltar a reinar em Jerusalém/Sião, brevemente descrita em

3 Veja o artigo de T. Abusch “Marduk” em TOORN, K. E outros (eds.) Dictionary of deities and demons in the Bible. Leiden: Brill, 1999, p. 543-549. Para uma descrição genérica da religião mesopotâmica e sua relação com a política, v. CARDOSO, Ciro F. S. Antiquidade Oriental: Política e Religião. São Paulo: Contexto, 1990, especialmente p. 9-50); e GARELLI, Paul & NIKIPROWETZKY, V. O oriente próximo asiático. Impérios mesopotâmicos-Israel. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1982.

4 Nosso conhecimento do ritual do Akitu, a Festa do Ano Novo, é relativamente fragmentário. Para uma primeira aproximação ao tema, v. o artigo de Tikva Frymer-Kensky, “Akitu”, em ELIADE, M. (ed.) The Encyclopedia of Religion. Nova Iorque: Macmillan, 1987, vol. I, p. 170-172.

40,9-11. O evangelho às cidades de Judá declarando que Javé é rei contradiz diretamente a aclamação de Marduque como rei, No tablete IV do épico *Enuma Elish*: “Ele falou e a aparição desapareceu. Novamente ele falou, e a aparição reapareceu. Quando os deuses deram-se satisfeitos por Marduk ter provado a força de sua palavra, os deuses ancestrais abençoaram-no e bradaram: MARDUK É REI!”

Em 51,9-11, a descrição da procissão feliz dos exilados de volta a Sião é precedida pela descrição da vitória de Javé no êxodo, estilizada à luz da cosmogonia babilônica da luta entre deuses. A historicização do combate criador mediante sua inserção na tradição do êxodo é mais um exemplo da vitória de Javé sobre Marduque. Pouco depois, em 52,7-10, reafirma-se a realeza de Javé (em contraste com a declaração da realeza de Marduque no *Enuma Elish* IV,28), que está na base da saída dos exilados exortados a não permanecerem na Babilônia (52,11-12). Em contraste com esta feliz saída há uma breve descrição da saída de Bel e Nebo da Babilônia, derrotados por Javé, deus incomparável (46,1-7, cf. 40,18.25; 43,11; 44,6-8; 45,5-6.14.18.21-22; 46,9; textos que estão em relação polêmica com as afirmações sobre a grandeza incomparável de Marduque no *Enuma Elish*, e.g., VII, 14.88⁵).

A afirmação de Javé como criador do mundo e salvador de Israel (cf. 40,12.26.28; 42,5; 43,1.15; 44,24; 45,7-8.12.18; 48,12-13; 51,13.16) também pode ser vista nos termos da polêmica contra a cosmogonia babilônica que retrata a criação do mundo como fruto de uma guerra entre deuses, vencida por Marduque ao matar Tiamate (a deusa “mar”), e que cria o mundo para que a humanidade passe a servir aos deuses⁶. Neste contexto polêmico a descrição do von Rad possui bem mais sentido:

... para ele, a criação é o primeiro dos milagres históricos de Javé, testemunha a seu modo a vontade de salvação de Javé. ... O Segundo-Isaías nos fornece uma prova impressionante desta concepção 'soteriológica' da criação: fala da mesma forma de Javé, Criador do mundo, como de Javé, Criador de Israel. Javé é o Criador de Israel no sentido de que chamou este povo à existência enquanto criatura, e sobretudo porque o 'escolheu' e o 'resgatou'. [...] Quando, num hino, atribui a Javé os predicados de Criador e de Redentor de Israel, não faz alusão a duas atividades distintas, mas a uma só: o

5 “Como ele, não tem igual na assembléia”; “Ele é ARANUNNA, o conselheiro, com seu pai EA sem igual em seus modos soberanos, ele criou os deuses.”

6 “Ele criou o homem (e a mulher) seres vivos, para trabalhar para sempre, e liberar os deuses de outras cargas” (Tábua VI)

acontecimento salutar que permitiu a Israel sair do Egito (Is 44,24; 54,5). (von Rad, 1974, p.231.)

O sentido salvífico da criação (e sua respectiva historicização) não precisa ser entendido a partir de uma concepção teológica moderna, como, e.g., a “história da salvação”⁷; pode ser percebido contextualmente na polêmica contra o sentido “escravizador” da criação do mundo e dos seres humanos por Marduque e demais deuses babilônios. Pode-se incluir aqui, também, a afirmação de que Javé não precisa de conselheiros (40,13-14; 41,28), que contrasta com a afirmação de que Marduque é conselheiro dos deuses: “Ele é Kinma, conselheiro e líder, seu nome traz terror aos deuses, o rugido do tornado” (Tábua VII).

