Zuleica Aparecida Silvano

“G’L” COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA “REDENÇÃO” NA CARTA AOS GÁLATAS EM DIÁLOGO COM “TEXTES MESSIANIQUES” DE EMMANUEL LÉVINAS

Tese de Doutorado em Teologia

Orientadores: Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings
Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro (*in memoriam*)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES)
Código de Financiamento 001

BELO HORIZONTE
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Zuleica Aparecida Silvano

"G´L" COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA A "REDENÇÃO" NA CARTA AOS GÁLATAS EM DIÁLOGO COM "TEXTES MESSIANIQUES" DE EMMANUEL LÉVINAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Teologia

Área de concentração: Teologia Bíblica
Orientadores: Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings
Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro (*in memoriam*)

BELO HORIZONTE
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Silvano, Zuleica Aparecida
S586g "G'L" como chave hermenêutica para a "redenção" na carta aos Gálatas em diálogo com "Textes messianiques" de Emmanuel Levinas / Zuleica Aparecida Silvano. - Belo Horizonte, 2018.
550 p.

Orientadores: Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings e Ulpiano Vázquez Moro
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Bíblia. N.T. Gálatas. 2. Redenção. 3. Levinas, Emmanuel. I. Konings, Johan Maria Herman Jozef. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 227

Zuleica Aparecida Silvano

"G'L" COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA "REDENÇÃO" NA CARTA AOS GÁLATAS EM DIÁLOGO COM "TEXTES MESSIANIQUES" DE EMMANUEL LÉVINAS

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutora em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 15 de março de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Johan M. H. Josef Konings / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior / FAJE

Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato/ FAJE

Prof.ª Dr.ª Aila Luzia Pinheiro de Andrade / UNICAP (Visitante)

Prof. Dr. Matthias Grenzer / PUC São Paulo (Visitante)

AGRADECIMENTOS

Ao Deus-Trino pelo seu imenso amor;
Aos meus pais Juvenal Silvano (*in memoriam*) e Maria Aparecida Silvano, que me ensinaram o que significa ser solidária;
Aos meus irmãos Carlos José (*in memoriam*), Marcos Roberto, Márcio e Bruno Silvano;
À minha congregação (Filhas de São Paulo) por ter me acompanhado e me incentivado a continuar os estudos;
Às irmãs da Comunidade da Palavra: Fátima Scaramuzzi, Romi Auth, Elisabete Corazza, Maria de Lourdes Silva, Sebastiana R. A. Schissel, e às irmãs Paulinas que habitam em Belo Horizonte, pela compreensão, apoio, sensibilidade e oração;
Ao Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro (*in memoriam*), meu primeiro orientador, pelo incentivo, pelo carinho e por me fazer mergulhar sem medo na literatura levinasiana;
Ao Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings, meu segundo orientador, que assumiu o meu projeto, confiando no meu trabalho e me ajudando a sofrer com bom humor;
Ao Prof. Dr. Pietro Bovati, por possibilitar minha pesquisa no Pontifício Instituto Bíblico em Roma (bolsa-sanduíche);
Aos professores do PIB, de forma especial Prof. Joseph Sievers, Reinhard Neudecker, Cristina Saporetti e ao Marcelo Rede (USP);
Aos professores que aceitaram o convite para compor a Banca de Defesa Final da Tese;
Aos professores da FAJE: Geraldo L. De Mori, Jaldemir Vitório, Élio E. Gasda, que me incentivaram a fazer o Doutorado e acompanharam minha trajetória acadêmica;
Aos demais professores que ajudaram no meu processo de aprendizagem na FAJE;
Ao Nilo Ribeiro Júnior, por me sustentar nos momentos de sofrimento e por ser uma presença amiga;
Ao Rabino Leonardo Alanati e Prof. Jacil Rodrigues de Brito, que me introduziram no conhecimento da tradição talmúdica e rabínica;
Aos colaboradores da FAJE, de forma particular Bertolino Alves Resende, Vanda L. A. Bettio, Zita M. Rocha, Patrícia Brites, Kézia F. V. Silva, aos colaboradores da Biblioteca e aos funcionários dos "serviços gerais" (limpeza);
À Maria Inês Carniato pelas longas horas de solidária ajuda, pela presença amorosa, por acalentar o meu coração;
À Patrizia Bellavia pela amizade, pela solidariedade e por ser uma presença constante;
Aos colaboradores das Livrarias Paulinas de Belo Horizonte, e em especial aqueles do SAB: Cecília Fernandes, Izabela Paulino Sereno, Ana M. Souza, Edilene F. Borges, Edinaldo M. Batista e Maryanne França;
Aos Cooperadores Paulinos pelo Evangelho, em especial: Maria Aparecida Duque, Natália Duque e Mariza Magalhães Pinto;
Aos vários "*goelîm*": Marco A. Tourinho, Joaquim Duque Filho, Rebeca Heringer, Carlo Valentino, Anibal Lorca, Clemens Rosu, às comunidades paulinas da Borgo Angélico e de Castro Pretório (Roma);
Aos meus amigos e amigas Quele Viana, Patricia Souza, Clóvis Salgado G. Oliveira, Ilanyr Felipe, Evelyn C. dos Santos, Sandra Baldi, Jonas N. da Costa, Maurício M. Alvarado, Luciano G. dos Santos, Lucimara Trevizan, Jean R. Lopes, Janine Boaventura, Jacqueline Ferreira, Maria do Carmo Narciso; Miguel Angel Contreras Llajaruna;
Às pessoas que me ajudaram com o incentivo, presença e carinho;
À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento e pela concessão da bolsa-sanduíche que possibilitaram meu estágio em Roma;
Aos cristãos e às pessoas justas e solidárias.

RESUMO

Este estudo temático tem como escopo principal compreender, à luz da análise da raiz verbal hebraica גאל e suas derivações, a redenção na carta aos Gálatas. Um segundo objetivo é o de estabelecer um diálogo entre a noção de redenção em Gl e a de Emmanuel Lévinas, presente na lição talmúdica intitulada *Textes messianiques*, um comentário sobre o Capítulo XI do Tratado *Sanhedrín* (97b-99a), presente no Talmude Babilônico (IV Ordem da *Mishná*).

Em função desses objetivos, são analisados, exegética e teologicamente, os textos que descrevem a instituição do *goelato* nas leis do direito familiar (Lv 25 e no Livro de Rute) e criminal (Nm 35); como também as perícopes que utilizam o radical em questão como título divino ou para expressar a ação redentora de Deus (Gn 48,8-22; Ex 6,2-8 e em textos selecionados de Is 40-66), e os textos de Gl 3,6-14; 4,1-7. Além do aprofundamento da lição talmúdica supracitada, abordamos a noção levinasiana de criação, revelação e redenção em algumas de suas obras filosóficas e a lição talmúdica na qual ocorre a raiz גאל.