Neste campo semântico também devemos incluir as afirmações sobre Javé como “deus eterno” (40,28), “deus de toda a terra” (54,5), “soberano Senhor” (51,22), que atribuem a Javé características também atribuídas a Marduque, por exemplo: “Um deus é maior do que todos os outros deuses, de fama mais justa, cuja palavra de comando, é a palavra dos céus, oh Marduk, o maior de todos os grandes deuses, honra e fama, vontade de Anu, grande no comando, palavra eterna e inalterada!” (Tábua IV). Em Isaías 40-55, a antiga e tradicional noção do deus supremo que rege os demais deuses no conselho celestial é modificada pelas afirmações de que somente Javé é Deus (45,5.6.18b.22; 46,9), e que ele é anterior à criação, o “primeiro e último” (43,10b; 41,4; 44,6; 48,12). Desta forma, a redescritção “monoteísta” deve ser entendida como a resposta teológica dos judeus à dominação imperial babilônica, legitimada pela soberania universal de Marduque sobre os deuses e, conseqüentemente, sobre toda a terra. Que Javé é o único e supremo Deus também se postula através da afirmação de que ele controla os astros celestes (40,26; 45,12), por ele mesmo criados, em clara polêmica contra a divinização dos astros celestes na teologia babilônica (e.g., Marduque é o *Sol*, Sin é a *Lua*), bem como contra a astrologia desenvolvida pelos “magos caldeus” - só de Javé é que se deve buscar conselho e direção para a vida.

7

Veja-se a discussão sobre a relação entre criação e salvação por HAAG, E. “Deus criador e Deus salvador na profecia de Dêutero-Isaías”. In: GERSTEBNERGER, E. (org.) Deus no Antigo Testamento. São Paulo: ASTE, 1981, p. 259-290.

Por fim, deve-se notar também a relação polêmica da afirmação da unção de Ciro (44,28-45,8)⁸ por Javé, que o subordinou na salvação de Israel e no governo das nações, com a afirmação, no Cilindro de Ciro, de que foi pela mão de Marduque que o persa conquistou (isto é, “salvou”) a Babilônia: “Ele perscrutou e examinou todas as nações buscando um rei justo que quisesse levá-lo (na procissão anual). Então, ele pronunciou o nome de Ciro, rei de Anshan” (cf. Pritchard, James, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 315). Em um cilindro ligado a Nabonido, Marduque apareceu em sonho ao rei babilônio e o advertiu acerca da vitória de Ciro sobre os medas: “O meda, a quem mencionaste, ele, seu povo e os reis que marcham com ele, deixarão de existir. (E, de fato) quando o terceiro ano chegou, ele (Marduque) levantou Ciro, rei de Anshan, seu jovem servo, que dispersou os exércitos do meda com o seu pequeno exército, e que capturou Astíages, rei dos medas, e o levou como cativo”. (Blenkinsopp, 2002, p. 207) Isto nos permite contrastar a profecia com a “adivinhação”, conforme presente na polêmica teológica de Is 40-55, e.g. em Is 41,21ss (cf. 42,8-9; 48,2-6) que contrasta a capacidade preditiva de Javé com a incapacidade dos ídolos (outros deuses) em anunciar de antemão a seus povos o que acontecerá no seu futuro. Temática que tem a ver com a soberania universal de Javé em contraste com a soberania de Marduque.⁹

3. A redescritção de Javé vis-a-vis a tradição teológica judaico-israelita

Já von Rad destacava a relação da teologia de Isaias 40-55 com a tradição profética anterior: “constatamos que o Segundo-Isaias retomou as três tradições sobre a eleição que estão na base de toda profecia (as tradições relativas ao êxodo, a Davi e a Sião), e lhes imprimiu sua marca em poemas de grande valor” (von Rad, 1974, p. 230). Não se aceita mais a afirmação de que as tradições do êxodo, Davi e Sião sejam “tradições

8 “Javé virá proximamente; mas ele não se revelará somente a Israel, virá desta vez para uma teofania universal; sua glória (kâbôd) será revelada a todas as nações. ... Depois que Ciro movimentou a história universal, muitas coisas começam a vacilar e o fim está próximo. ‘Minha salvação está próxima, meu socorro já vem (Is 51,6; 46,13). O braço de Javé está desnudado diante das nações (Is 52,10); coisas maravilhosas se produzirão. ... é Javé quem o [Ciro] ‘suscitou’ (Is 24,2.25) [sic], e se dirige a ele usando o estilo de corte do Antigo Oriente, dizendo que o tomou pela mão, que o acompanha como um amigo, que o chamou por seu nome e lhe deu afeição [nota 335, p. 447: Is 45,1-3; 48,14. Já se notou freqüentemente o paralelismo chocante que esta passagem e as expressões estilizadas em linguagem da corte que descrevem a relação do Deus Marduque com Ciro no documento chamado ‘cilindro de Ciro’, AOT, p. 368ss; ANET, p. 315s.]” (von RAD, 1974:234)