A reflexão acerca dos resultados obtidos permite-nos sustentar que a categoria de redenção em Gl, tem como substrato a noção veterotestamentária de Deus como גאל e a instituição do *goelato*; reconhecer que a paixão, morte e ressurreição do Messias Jesus são consideradas como um resgate da escravidão, da submissão à Lei, e de unir este efeito do evento-Cristo com a adoção como filhos, o pertencer à família de Deus e o envio do Espírito. O tratado *Sanhedrín* (97b–99a) e a noção levinasiana de redenção nos oferecem elementos para uma nova abordagem da ação redentora do Filho de Deus em Gl, mas, sobretudo, para aprofundar a vocação e missão do batizado/a e seguidor/a do Messias Jesus. Este estudo quer contribuir para a melhor compreensão da redenção como expressão da solidariedade e da responsabilidade de Deus para com a humanidade, e para repensar esse aspecto fundamental da fé cristã.

Palavras-chave: Instituição do g*oelato*, Redenção, Lévinas, Carta aos Gálatas, Ética.

ABSTRACT

This thematic study has as its main scope, to understand, in the light of the analysis of the Hebrew verbal root גאל and its derivations, redemption in the letter to the Galatians. A second objective is to establish a dialogue between the notion of redemption in Gal. and that of Emmanuel Lévinas, present in the Talmudic lesson entitled Texts Messianic, a commentary on Chapter XI of the *Sanhedrin* Treaty (97b-99a), present in the Babylonian Talmud (IV Order of the *Mishnah*).

In accordance with these objectives, the texts describing the institution of goelato in the laws of family law (Lev 25 and the Book of Ruth) and criminal law (Num. 35) are analyzed, exegetically and theologically; as too the pericopes that use the radical in question as a divine title or to express God's redemptive action (Gen. 48,8-22, Ex. 6,2-8 and in selected texts of Is 40-66), and the texts of Gal. 3,6-14; 4,1-7. In addition to the deepening of the Talmudic lesson mentioned above, we approach the Levinasian notion of creation, revelation and redemption in some of his philosophical works and the Talmudic lesson in which the גאל root occurs.

Through the reflection of the results obtained allows us to maintain that the category of redemption in Gal. has as its substrate the Old Testament notion of God as the גאל and the *Goel* institution; to recognize that the Passion, Death and Resurrection of the Messiah Jesus are considered as a rescue from slavery, from the submission of the Law, and to unite this effect of the Christ event with adoption as children, to belong to the family of God and the sending of the Spirit. The treatise *Sanhedrin* (97b–99a) and the Levinasian notion of redemption offer us elements for a new approach to the redemptive action of the Son of God in Gal., but above all to deepen the vocation and mission of the baptized and follower of the Messiah Jesus. This study wants to contribute to a better understanding of redemption as an expression of God's solidarity and responsibility for humanity and to rethink this fundamental aspect of Christian faith.

Keywords: *Goel* Institution, Redemption, Lévinas, Letter to the Galatians, Ethic.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: As ocorrências de lag e sua classificação: campo semântico 1- resgate

Tabela 2: As ocorrências de lag e sua classificação: campo semântico 2- contaminar

Tabela 3: A tradução das raízes correlatas na LXX

Tabela 4: A tradução da raiz lag na LXX

Tabela 5: Ocorrências do termo em questão nos escritos de Lévinas

Tabela 6: Os termos em grego nas Cartas Protopaulinas

TRANSLITERAÇÃO DO HEBRAICO[1]

Letra	Transliteração	Letra	Transliteração
a	´	l	l
B	B	m ~	m
b	B ouvv	n !	n
G	G ou Gu	s	s
g	G ou Gu	[	`
d	D	P Z	p
h	h	p @	p ou f
w	w	c #	c
z	z	q	q
x	H	r	r
j	†	f	S
y	y	v	š ou sh
K&	K	T	T
k$	k	t	t

vogal	Transliteração	vogal	Transliteração
a	ä	ya	î
a	a	a	i
a	ă	a	ō
a	ē	Aa	ô
ya	ê	a	o
a	e	a	ŏ
ya	ę̂	Wa	û
a	e ou ə ou e	a	u
a	ĕ	hB	Bäh ou bá

[1] Segue a transliteração elaborada por LAMBDIN. T. O. *Gramática do hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 26-29.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AdP	Apostolado della Pregheira (Editora)
AcT	Antico Testamento, Brescia
ActBib	Actualidad Biblica, Madrid
ADV	L'au-delà du verset
AE	De outro modo que ser ou para lá da essência (Autrement qu'être ou au-delà de l'essense
a.E.C	antes da era comum
AHN	Nell'Ora delle nazioni (À l'heure des nations)
AJSLL	The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Chicago
ampl.	ampliada
AnBib	Analecta Biblica, Roma
AncB	The Anchor Bible, London, New Haven, Garden City, New York
ANETS	Ancient Near Eastern Texts and Studies, Lewiston
AnSBF	Analecta Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries, Nashville
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Müster e Neukirchen-Vluyn
AOTC	Apollos Old Testament Commentary, Nottingham
apud	citado por, conforme
ARA	Bíblia Almeida Revista e Atualizada
ARC	Bíblia Almeida Revista e Corrigida
ASS	All Souls Studies, London
ASMS	American Society of Missiology Series, Maryknoll
AT	Antigo Testamento
Aug	Augustinianum, Roma
BBR	Bulletin for Biblical Research, Winona Lake
BCNBB	Bíblia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Brasília
BEBib	Biblioteca de Estudios Bíblicos, Salamanca
BEC	A Bíblia em Comunidade, São Paulo
BEstB	Biblioteca de Estudos Bíblicos, São Paulo
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven
BFC	Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Lisboa
BH	Bíblia Hebraica
BHQ	Bíblia Hebraica Quinta
BHS	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
BH Sêfer	Bíblia Hebraica da Editora Sêfer, São Paulo
Bib	Biblica, Roma
BíbLoy	Bíblica Loyola, São Paulo
BibSac	Bibliotheca Sacra, Dallas
BJ	Bíblia de Jerusalém, São Paulo
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library, Manchester
BNTC	Black's New Testament Commentary, London
BSB	Biblioteca di Studi Biblici, Brescia
BStor	Biblioteca di Storia e Storiografia dei Tempi Biblici, Brescia
CahThéol	Cahiers Théologiques, Neuchatel
CB	Cuadernos Bíblicos, Estella (Navarra)
CB.AT	Comentário Bíblico. Antigo Testamento, Petrópolis e São Leopoldo
CB.CultB	Comentários Bíblicos. Cultura Bíblica, São Paulo
CBQ	Catholic Biblical Quarterly (The), Washington
CEIA-UFF	Centro de Estudo Interdisciplinares de Antiguidade -Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro
CivCatt	Civiltà Cattolica (La), Roma
CLIE	Comité de Literatura para las Iglesias Evangélicas (Editora)
CPAD	Casa Publicadora das Assembleias de Deus
CSEANT	Commentario Storico ed Esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento, Genova
CSICI	Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Instituto, Madrid
CTL	Comentarios Teológicos y Literarios
CTNT	Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Brescia