9 “O segundo-Isaias coloca efetivamente, com toda agudeza, a questão de saber quem dirige a história universal? A resposta que dá é surpreendente: o Senhor da história é aquele que pode prever o futuro. Ora, os deuses dos pagãos não são capazes disso, são pois ‘inexistentes’. No conflito entre Javé e os falsos deuses, a prova pela predição é que constitui a diferencia específica. No mais, sobre o plano da história, onde se resolve este conflito, Javé está à mercê de seu povo, dado que Israel é sua testemunha, por mais miserável que seja (Is 42,19 ... 43,9-10).” (von RAD, 1974: 233)

sobre a eleição”, nem que “estão na base de toda profecia”. Von Rad ainda menciona o uso da tradição sobre a criação (p. 231) pelo Segundo-Isaías, mas destaca que essa tradição não estava presente na profecia a ele anterior. Também aqui se deve modificar o foco, não se reduzindo a relação do Segundo Isaías apenas com as tradições “proféticas”. Claus Westermann, em seu comentário a Isaías 40-66, procura traçar a relação do Dêutero Isaías com as tradições à partir de três categorias distintas: as tradições históricas (êxodo, Sião e Davi), as tradições proféticas (o juízo e a denúncia contra o culto sacrificial), e as tradições achadas no saltério (forma dos oráculos de salvação, o louvor declarativo, a realeza de Javé, os salmos de lamento) – que é uma organização mais adequada do que a de von Rad, mas ainda incapaz de categorizar corretamente o pensamento judaico-israelita, na medida em que desconsidera, como o fizera von Rad anteriormente, os distintos lugares sociais dessas diversas tradições (Westermann, 1986, pp.21-27). Outros autores e autoras têm destacado as inter-relações do pensamento de Isaías 40-55 com a pregação do Isaías do VIII século (relação já enfatizada pela editoração do livro) e com o pensamento deuteronomista.

Assim como na discussão sobre as relações intertextuais com textos mesopotâmicos apenas comentarei brevemente sobre a apropriação de duas tradições jerosolimitanas em Isaías 40-55 com vistas à posterior descrição da fé em Javé no Segundo Isaías.

(1) Reino de Javé vs. Reino de Davi

Um dos temas diretamente vinculados à afirmação da realeza de Javé nas antigas tradições de Judá é a relação entre a realeza divina e a dinastia davídica. Textos como II Samuel 7,1ss e Salmos 2 e 72; a ênfase na figura de Davi como “servo de Javé”; a esperança messiânica real (cf. Is 6-9); e as afirmações sobre a filiação divina do rei (Sl 2), são exemplos dessa relação – que não tem nada de inusitado nas teologias políticas do Antigo Oriente, pois era moeda corrente nas mesmas – os reis são na terra representantes (ou filhos) do deus supremo ou dos deuses. O rei terreno é quem governa na terra manifestando o governo divino – ou seja, é ele quem executa na terra a justiça divina (e.g. Salmo 72) – e é, por sua vez, protegido e legitimado pelo governo divino. A importância da dinastia davídica extrapola a teologia “oficial” da corte, e se

manifesta também na forma de um tipo de messianismo davidita, cujo lugar social é a crítica profética e popular à dinastia davídica regente (e.g. Is 6-9).¹⁰

Em Isaías 40-55 porém, não é através de Davi e sua dinastia que Javé realizará a justiça. Pelo menos três contrastes podem ser percebidos: (a) Javé realizará sua justiça através de seu servo que, no Dêutero-Isaías é, ou um profeta (42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 53,13-53,12), ou o próprio grupo de exilados identificado como Israel/Jacó (41,8,9; 42,19; 43,10; 44,1,2; 44,21,23; 45,4); (b) o Ungido de Javé e seu pastor libertador dos exilados é Ciro (44,24-45,8), um rei estrangeiro, e não Davi; e (c) as promessas a Davi (referência a II Sm 7,8-17) são transferidas a todo o povo de Javé (Is 55,3-5)¹¹, o que corresponde também à ênfase sobre Jerusalém/Sião como o espaço da justiça divina ao invés da dinastia e do palácio real (e.g. Is 54,1-17).

Ao recusar-se a vincular o reinado de Javé à dinastia davídica, o Segundo Isaías o vincula às tradições do êxodo egípcio e das famílias abramícas pré-israelitas (cf. 40,9-11; 52,7-12; 51,1-3 e a preferência pelo par Israel/Jacó para significar o povo de Deus). Javé não é descrito então como o deus do estado monárquico, mas redescrito como o Deus do povo, das famílias que O ouvem e servem. Desta forma, a pregação dêutero-isaiânica retoma uma compreensão pré-estatal ou anti-estatal do reinado de Javé – reinado que não precisa na terra de um rei e seu aparato estatal-militar para se concretizar.¹²

(2) Jerusalém/Sião da justiça vs. Jerusalém/Sião do “sagrado”

De forma semelhante, o Segundo Isaías redescrive a relação de Javé com Sião. Nas tradições “sionistas”, Javé garante a inviolabilidade de Jerusalém/Sião, que é o centro do cosmos e a morada eterna de Javé (e.g. Salmos 46, 48, 76 e 87). Esta compreensão está estreitamente ligada à legitimação da dinastia davídica brevemente comentada acima. Na oração de dedicação do Templo, atribuída a Salomão, é afirmada a perenidade do Templo enquanto morada de Javé (I Rs 8,13), crença reforçada na crítica

10 Ver, também, SCHWANTES, M. “Elementos de um projeto econômico e político do messianismo de Judá. Gênesis 49, 8-12: uma antiga voz judaíta interpretada no contexto da História da Ascensão de Davi ao Poder (1Samuel 16 até 2Samuel 5)”. Revista de Interpretação Bíblica. Petrópolis: Vozes, 2004, vol. 48/1, p. 25-33.

11 Entre outros comentaristas, BLENKINSOPP destaca: “O autor isaiânico, portanto, por assim dizer, democratiza a promessa a Davi, transferindo-a ao povo de Israel como um todo.” (op. cit., p. 370)

12 Ver, por exemplo, PIXLEY, Jorge. O Reino de Deus. São Paulo: Paulinas, 1986.

ao profeta Jeremias que anunciava o juízo contra a casa e a cidade (Jr 7,4). A queda da cidade e a destruição do Templo representaram um desastre terrível para a fé judaíta:

Caiu, assim, um baluarte. Não casualidade, mas indício. Sinal da presença de Deus. No entanto, um Deus que perdia a habitação que escolhera para si, perdia também a força. Que significado tem esse fato para a possibilidade de se falar desse Deus? Cito aqui trechos de uma oração: 'que por tua ordem seja edificada a cidade divina ... o templo seja acabado! Que por tua palavra, pois ela não muda, possa ... completar-se a obra de minhas mãos! Que tudo o que criou dure e subsista visivelmente até os tempos mais remotos'. (Perlitt, 1981, p.295)

Enquanto “a teologia de Sião” gira ao redor do eixo da sacralidade e da liturgia sacrificial no Templo, a casa *oficial* da fé em Javé no estado monárquico, no Segundo Isaías a ênfase não passa por esse mesmo caminho da sacralidade, mas pelo caminho da aplicação da *justiça*. Somente em dois versos encontramos a expressão “cidade santa” (48,2 e 52,1). No primeiro, a “cidade santa” é a fonte de legitimação da religião infiel dos seguidores de Javé responsabilizados pela destruição da cidade e do reino de Judá. No segundo, a fala é exortativa e salvífica, convocando Jerusalém a se revestir das roupas gloriosas que Javé lhe dará em sua salvação – destaque-se que a cidade é descrita como “cativa”, implicitamente, como desnuda, ou seja, como pecadora e profanada pela invasão militar estrangeira¹³. Na sua redescrição de Jerusalém, as fontes textuais primárias são a crítica isaiânica (e.g. Is 1,21ss) e a de Jeremias e Sofonias (e.g. Jr 7,1ss; Sf 1,4-6; 3,1ss).

Na exaltada descrição da restauração de Jerusalém/Sião, no capítulo 54, não se pode perder de vista que a cidade-esposa de Javé é retratada como em ruínas, como tendo sido rejeitada pelo seu esposo por causa de seus pecados (note-se o elo entre a afirmação do repúdio da esposa com a menção a Noé, 54,6-8.9-10). Note-se também a conexão intertextual com Lm 1,1: “Como jaz solitária a cidade outrora populosa! Tornou-se como uma viúva a que foi grande entre as nações”. Especialmente digna de nota é a afirmação de que a nova Jerusalém terá como característica a justiça, ou seja, a não-opressão (v. 14, que ecoa a crítica profética contra Jerusalém), pois os seus habitantes serão “discípulos” de Javé, ou seja, não mais serão cegos e surdos à Torá de Javé,