Cuad. Teol.	Cuadernos de Teología, Buenos Aires
Cuest. Teol.	Cuestiones Teológicas, Medellín
DavLog	DavarLogos, Libertador San Martín (Entre Ríos)
DBHP	Dicionário Bíblico Hebraico-Português, São Paulo
DCBNT	Dizionario dei Concetti biblici del Nuovo Testamento, Brescia
DFA	Di Fronte e Attraverso, Milano
DITAT	Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento
DL	Difficile Liberté
DP	Dicionário de Paulo e suas cartas, São Paulo
DSB-P	Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, Roma
DSS	Do sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicas (Du Sacré au Saint)
DTAT	Dizionario Teologico dell'Antico Testamento, Brescia
E.C.	Era Comum
Ed.	Editor (es)
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna (Editora)
ed.ver	edição verificada
ed.alt.q.recog.et emen.	editio altera quam recognovit et emendavit
EE	De l'Existence à l'Existant
EIAHGS	Eretz-Israel Archaeological, Historical and Geographical Studies, Jerusalem
EstB	Estudios Bíblicos, Madrid
EstBíb	Estudos Bíblicos, Petrópolis
EstEcl	Estudios Eclesiásticos, Comillas
ÊxR	Êxodo Rabbah
f.	folha
fasc.	fascicle
G&BP	Gregorian & Biblical Press, Roma
GCB	Grande Comentário Bíblico, São Paulo
GHB	Gramática del Hebreo Bíblico, Navarra
GLAT	Grande Lessico dell'Antico Testamento, Brescia
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento, Brescia
GlasgOrTrans	Glasgow University Oriental Society Transactions, Leiden
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament, Kampen e Leuven
HH	Humanismo do outro homem (Humanisme de l'autre homme)
HR	History of Religions, Chicago
HSM	Harvard Semitic Monographs, Missoula
HTR	The Harvard Theological Review, Cambridge
Ibid.	Ibidem (na mesma obra).
ICC	International Critical Commentary (The), Edinburgh
ICCHSONT	International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments (The), London
idem	do mesmo autor
IEB	Instrumentos para el estudio de la Biblia, Estella (Navarra)
IHU	Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo
IHIM	Instituto Histórico Israelita Mineiro, Belo Horizonte
Interp.	Interpretation: a Journal of Bible and Theology, Richmond
ISB.Supp.	Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi, Brescia
JAAR	Journal of the American Academy of Religion, Oxford
JAOS	Journal of the American Oriental Society, Michigan
JBL	Journal of Biblical Literature, Atlanta, New Haven, Boston
JPS	Jewish Publication Society (The), Philadelphia
JQR	Jewish Quarterly Review, Philadelphia
JSNT	Journal for the Study of the New Testament, Sheffield
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, Sheffield
LASBF	Liber Annuus Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalém
LBT	Livros Básicos de Teologia, São Paulo e Valência
LSTS	Library of Second Temple Studies, New York
loc. cit	loco citato (no lugar citado)
LXX	Bíblia dos Setenta, Septuaginta
MidrTanh Ex	Midrash Tanhuma de Êxodo

NBE	Nueva Biblia Española, Estella (Navarra)
NCB	Nova Coleção Bíblica, São Paulo
NCBC	New Century Bible Commentary, Grand Rapids
NCT	Novos Caminhos da Teologia, São Paulo
NICOT	New International Commentary on the Old Testament (The), Grand Rapids
NIGTC	New International Greek Testament Commentary (The), Grand Rapids
NRT	Nouvelle Revue Théologique, Tournai
NT	Novo Testamento
NT.CES	Nuovo Testamento. Commento Esegetico e Spirituale, Roma
NVBTA	Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi, Torino
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Göttingen
op. cit.	opus citatum
Org.	Organizador
OTG	Old Testament Guides, Sheffield
OTL	Old Testament Library (The)
ParSpV	Parola, Spirito e Vita, Bologna
PCB. AT	Pequeno Comentário Bíblico. Antigo Testamento, São Paulo
PIB	Pontificio Istituto Biblico, Roma
PMB	Peabody Museum Bulletin, Cambrigde
QLT	Quatro Leituras Talmúdicas (Quatre Lectures Talmudiques)
R	Rabbi
RB	Revue Biblique, Jerusalém
RBib	Retorica Biblica, Bologna
RCT	Revista de Cultura Teológica, São Paulo
repr.ed	reprint edition
rev.	revista ou revision (inglês)
RIBLA	Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis
RIHE	Revista Interdisciplinar História e Economia, São Paulo
rist.riv.cor	ristampa, riveduta e corretta
RivBib	Rivista Biblica, Bologna
RStB	Ricerche Storico Bibliche, Bologna
SBA	Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente, Milano
SBL	Society of Biblical Literature, Leiden
SOC	Scritti delle Origini Cristiane, Bologna
SR. SBib	Studi e Ricerche. Sezione Biblica
SubBi	Subsidia Biblica, Roma
SupplNT	Supplements to Novum Testamentum, Leiden
SupplRivBib	Supplementi alla Rivista Biblica
TA	Temps et l'Autre (Le)
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia, São Paulo
TG.ST	Tesi Gregoriana. Serie Teologia, Roma
TI	Totalidade e Infinito (Totalité et Infini)
TM	Texto Massorético
TrinJ	Trinity Journal, Trinity
UCOP	University of Cambridge Oriental Publications, Cambridge
UNESP	Universidade Estadual Paulista, São Paulo (Editora)
UPCM	Universidad Pontificia Comillas Madrid
v. ou vv.	versículo ou versículos
VT	Vetus Testamentum, Leiden
VTSuppl	Supplements to Vetus Testamentum, Leiden
VV.AA.	Vários autores
WBC	Word Biblical Commentary, Dallas
WTJ	Westminster Theological Journal (The), Philadelphia
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin

LIVROS BÍBLICOS E APÓCRIFOS (Citados)

Ab	Abdias	Jt	Judite
Ag	Ageu	Jz	Juízes
Am	Amós	Lc	Lucas
Ap	Apocalipse	Lm	Lamentações
At	Atos dos apóstolos	Lv	Levítico
Br	Baruc	1Mc	Primeiro Livro dos Macabeus
Cl	Carta aos Colossenses	2Mc	Segundo Livro dos Macabeus
1Cor	Primeira Carta aos Coríntios	4Mc	Quarto Livro dos Macabeus (apócrifo)
2Cor	Segunda Carta aos Coríntios	Mc	Marcos
1Cr	Primeiro Livro de Crônicas	Ml	Malaquias
2Cr	Segundo Livro de Crônicas	Mq	Miqueias
Ct	Cântico dos Cânticos	Mt	Mateus
Dn	Daniel	Na	Naum
Dt	Deuteronômio	Ne	Neemias
DtIs	Dêutero-Isaías	Nm	Números
Ecl	Eclesiastes	Os	Oseias
Eclo	Eclesiástico (vede Sirácida)	1Pd	Primeira Carta de Pedro
Ef	Carta aos Efésios	2Pd	Segunda Carta de Pedro
Esd	Esdras	Pr	Provérbios
Est	Ester	Rm	Carta aos Romanos
Ex	Êxodo	1Rs	Primeiro Livro dos Reis
Ez	Ezequiel	2Rs	Segundo Livro dos Reis
Fl	Carta aos Filipenses	Rt	Rute
Fm	Carta a Filêmon	Sb	Sabedoria
Gl	Carta aos Gálatas	Sf	Sofonias
Gn	Gênesis	Sl	Salmos
Hab	Habacuc	1Sm	Primeiro Livro de Samuel
Hb	Carta aos Hebreus	2Sm	Segundo Livro de Samuel
Is	Isaías	Sr	Sirácida (vede Eclesiástico)
Jd	Judas	TtIs	Trito-Isaías
Jl	Joel	Tg	Carta a Tiago
Jn	Jonas	1Ts	Primeira Carta aos Tessalonicenses
Jo	João	2Ts	Segunda Carta aos Tessalonicenses
Jr	Jeremias	Zc	Zacarias
Js	Josué		