13 Não se deve perder de vista o caráter apologético destas afirmações. Um deus que não pode manter em pé a sua cidade e sua casa, não pode ser senão um deus fraco e derrotado.

deficiência ética e espiritual que estava na base do juízo de Javé contra a sua cidade-esposa. Novamente, aqui, o elo entre Javé e o estado é rompido, e restabelecido o elo entre Javé e o seu povo. A ênfase sobre Jerusalém/Sião (já indicada em 40,9-11 e espalhada pelo livro dêutero-isaiânico) aponta para o caráter urbano do grupo que escreve o livro. Como esposa de Javé, Jerusalém será *metrópole* (literalmente “cidade-mãe”) de Judá, ela será o lugar de onde Javé difundirá a sua justiça sobre a terra de seu povo e sobre todas as nações.

4. Javé: Deus único e incomparável: a redescrição dêutero-isaiânica

As seguintes frases afirmam que Javé é o único Deus: “antes de mim nenhum Deus foi formado e depois de mim não haverá nenhum” (43,10); “Eu, eu sou Javé, e fora de mim não há nenhum salvador” (43,11); “Eu sou o primeiro e o último, fora de mim não há Deus” (44,6; cf. 41,4); “Eu sou Javé, e não há nenhum outro, fora de mim não há Deus” (45,5; cf. “fora de mim não há ninguém” 45,6); e “Quem proclamou isto desde os tempos antigos? Quem o anunciou desde há muito tempo? Não fui eu, Javé? Não há outro Deus fora de mim, Deus justo e salvador não existe, a não ser eu” (45,21) – frase colocada na boca das nações: “Só contigo Deus está! Fora dele não há nenhum Deus” (45,14). A expressão “fora (além) de mim” retoma o primeiro mandamento (Êx 20,1-6; Dt 5,6-9) e amplia seu significado ao excluir os “outros deuses”. A negação de divindade aos “outros deuses” desempenha um papel crucial na reconstrução da identidade dos judaítas exilados, através de sua forte tonalidade polêmica contra os deuses conquistadores dos babilônios (e dos assírios antes deles, e dos egípcios antes ainda).

A prática de vincular uma auto-identificação da divindade com uma rejeição de reivindicações rivais - “não há outro que possa salvar, além de mim ... ninguém pode livrar de minha mão” (ver também 44,6.8; 45,6.21) – se assemelha à formulação atribuída à Babilônia personificada e, portanto, com toda a probabilidade, falada em nome do deus imperial da cidade, Marduque: “Eu sou, e não há nenhum outro” (47,8.10). Entendo isto como um dos indícios da familiaridade do autor com a ideologia religiosa do império e com o culto imperial, cujas principais expressões são encontradas no épico *Enuma Elish* e no festival *akitu* de Ano Novo, durante o qual ele era recitado. Diferentemente de Marduque, filho de Ea, que foi precedido pelos deuses criados em pares (Lahmu e Lahamu; Ashar e Kishar), e sucedido por outros, Javé não tem uma

genealogia e não é parte de uma teogonia (v. 10b). Esta é uma das várias indicações, em Isaías 40-55, de um tipo de imagem especular do culto de Marduque, por meio da qual o autor visava contrapor-se à ideologia do poder articulada nessas liturgias. (Blenkinsopp, 2002, p.225)

Não se deve interpretar estas afirmações a partir da categoria ocidental filosófica do mono-teísmo. Javé é o único Deus porque somente ele criou o mundo e salva o seu povo Israel – é o agir de Deus que o caracteriza enquanto *divino*, não os atributos de sua *natureza* (como no teísmo filosófico). Como destacou Haroldo Reimer, a crença “monoteísta” em Javé precisa ser entendida no âmbito do processo histórico de formação e transformação da fé em Javé, especialmente mediante o mecanismo da sincretização: “todo esse processo deve ser entendido de acordo com as coordenadas de um sincretismo religioso, em que atribuições e funções de determinadas divindades são transferidas à outra no mesmo compasso em que, na base social, isto é, junto aos sujeitos religiosos, há um processo de amalgamação e inculturação das expressões religiosas.” (Reimer, 2003, p.985)

A força principal da afirmação da unicidade de Javé recai sobre a crítica à ideologia dos babilônios. Somente Javé é o Deus criador, o vencedor e salvador, o Deus justo que anuncia o que fará antes de fazê-lo, o senhor da história. Para o Segundo Isaías, a descrição monolátrica de Javé não era mais suficiente para manter a fé e a identidade do povo de Deus. Era necessário ir além, avançar para uma afirmação mais ousada e polêmica: somente Javé é Deus! Um passo gigantesco dado por derrotados sem nenhuma forma de verificação histórica – sem cidade, sem templo, sem palácio. Somente a fé e a esperança estão na base da afirmação monojavista. Em um ambiente cultural em que cada cidade possuía o seu deus, a afirmação de que há somente um Deus possui implicações políticas e religiosas de largo alcance.