CRÍTICA TEXTUAL

P^{46}	Papiro 46, Dublin, Ann Arbor, Michigan - cerca de 200
a	Manuscrito Sinaiticus, Londres – séc. IV
A	Manuscrito Alexandrinus, Londres – séc. V
B	Manuscrito Vaticanus, Cidade do Vaticano – séc. IV
C	Manuscrito Ephraemi Rescriptus, Paris – séc. V
D06	Manuscrito Claromontanus, Paris – séc. VI
F	Manuscrito Cambridge – séc. IX
G	Dresden – séc. IX
P (025)	Manuscrito Uncial, São Petersburgo – séc. IX
88	Manuscrito Uncial, São Petersburgo – séc. V/VI
104	Manuscrito minúsculo, London, datação 1087
489	Manuscrito minúsculo, Cambridge, datação 1315/1316
1241	Manuscrito minúsculo, Sinai, séc. XII
1739	Manuscrito minúsculo, Athos, Lavra, séc. X
1881	Manuscrito minúsculo, Sinai, séc. XIV
1912	Manuscrito minúsculo, Nápoles, séc. X
1962	Manuscrito minúsculo,Viena, séc. XI/XII
$1QIs^{a}$	Gruta 1 Qumran do Livro de Isaías completo
$1QIs^{b}$	Gruta 1 Qumran Isaías (incompleto – 75%)
1QpHab	Gruta 1 Qumran Pesher de Habacuc (Habakkuk)
1QS	Gruta 1 Qumran Regra da Comunidade (Serek haYahad)
4QFlor	Gruta 4 Qumran Florilégio (Florilegium)
4QMMT	Gruta 4 Qumran Miqṣat Maʿaśe ha-Torah
4QpNah	Gruta 4 Qumran Pesher de Naum (Nahum)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 19
1 Limites do horizonte..... 20
2 Objetivo específico 22
3 Procedimento metodológico..... 23
4 Organização de nosso estudo..... 23
5 Indicações técnicas..... 25

1 TERMINOLOGIA..... 27
1.1 A raiz lag e suas derivações no AT: significados e problemática..... 27
1.2 A tradução hebraica de lag na LXX..... 30
1.3 Campos etimológico, lexicológico, lexicográfico e semântico..... 32
1.3.1 As principais raízes correlatas de lag..... 33
1.3.1.1 A relação existente entre lag e hdp..... 34
1.3.1.2 A relação existente entre lag e lcn..... 36
1.3.1.3 A raiz correlata [vy..... 37
1.3.1.4 A raiz correlata rpk..... 40
1.4 Síntese dos pontos significativos 41

2 O RESGATE E A FUNÇÃO DO laG EM LV 25,23-55..... 43
2.1 Lv 25,23-55: datação e contexto histórico..... 43
2.2 Estruturação..... 47
2.3 Gênero Literário..... 48
2.4 Resgate de Propriedade: vv. 23-34..... 50
2.4.1 Lv 25,23-24: leis apodíticas (e leis apodíticas ampliadas)..... 50
2.4.2 Lv 25,25-28: leis para o resgate de propriedade em geral..... 54
2.4.2.1 As possibilidades de resgate da terra..... 56
2.4.2.2 Direito de precedência ou de resgate da terra já vendida?..... 57
2.4.2.3 De quem seria a terra resgatada? 58
2.4.2.4 A segunda opção de resgate da terra: vv. 26-27..... 59
2.4.2.5 A terra liberada no jubileu: v. 28..... 60
2.4.3 Lv 25,29-31: leis para o resgate de casas situadas nas cidades..... 60
2.4.4 Lv 25,32-34: leis para o resgate de casas situadas nas cidades levíticas..... 62
2.5 Lv 25,35-43.47-55: o direito de resgatar pessoas..... 64
2.5.1 O resgate de um membro da família: vv. 35-38..... 65
2.5.2 Resgate de pessoas entre os israelitas: vv. 39-43..... 70
2.5.3 Direito de resgate de um irmão vendido para um estrangeiro: vv. 47-55..... 74
2.6 Síntese dos pontos significativos..... 79

3 O MATRIMÔNIO ENTRE O GOELATO E O LEVIRATO..... 81
3.1 Datação..... 81
3.2 Gênero literário e estrutura..... 82
3.3 Objetivo da obra..... 83
3.4 Organização literária de Rt..... 84
3.5 A lei do levirato em Dt 25,5-10 e em Rt 1,10-13..... 89
3.6 A estrangeira Rute 91
3.7 O goelato e os encontros diurnos e noturnos: Rt 2,20 e 3,9.12.13..... 95
3.8 O lag em Rt 4..... 97
3.9 A bênção final e o lag Obed..... 105
3.10 Síntese dos pontos significativos..... 106

4 O GOELATO E O “RESGATADOR DO SANGUE”..... 107
4.1 Contextualização, estrutura e gênero literário..... 108
4.2 Nm 35,9-15: texto hebraico e tradução..... 110
4.2.1 Ordem geral: vv. 9-15..... 111
4.3 Nm 35,16-34: texto em hebraico e tradução..... 115
4.3.1 Leis casuísticas e as motivações: Nm 35,16-34..... 117

4.4 As “cidades de refúgio” 122
4.5 A relação entre “vingança” e *goelato*..... 125
4.6 Síntese dos pontos significativos 127

5 גאל E A AÇÃO REDENTORA DE DEUS NO PENTATEUCO..... 129
5.1 O radical גאל em Gn 48,8-22..... 130
5.2 גאל e a experiência exodal: Ex 6,2-8..... 132
5.2.1 Ex 6,2-8: texto em hebraico e a tradução 133
5.2.2 Organização do texto e elementos estilísticos..... 134
5.2.3 Análise literária e teológica..... 136
5.3 Síntese dos pontos significativos..... 146