Crer em um só Deus demanda que todas as esperanças, dúvidas e certezas sejam colocadas somente nele, e impede que se apele a outros deuses quando o deus não atende as necessidades do crente. Afirmar que somente Javé é Deus dirige-se primariamente aos judaítas que dividiam a sua lealdade entre vários deuses e deusas, de acordo com a conveniência. Crer em apenas um Deus exige um tipo mais profundo de compromisso e lealdade. Ainda sob o ponto de vista da religião, a afirmação do Deus único impede todo e qualquer tipo de dualismo. A afirmação ousada de que Javé cria a luz e as trevas, o bem e o mal (45,7), no discurso sobre Ciro, polemiza com o dualismo

explícito da religião persa, ampliando dessa forma o alcance do monismo tradicional em Israel e Judá (cf. Am 3,6; 4,13). Isto acarreta, porém, uma incerteza para a crença. Um Deus único é também um deus imprevisível, na medida em que não pode ser controlado pelos seus adoradores e adoradoras. Imprevisível, é também soberano e deve ser atentamente ouvido e obedecido (a falta de ouvir e obedecer a Torá de Javé é a principal descrição dêutero-isaiânica do pecado do povo de Javé). Acarreta esta crença, ainda, a impossibilidade de se atribuir características fechadas de gênero à divindade. Javé não pode ser mais descrito como sendo exclusivamente “masculino”! “O Deus único significa, entre outras coisas, que não é mais possível definir o gênero da divindade em termos exclusivos, ou fazer qualquer diferenciação em termos de especificidade de gênero. Dêutero-Isaías pode se aventurar a comparar o que Javé faz, com o grito do guerreiro na batalha (42,13) e com o grito da mulher em trabalho de parto (42,14).” (Baltzer, 1999, p.36)

Do ponto de vista político a afirmação da unicidade de Javé representa o fim de toda e qualquer noção estatal e/ou imperialista da divindade. O Deus único não está vinculado a nenhum país, a nenhum palácio, a nenhum templo, a nenhum lugar. Está em todos os cantos, de forma livre e soberana. Como criador e salvador de toda a terra e de todas as nações, Javé governa com justiça, libertadoramente, estabelecendo como padrão para as relações político-econômicas a fidelidade à justiça do próprio Deus. É à luz desta afirmação que a ação redentora de Javé em favor de Israel/Jacó e Jerusalém/Sião deve ser entendida, sob risco dela ser reduzida, novamente, a uma eleição arbitrária e excludente. Como criador dos céus e da terra, Javé também cria (salva) seu povo, mas não de forma excludente, pois seu povo se tornará testemunha (43,12; 44,8; 48,20-22) da salvação de Javé para todas as nações (cf. 49,10ss; 51,4-8; 52,1-6.7-12; além dos poemas do servo de Javé). Embora Jerusalém seja o lugar privilegiado da difusão da Torá justa de Javé, não é um lugar imperial. Embora a salvação das nações esteja vinculada à de Israel, não é para fazer de Israel um império. Se Javé não é como Marduque, também sua cidade não poderá ser como a Babilônia!

5. Conclusão

Javé não é um Deus nacional, mas um Deus pessoal¹⁴. Deus de famílias e não de países. Deus de seguidores e seguidoras, e não de instituições. Não é à toa que o nome preferido do Segundo Isaías para o povo de Deus é Israel/Jacó, o pai de família que viveu vinte anos no “exílio” e conseguiu, com sua família, voltar à terra de seu pai e mãe. Para os judaítas nas colônias em terras babilônicas, a memória das vicissitudes das famílias fundadoras, acrescida da fé em Javé como o único Deus, desempenharia papel crucial na reconstrução de sua identidade ameaçada.