6 A RAIZ VERBAL גאל NO DÊUTERO-ISAÍAS..... 147
6.1 Dêutero-Isaías: delimitação e datação..... 147
6.2 גאל em Is 40–48..... 149
6.2.1 Delimitação de Is 43..... 149
6.2.1.1 Is 43,1-7: Não temas, porque te resgatei..... 150
6.2.1.1.2 Is 43,1-7: texto em hebraico e tradução 151
6.2.1.1.3 Análise literária e teológica..... 151
6.2.1.2 Is 43,8-15: YHWH, aquele que vos resgata..... 157
6.2.1.2.1 Is 43,8-15: texto em hebraico e tradução..... 157
6.2.1.2.2 Análise literária e teológica..... 158
6.2.2 Is 44,1-8: YHWH, Rei de Israel e seu Resgatador 161
6.2.2.1 Is 44,1-8: texto em hebraico e tradução 162
6.2.2.2 Análise literária e teológica 163
6.2.3 Is 44,21-23: Retorna para mim, porque te resgatei 167
6.2.3.1 Is 44,21-23: texto em hebraico e tradução 167
6.2.3.2 Análise literária e teológica 168
6.2.4 Is 47,1-15: Nosso resgatador: YHWH dos exércitos é seu nome..... 174
6.2.4.1 Is 47,1-7: texto hebraico e tradução 175
6.2.4.2 Análise literária e teológica..... 176
6.2.5 Is 48,17-22: YHWH, o teu resgatador, o Santo de Israel..... 185
6.2.5.1 Is 48,17-22: texto hebraico e tradução..... 186
6.2.5.2 Análise literária e teológica..... 186
6.3 גאל em Is 49-55..... 193
6.3.1 Delimitação de Is 49,7-26..... 193
6.3.1.1 Is 49,7-13: YHWH, o Resgatador de Israel..... 193
6.3.1.1.1 Texto hebraico e tradução de Is 49,7-13..... 194
6.3.1.1.2 Análise literária e teológica..... 195
6.3.1.2 Is 49,14-26: Teu resgatador é o Forte de Jacó..... 198
6.3.1.2.1 Is 49,14-26: texto hebraico e tradução..... 198
6.3.1.2.2 Análise literária e teológica..... 200
6.3.2 Is 52,1-12: “Por nada fostes vendidos, sem dinheiro sereis resgatados”..... 204
6.3.2.1 Is 52,1-12: texto hebraico e tradução..... 204
6.3.2.2 Análise literária e teológica..... 205
6.3.2.2.1 Mensageiro que anuncia a Boa Nova: vv. 7-12..... 208
6.3.3 Is 54,1-10: Exulta, ó estéril, o teu esposo é o teu resgatador..... 212
6.3.3.1 Is 54,1-10: texto hebraico e tradução..... 214
6.3.3.2 Análise literária e teológica..... 215
6.3.3.2.1 Aquele que te resgata é o Santo de Israel (vv. 4-6)..... 220
6.3.3.2.2 A benevolência do Resgatador (vv. 7-10)..... 222
6.4 Síntese dos pontos significativos 230

7 O SENTIDO TEOLÓGICO DE גאל NO TRITO-ISAÍAS..... 235
7.1 Is 59,15b-20: Virá um Resgatador a Sião 236
7.1.1 Is 59,15b-20: texto hebraico e tradução 238
7.1.1.2 Organização do texto..... 239
7.1.1.3 Análise literária e teológica..... 241
7.2 Is 60,10-16: Eu sou YHWH, o teu Salvador, o teu Resgatador..... 250
7.2.1 Is 60,10-16: texto hebraico e tradução..... 251

7.2.2 Análise teológica e literária..... 252
7.3 Is 62,10-12: Chamar-vos-ão “Povo Santo”, “Resgatados de YHWH” 255
7.3.1 Is 62,10-12: texto hebraico e tradução..... 256
7.3.2 Análise literária e teológica..... 256
7.4 לאג nos capítulos 63–64 259
7.4.1 Is 63,1-6: O ano dos meus resgatados chegou! 260
7.4.1.1 Is 63,1-6: texto hebraico e tradução 260
7.4.1.2 Análise literária e teológica..... 261
7.4.2 Is 63,7-14: Ele os resgatou, os tomou e os conduziu... 266
7.4.2.1 Is 63,7-14: texto em hebraico e tradução..... 266
7.4.2.2 Análise literária e teológica..... 267
7.4.3 Is 63,15–64,11: Tu és nosso Pai, nosso Resgatador... 273
7.4.3.1 Is 63,15–64,11: texto hebraico e tradução..... 274
7.4.3.2 Análise literária e teológica..... 275
7.4.3.2.1 Lamentação do povo ao Deus resgatador: Is 63,15–64,3..... 276
7.4.3.2.2 “Confissão” dos pecados: Is 64,4-6..... 283
7.5 Síntese dos pontos significativos..... 286

8 A REDENÇÃO EM LÉVINAS..... 287
8.1 A visão panorâmica do tema “redenção” e da raiz לאג nos escritos levinasianos..... 287
8.2 A obra “A Estrela da Redenção” de Rosenzweig..... 291
8.3 A crítica à noção cristã de redenção em *Le lieu et l’utopie*..... 296
8.4 Criação *ex nihilo* no pensamento levinasiano..... 298
8.5 A criação em EE e TA..... 305
8.5.1 O substrato bíblico, talmúdico e “cabalístico” em EE e TA..... 309
8.6. Lévinas e a revelação na tradição judaica..... 322
8.7 A redenção em *Les villes-refuges*..... 325
8.8 *Textes Messianiques*..... 329
8.8.1 A era messiânica e o mundo vindouro..... 331
8.8.2 Há alguma condição para a instauração dos tempos messiânicos?..... 339
8.8.3 As contradições do messias..... 348
8.8.4 Quem saboreará os tempos messiânicos? 351
8.8.5 Quem é o messias? 353
8.8.5.1 Is 52,13–53,12 e Lévinas..... 356
8.8.5.2 Texto hebraico e tradução de Is 52,13–53,12..... 357
8.8.5.3 Interpretação..... 360
8.8.6 Messianismo e universalidade..... 375
8.9 Síntese dos pontos significativos..... 379

9 A REDENÇÃO EM PAULO..... 387
9.1 Terminologia e imagens soteriológicas paulinas..... 388
9.1.1 Justificação..... 389
9.1.2 Salvação..... 392
9.1.3 Reconciliação..... 394
9.1.4 “Instrumento de expiação”..... 398
9.1.5 Libertar e Liberdade..... 404
9.1.6 Santificação..... 407
9.1.7 Transformação..... 408
9.1.8 Glorificação..... 410
9.1.9 Nova criação..... 411
9.2 A “Redenção” na Carta aos Gálatas..... 413
9.2.1 Carta aos Gálatas: introdução geral..... 413
9.2.2 Estrutura e gênero literário..... 415
9.2.3 De filhos de Abraão a filhos de Deus: análise de Gl 3,6-14..... 416
9.2.3.1 Gl 3,6-14: texto grego e tradução..... 417
9.2.3.2 Estrutura de Gl 3,6-14..... 418
9.2.3.3 A fé e a bênção: Gl 3,6-9..... 419
9.2.3.4 A não prática da Lei e a maldição: Gl 3,10-12..... 421
9.2.3.5 “Cristo nos resgatou da maldição da Lei”: Gl 3,13-14..... 426
9.2.4 A adoção divina e a herança em Cristo..... 433

9.2.4.1 Gl 4,1-7: texto grego e tradução..... 433
9.2.4.2 Elementos estruturais de Gl 4,1-7..... 434
9.2.4.3 O herdeiro menor de idade: Gl 4,1-2..... 435
9.2.4.4 O ser escravo dos “elementos do mundo”: Gl 4,3..... 436
9.2.4.5 A plenitude do tempo e o envio do Filho: Gl 4,4..... 438
9.2.4.6 O ser resgatado e adotado como filho: Gl 4,5..... 447
9.2.4.7 O envio e o clamor do Espírito em nós: Gl 4,6..... 457
9.2.4.8 Não somos escravos, mas filhos e herdeiros: Gl 4,7..... 463
9.3 Síntese dos pontos significativos..... 467

CONSIDERAÇÕES FINAIS 472
PROSPECTIVAS..... 479
REFERÊNCIAS..... 493

ANEXOS..... 537
TABELA 1: AS OCORRÊNCIAS DE lag E SUA CLASSIFICAÇÃO Campo semântico 1: resgate 538
TABELA 2: AS OCORRÊNCIAS DE lag A SUA CLASSIFICAÇÃO Campo semântico 2: contaminar 542
TABELA 3: A TRADUÇÃO DAS RAÍZES CORRELATAS NA LXX..... 543
TABELA 4: A TRADUÇÃO DA RAIZ lag NA LXX e CITAÇÕES COM O SEGUNDO SIGNIFICADO - Nome Próprio..... 545
TABELA 5: OCORRÊNCIAS DO TERMO EM QUESTÃO NOS ESCRITOS DE LÉVINAS..... 548
TABELA 6: OS TERMOS EM GREGO NAS CARTAS PROTOPAULINAS..... 550

INTRODUÇÃO

No decorrer da história da teologia, não se pode negar que foram apresentados vários modos de explicar a "redenção", como efeito do evento-Cristo. É inegável também a alusão à proximidade entre a "redenção" em Paulo e a instituição do *goelato* no Antigo Israel. De fato, há esse aceno nos estudos de Sesboüé[1], de Barth[2], de Gerald O'Collins[3], de Fitzmyer[4], de González Faus[5], de Penna[6], de Dunn[7], de Lyonnet e Sabourin[8].

O גאל também foi tema de várias pesquisas, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980. Entre os estudiosos destacam-se: Stamm[9], Alonso Schökel[10], Johnson[11], Daube[12], Holmgren[13], Unterman[14], Ringgren[15], Stuhlmueller[16], Leggett[17] e Hubbard[18]. Além dos estudos específicos, podem-se acrescentar as análises de perícopes nas quais o termo ocorre, por exemplo: o aprofundamento do Livro de Rute, do profeta Isaías e de Lv 25.

---

[1] SESBOÜÉ, B. *JesuCristo el único mediador*: ensayo sobre la redención y la salvación. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990. v. 1, p. 161. (Koinonia, 27).

[2] BARTH, G. *"Ele morreu por nós"*: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1997. p. 80.

[3] O'COLLINS, G. *Jesus our redeemer*: a christian approach to salvation. Oxford: University Press, 2007. p. 4.

[4] FITZMYER, J. A. *Lettera ai Romani*: commentario critico-teologico. Casale Monferrato (AL): Piemme, 1999. p. 167. (PIEMME. Religione).

[5] González Faus menciona a relação existente entre a "redenção" no Novo Testamento e o Gö´el em sua obra *La humanidad nueva*: ensayo de Cristología. 4.ed. Burgos: EAPSA, 1979. v. 2, p. 544. Porém, elimina essa alusão da nona edição da mesma obra, publicada pela Editora Sal Terrae, em 1994, na coleção Actualidad Teológica Española.

[6] PENNA, R. *Lettera ai Romani*: Rm 1–5: introduzione, versione e commento. Bologna: Dehoniane, 2004. v. 1, p. 331. (SOC, 6).

[7] DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 273. (BEstB).

[8] LYONNET, S.; SABOURIN, L. *Sin, redemption, and sacrifice*: a biblical and patristic study. Rome: Biblical Institute Press, 1970. p. 90. (AnBib, 48).

[9] STAMM, J. J. גאל [G´I]. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Torino: Marietti, 1978. v. 1, p. 332-333.

[10] ALONSO SCHÖKEL, L. M. Le rédemption œuvre de solidarité. *NRT*, Tournai, v. 93, n. 5, p. 449-472, mai 1971.

[11] JOHNSON, A. R. "The Primary Meaning of גאל". *VTSuppl*, Leiden, v. 1, p. 67-77, 1953.

[12] DAUBE, D. *Studies in biblical law*. Cambridge: Cambridge University Press, 1947.

[13] HOLMGREN, F. C. *With wings as eagles*: Isaiah 40/55. New York: Biblical Scholars Press, 1973.

[14] UNTERMAN, J. The social-legal origin for the image of God as redeemer גאון of Israel. In: WRIGHT, D.; FREEDMAN, D. N.; HURVITZ, A. (Ed.). *Pomegranates and golden bells*: studies in biblical, jewish, and Near Eastern ritual, law and literature in honor of Jacob Milgrom. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 1995. p. 399-405.

[15] RINGGREN, H. גאל [Gä´al]. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 1803-1815.

[16] STUHLMUELLER, C. *Creative redemption in Deutero-Isaiah*. Rome: Biblical Institute Press, 1970. (AnBib, 43).

[17] LEGGETT, D. A. *The levirate and goel institutions in the Old Testament*: with special attention to the book of Ruth. Cherry Hill: Mack Publishing Company, 1974.

[18] HUBBARD JUNIOR, R. L. The go'el in ancient Israel: theological reflections on an israelite institution. *BBR*, Princeton, n. 1, p. 3-19, 1991. Disponível em: <https://www.ibr-bbr.org/files/bbr/BBR-1991_02_Hubbard _Goel. pdf>. Acesso em 26 fev. 2015.

Apesar dos estudos de גאל em livros específicos e a correlação com Paulo, não há, até então, um estudo sistemático sobre este radical como chave hermenêutica para se compreender a "redenção" na Carta aos Gálatas. Por outro lado, prevalecem os estudos sobre a "redenção" partindo de imagens do ambiente religioso e cultual, sobretudo, como sacrifício e expiação[19], e explicações que privilegiam a cultura greco-romana como substrato para as imagens soteriológicas nos escritos protopaulinos.

Por isso, a contribuição deste estudo temático é perceber o significado, a abrangência e a relevância dos sentidos legal e teológico do uso da raiz verbal גאל e suas derivações. Por fim, utilizaremos os resultados alcançados como chave hermenêutica para a compreensão bíblico-teológica da "redenção" na Carta aos Gálatas, priorizando, desse modo, a cultura judaica. Num segundo momento, objetiva-se estabelecer um diálogo entre a "redenção" na Carta aos Gálatas e em Emmanuel Lévinas, retratada na lição talmúdica intitulada *Textes Messianiques*[20], um comentário sobre o Capítulo XI do Tratado *Sanhedrîn* (97b–99a), que compõe o Talmude Babilônico (IV Ordem da *Mishná*).