Como Deus único, Javé também é um Deus incomparável (40,12-31; cf. 46,5; 55,6-11). É incomparável em sua liberdade étnica, pois pode chamar Ciro, um estrangeiro que não o conhece, para ser o sujeito histórico da libertação de seu povo (41,1-5.25; 44,28-45,7; 45,12-13; 46,11; 48,14s), e pode aceitar estrangeiros em seu povo (44,5). É incomparável em sua liberdade política, pois pode democratizar a aliança com o rei Davi (Is 55,1-5), sendo o Deus que faz aliança com as pessoas necessitadas, e não com as poderosas; e é o Deus que pune o seu próprio “país” (40,1-2; 42,18-25; 50,1-3), e pune também Babilônia porque não é justa (47,1ss). É incomparável porque a sua glória não está na pompa litúrgica ou arquitetônica, mas na libertação das pessoas injustiçadas (40,3-5; 43,16-21; 45,25; 46,13; 51,9-11; 55,12-13). É incomparável porque desqualifica a palavra dos sábios e a magia dos magos caldeus (44,25; 47,12-15), fazendo da sua própria palavra a força libertadora na história (55,6ss). É incomparável porque, para salvar o seu povo, não só usa um estrangeiro, mas também um servo que liberta não pela força militar, mas pela força do testemunho, até ao clímax do martírio (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12). É incomparável porque para criar o mundo, não precisou de conselheiros nem ajudantes, e nem se envolveu em uma revolta caótica, mas vê o caos desdivinizado na opressão entre povos, e faz do novo êxodo do seu povo a triunfante passagem pelas águas caóticas (45,14-19; 51,9-11).

Diante dos imensos desafios da dominação babilônica nenhuma resposta tímida poderia servir de base para a reconstrução da identidade do povo de Javé. Na pregação e nos cânticos do Segundo-Isaías, encontramos a mais ousada redescritção da fé em

14 Não é possível, aqui, discutir as questões sociológicas e teológicas mais amplas relativas à afirmação de que Javé é um deus “pessoal”, “familiar”. Veja-se a discussão, por exemplo, em ALBERTZ, R. *História de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Madri: Trotta, 1999, 2 vols. e GERSTENBERGER, E. *Theologies in the Old Testament*. Minneapolis: Fortress, 2002.

Javé no Antigo Testamento – que reverbera até hoje entre as pessoas que seguem a Javé e também ao Pai de Jesus Cristo. Só há um Deus e ele é incomparável. Que Deus pode se comparar àquele que, para salvar a sua criação, morre reconciliadoramente? À mesma ousadia o Segundo-Isaías nos convida hoje em nossas redescrições da fé.

6. Bibliografia

ABUSCH, T. “Marduk” In: TOORN, K. E outros (eds.) *Dictionary of deities and demons in the Bible*. Leiden: Brill, 1999, p. 543-549.

ARANGO, J. R. L. “Deus solidário com seu povo. O Go'el no Dêutero Isaías”. *Revista de Interpretação Bíblica latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1994, vol. 18/2, p. 46-55.

ALBERTZ, R. História de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Madri: Trotta, 1999, 2 vols.

BALTZER, K. *Deutero-Isaiah: a commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

BLENKINSOPP, J. *Isaiah 40-55: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday, 2002.

_____. “The servant and the servants in Isaiah and the formation of the book”. In: BOYLES, C. C. & EVANS, C. A. (eds.) *Writing and reading the scroll of Isaiah*. Studies of an interpretive tradition. Leiden: Brill, 1997, p. 155-176.

BROYLES, C. C. “The citations of Yahweh in Isaiah 44:26-28”. In: BOYLES, C. C. & EVANS, C. A. (eds.) *Writing and reading the scroll of Isaiah*. Studies of an interpretive tradition. Leiden: Brill, 1997, p. 399-422.

BRUEGGEMANN, W. *A Imaginação Profética*. São Paulo: Paulinas, 1983.

CARDOSO, Ciro F. S. *Antiguidade Oriental: Política e Religião*. São Paulo: Contexto, 1990.

CARROLL, R. P. “Blindsight and the Vision Thing: Blindness and insight in the book of Isaiah”. In: BOYLES, C. C. & EVANS, C. A. (eds.) *Writing and reading the scroll of Isaiah*. Studies of an interpretive tradition. Leiden: Brill, 1997, p. 79-94.

COLLI, G. A. “O prólogo de Dt Is: Is 40,1-11 Dinâmica profética através da memória do êxodo”. In: *Via Teológica*. Curitiba: FTBP, 2005, n. 11, p. 73-92.

CONRAD, E. W. *Reading Isaiah*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

CROATTO, J. S. *Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. 40-55 A Libertação é Possível*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1998.

_____. “A figura do rei na estrutura e mensagem do livro dos Salmos”. *Revista de Interpretação Bíblica latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 2003, vol. 45/2, p. 38-62.

_____. “O Dêutero-Isaías, profeta da utopia”. *Revista de Interpretação Bíblica latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 1996, vol. 24/2, p. 38-43.

DUHM, B. *Das Buch Jesaja*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

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

ENUMA-ELISH. <http://www.angelfire.com/me/babiloniabrasil/enelish.html>

FOHRER, G. *Das Buch Jesaja*. Zuerich: Zwingli-Verlag, 1960-1964. 3 vols.

FRETHEIM, T. E. *The Suffering of God. An Old Testament perspective*. Philadelphia: Fortress, 1994.

FRYMER-KENSKY, T. "Akitu", In: ELIADE, M. (ed.) *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987, vol. I, p. 170-172.

GALLAZZI, S. "O Senhor reinará eternamente – uma contestação à teocracia sadocita". *Revista de Interpretação Bíblica latino-americana*. Petrópolis: Vozes, 2003, vol. 45/2, p. 63-72.

GARELLI, Paul & NIKIPROWETZKY, V. *O oriente próximo asiático: Impérios mesopotâmicos-Israel*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1982.

GERSTENBERGER, E. "Deus Libertador". In: GERSTENBERGER, E. (org.) *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981, p. 9-30.

_____. *Theologies in the Old Testament*. Minneapolis: Fortress, 2002.

HAAG, E. "Deus criador e Deus salvador na profecia de Dêutero-Isaías". In: GERSTENBERGER, E. (org.) *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981, p. 259-290.

HANSON, P. D. *The people called: The growth of community in the Bible*. San Francisco: Harper & Row, 1986.

HERMISSON, H.-G. *Deuterocesaja: 2. Teilband, Jesaja 45,8-49,13*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003.

HOUSE, P. R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2005.

KAISER, W. C. Jr. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1988.

KNIGHT, G. A. F. *Deutero-Isaiah: a theological commentary on Isaiah 40-55*. New York: Abingdon, 1965.

KRAUS, H. J. *Das Evangelium der unbekanntenen Propheten: Jesaja 40-66*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990.

KUNTZ, J. K. "The Form, Location, and Function of Rhetorical Questions in Deutero-Isaiah". In: BOYLES, C. C. & EVANS, C. A. (eds.) *Writing and reading the scroll of Isaiah*. Studies of an interpretive tradition. Leiden: Brill, 1997, p. 121-142.

McKENZIE, J. L. *Second Isaiah: Introduction, translation, and notes*. Garden City: Doubleday, 1968.

MELUGIN, R. F. *The formation of Isaiah 40-55*. Berlin: Walter de Gruyter, 1976.

METTINGER, T. N. D. "In search of the hidden structure: YHWH as King in Isaiah 40-55". In: BOYLES, C. C. & EVANS, C. A. (eds.) *Writing and reading the scroll of Isaiah*. Studies of an interpretive tradition. Leiden: Brill, 1997, p. 143-154.

ORLINSKY, H. M. *Studies on the second part of the book of Isaiah: the so-called servant of the Lord and suffering servant in second Isaiah*. Leiden: E. J. Brill, 1967.

- PERLITT, L. "Acusação e absolvição de Deus". In: GERSTENBERGER, E. (org.) *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981, p. 291-312.
- PIXLEY, Jorge. *O Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- REIMER, H. "Sobre os inícios do monoteísmo no Antigo Israel". In: *Fragmentos de Cultura*. Goiânia: UCG, 2003, vol. 13/5, p. 967-987.
- REVENTLOW, H. G. "Righteousness as Order of the World: Some remarks toward a Programme". In: REVENTLOW, H. G. & HOFFMAN, Y. (eds.) *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, p. 163-172.
- RIDERBOS, J. *Isaías: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1992.
- RORTY, Richard. "Para emancipar a nossa cultura (Por um secularismo romântico)". In: DE SOUZA, José C. (org.) *Filosofia, racionalidade, democracia: Os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 85-100.
- SCHÖKEL, L. A. & SICRE, J. L. *Profetas, vol. I – Isaías e Jeremias*. São Paulo: Paulus, 1988.
- SCHWANTES, M. "Elementos de um projeto econômico e político do messianismo de Judá. Gênesis 49, 8-12: uma antiga voz judaíta interpretada no contexto da História da Ascensão de Davi ao Poder (1 Samuel 16 até 2 Samuel 5)". In: *Revista de Interpretação Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2004, vol. 48/1, p. 25-33.
- SCHWANTES, M. & MESTERS, C. *Profetas: saudades e esperança*. São Leopoldo: CEBI, 1990.
- SICRE, J. L. *Profetismo em Israel: O Profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, vol. I. São Paulo: ASTE, 1974.
- WATTS, J. D. W. *Isaiah 34-66*. Waco: Word Books, 1987.
- WESTERMANN, C. *Isaiah 40-66: a commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.
- WESTERMANN, C. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1994.
- WHYBRAY, R. N. *Isaiah 40-66*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- WILSON, R. R. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 1993.