1 Limites do horizonte

A primeira dificuldade com que nos deparamos foi o grande número de ocorrências da raiz גאל e suas derivações, na Bíblia Hebraica. Ainda, no campo bíblico, uma problemática é encontrar adequado rigor metodológico para a análise de um tema bíblico, que perpassa todos os escritos, e sua compreensão teológica no todo da Escritura. Não obstante seja possível verificar algumas tentativas[21]. Também não é apropriado identificar o tema com um termo hebraico ou grego, desconsiderando seu "campo semântico", que agrega termos, expressões, imagens e metáforas. Em nosso caso essa tarefa é complexa, dado que a ideia de "redenção" é expressa por meio de vários termos, imagens e locuções

---

[19] Confira o estudo de Bernard Sesboüé, já mencionado e o livro de PULCINELLI, G. *La morte di Gesù come espiazione*: la concezione paolina. Milano: San Paolo, 2007. (SBA, 11).

[20] LÉVINAS, E. Textes messianiques. In: *Idem*. *Difficile Liberté*: essais sur le judaïsme. 2e éd. Paris: Albin Michel, 1976. p. 83-129. (Présences du Judaïsme).

[21] Com relação à teologia podemos citar: RAD, G. von. *Teologia dell'Antico Testamento:* teologia delle tradizioni profetiche d'Israele. Brescia: Paideia, 1974. v. 2, p. 431-467. Existem as seguintes tentativas para o estudo de temas bíblicos: COSTACURTA, B. *La vita minacciata*: il tema della paura nella Bibbia Ebraica.1a rist.riv.cor. Roma: PIB, 1997. (AnBib, 119); FORNARA, R. *La visione contradetta*: la dialettica fra visibilità e non visibilità divina nella Bibbia Ebraica. Roma: PIB, 2004. (AnBib, 155); BOVATI, P. *Ristabilire la giustizia*: procedure, vocabolario, orientamenti. Roma: PIB, 2005. (AnBib, 110); SILVA, C. M. D. da. *Aquele que manda a chuva na face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006. (BíbLoy, 50); BÁEZ, S. J. *Quando tudo se cala:* o silêncio na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2011. (Cultura Bíblica) e RODRIGUES, J. R. *A cristologia do Enviado no Evangelho segundo João em vista de uma tendência cristológica atual*. 267 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011

no Antigo Testamento. De igual forma acontece com os escritos protopaulinos, pois o Apóstolo usa uma variedade de termos, imagens e metáforas para abordar o efeito do evento-Cristo.

Diante dessas constatações e ciente dessas problemáticas, restringimos os limites de nossa investigação ao estudo da raiz גאל, como substrato para entender a redenção em Gl 3,6-14 e 4,1-7. Apesar dessa delimitação, se faz necessário confrontar a raiz em questão com suas raízes correlatas e sua tradução na LXX, para averiguar qual é sua peculiaridade e a possibilidade de servir-se dessa para compreender uma temática num texto grego.

Outro procedimento metodológico foi priorizar o contexto no qual a raiz é empregada e não restringir o estudo ao aprofundamento etimológico, lexicológico e lexicográfico de גאל.

Ao considerar que nosso escopo final é a análise da Carta aos Gálatas, privilegiamos a dimensão legal e social de גאל, no direito familiar e criminal, em Lv 25, Rt e Nm 35; a dimensão teológica, quando Deus é o sujeito da ação de resgatar, em Gn 48,8-22, Ex 6,2-8, Ex 15 e selecionamos algumas perícopes nas quais a raiz em questão ocorre em Is 40–66. A partir dos resultados do estudo do sentido legal e da instituição do *goelato* obteremos dados precisos para analisar sua aplicação no sentido teológico, como título divino ou relacionado à ação redentora de YHWH nos livros supramencionados.

Quanto aos escritos protopaulinos, abordaremos as metáforas significativas da soteriologia paulina, para perceber as diferenças e semelhanças com a ação de resgatar como finalidade do envio do Filho de Deus, o Messias Jesus. A escolha da Carta aos Gálatas deu-se por ter como um de seus enfoques centrais a “redenção”.

Uma ulterior dificuldade no estudo da categoria “redenção” em Lévinas consiste no método espiral adotado por este filósofo, agregando conceitos e novos argumentos no decorrer de seus escritos, visto que essa noção perpassa tanto suas obras filosóficas, quanto suas várias lições talmúdicas. Para a exequibilidade do trabalho, limitamos o tema a uma única obra levinasiana. Apesar da consciência de que a obra escolhida é a mais significativa entre as lições talmúdicas, isso não afasta o perigo de uma aproximação reducionista do pensamento de Lévinas, referente à temática em questão, mas estamos cientes de estar correndo esse risco. Um aspecto peculiar sobre a redenção na concepção do autor lituano, provavelmente influenciada por Rosenzweig, é sua relação com os dois pilares fundamentais do judaísmo: “criação” e “revelação”. Diante desse aspecto,

abordaremos esses princípios, restringindo-nos àqueles tópicos pertinentes ao nosso aprofundamento.

Não obstante a importância, o reconhecimento e as investigações realizadas a respeito dos escritos levinasianos, e o interesse da parte dos autores franceses em pesquisar seus textos talmúdicos, optamos por trabalhar este autor, por existirem poucos comentários sobre a "redenção" na lição talmúdica *Textes Messianiques*.

A eleição de *Textes Messianiques* deu-se por conter aspectos significativos sobre a concepção levinasiana de "redenção" e por ser o comentário ao texto talmúdico que mais utiliza a raiz em questão nos argumentos dos sábios judeus, pelas várias citações de textos de Isaías. Mesmo sabendo que o autor é crítico quanto ao cristianismo, julga-se importante identificar qual é sua contribuição específica para nosso tema. Outra motivação, para escolher essa obra levinasiana, é a de aprofundar fragmentos do tratado *Sanhedrîn*, da tradição talmúdica, cujo objeto principal é refletir sobre o messianismo e a redenção no judaísmo.

2 Objetivo específico

As questões específicas que norteiam esta pesquisa são: em que consiste a instituição do *goelato* e o papel do resgatador em Lv 25 e Nm 35? Há alguma relação entre o *goelato*, a lei do levirato e a de herança, em Rt? Como a raiz ag e suas derivações podem servir como chave hermenêutica para compreender a "redenção" na Carta aos Gálatas? Essa raiz hebraica influenciou a noção levinasiana de "redenção"? Como o comentário talmúdico *Textes Messianiques*, escrito por Lévinas, pode contribuir para o estudo da temática em Paulo? Quais são as críticas apresentadas por Emmanuel Lévinas ao cristianismo referentes à "redenção"? Como essas críticas iluminam o tema da "redenção" na concepção paulina?

Emerge, ainda, uma questão específica acerca da "redenção" em Paulo: por que nas cartas protopaulinas não ocorre o termo "redentor" (lutrwthj) aplicado a Jesus Cristo, nem o termo "resgate" (lutron)?

O objetivo pastoral é oferecer um aprofundamento sobre a "redenção" em Gl interligada à instituição do *goelato* e à noção veterotestamentária de Deus como o "redentor" de seu povo.

3 Procedimento metodológico

Este estudo se coloca no âmbito tanto das teologias bíblicas como no interdisciplinar, ao estabelecer um diálogo entre a noção de redenção em Paulo, na Carta aos Gálatas, e a obra *Textes Messianiques* de Lévinas.

Por eleger textos bíblicos de natureza e gêneros literários diferentes, valorizamos o método histórico-crítico-literário e nos servimos das análises narrativa e retórica, ao considerar o livro de Rute e as perícopes da Carta aos Gálatas.

Para estudar a temática em Lévinas, propomos o seguinte percurso metodológico: (1) sintetizar alguns dados sobre o autor; (2) elencar os tópicos expressivos da noção de "redenção" na principal obra de Rosenzweig, por sua influência em Lévinas; (3) delinear a concepção levinasiana de "criação" e "revelação"; (4) analisar a lição *Les villes-refuges*, o comentário talmúdico que contém a raiz lag; e (5) aprofundar o comentário talmúdico *Textes Messianiques*. Essas análises servirão de pressupostos para investigar sobre a influência da instituição do *goelato* na concepção levinasiana de "redenção" e, também, identificar os pontos de contato e de divergência com o estudo das perícopes escolhidas da Carta aos Gálatas.

4 Organização de nosso estudo

O desenvolvimento deste estudo se dá por meio de nove capítulos centrais. Estes capítulos são emoldurados pela introdução, considerações gerais e prospectivas.

Ao identificar as características da raiz verbal lag e os textos nos quais ela ocorre (capítulo I), dividimos a análise em dois blocos: seu sentido antropológico (capítulo II–IV), quando a ação é de um ser humano e o teológico, no sentido restrito, ou seja, quando o sujeito da ação é Deus ou um ser divino (capítulo V–VII).

No *primeiro capítulo*, tivemos como foco a terminologia e a ocorrência de lag no AT; a diferença entre o significado das duas raízes formadas por lag; a tradução desse radical na LXX no sentido de "resgatar", e seu campo etimológico, lexicográfico e semântico. Indicamos também as semelhanças e as diferenças entre a raiz em questão e suas principais correlatas e paralelas: hdp, lcn, [vy e rpk.

O *segundo capítulo* tem como intenção analisar Lv 25,23-55, por descrever a função do laG, em caso de resgate de propriedade ou de pessoas escravizadas ou vendidas

por causa de dívidas. No *terceiro*, continuamos aprofundando o sentido antropológico no livro de Rute, com o objetivo de verificar a relação existente entre a instituição do *goelato*, a lei do levirato e a lei da herança. No *quarto capítulo*, refletimos sobre Nm 35, por conter a função do "resgatador do sangue" (~Dh laG) em caso de homicídio voluntário e involuntário, no direito criminal. Confrontamos as noções bíblicas de "vingança" e de "resgate do sangue", e indicamos suas diferenças. E assim concluímos o estudo dos aspectos legal e social da instituição do *goelato*.

No *quinto capítulo*, apresentamos a análise exegético-teológica dos textos do Pentateuco, nos quais ocorre a raiz laG, no sentido teológico. O texto escolhido foi Ex 6,2-8 e mencionamos os elementos inovadores presentes em Ex 15 e em Gn 48,8-22. Esta última citação foi escolhida por ser a primeira vez em que ocorre a raiz em estudo no Pentateuco. No *sexto e no sétimo* capítulos, selecionamos e examinamos várias perícopes da Profecia Isaiana (Dêutero [DtIs] e Trito-Isaías [TtIs]), por ser a tradição na qual mais ocorre este radical e suas derivações, e por sua influência na teologia protopaulina. No capítulo VI, nos dedicamos aos textos de DtIs, dividindo-os em duas partes, seguindo os critérios formais e conteudísticos: 1) Is 43,1-7.8-16; 44,1-8.21-23; 47,1-15; 48,16-22 e 2) 49,7-26; 52,1-12 e 54,1-10. No capítulo VII, estudamos as seguintes perícopes do TtIs: Is 59,15b-21; 60,10-16; 62,10-12; 63,1-6; 7-14; 63,15–64,11.

No *oitavo capítulo*, nos debruçamos sobre o tema da redenção em *Textes Messianiques* de Lévinas. Iniciamos com uma introdução geral sobre esse filósofo e oferecemos uma visão panorâmica sobre a "redenção" nos três principais períodos do desenvolvimento de seu pensamento, classificados por Vázquez[22]. Em seguida, elencamos alguns pontos significativos da obra "Estrela da Redenção" de Rosenzweig[23]. O terceiro ponto concentrou-se na crítica da noção cristã de redenção no ensaio *Le lieu et l'utopie*. Do quarto ao sexto pontos, buscamos sintetizar os principais aspectos da concepção levinasiana de "criação" e de "revelação". No sétimo, aprofundamos a lição talmúdica *Les villes-refuges*, um comentário a Nm 35 e fragmentos do tratado *Makkôt* do Talmude Babilônico. Este texto foi selecionado por referir-se à função do ~Dh laG e por ser a única ocorrência explícita da raiz laG nos escritos levinasianos, além da lição talmúdica que será analisada. Por fim, no oitavo ponto, foi aprofundada a lição talmúdica *Textes Messianiques*.

---

[22] Cf. VÁZQUEZ MORO, U. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982. p. 8-10. (Estudios 23. Teología I, 12).
[23] ROSENZWEIG, F. *La Stella della Redenzione*. 2ª ed. Genova-Milano: Marietti, 2003.

O *nono capítulo* toca o cerne de nosso estudo, ao abordarmos a terminologia, as imagens soteriológicas na literatura protopaulina e a categoria de "redenção" em Gl. Nesse capítulo, oferecemos alguns dados quanto à datação, ao gênero literário, à estrutura e à finalidade da carta em questão e seguimos com a análise exegética e teológica de Gl 3,7-14 e 4,1-7.

Em cada capítulo foi sintetizado o resultado do estudo feito. Na conclusão final, apontamos as principais descobertas realizadas ao percorrer esses vários textos, e evidenciamos algumas prospectivas hermenêuticas, tendo presente o diálogo entre a noção de "redenção" na Carta aos Gálatas e no comentário de Lévinas ao tratado talmúdico *Sanhedrîn*, em sua lição *Textes Messianiques.*

5 Indicações técnicas

Para a análise das perícopes, transcrevemos os textos nas línguas originais e oferecemos uma tradução própria e, o quanto possível, literal e fiel à forma dos textos hebraico e grego. Os textos em grego e em hebraico foram extraídos do programa *BibleWorks 7*[24], mas para a análise nos servimos da versão nona do programa citado[25].

Quanto ao texto em hebraico, utilizamos a *Biblia Hebraica Stuttgartensia*[26] (BHS) e a *Biblia Hebraica Quinta*[27] para o Livro de Rute. Para a Carta aos Gálatas, traduzimos o texto presente no *The greek New Testament*[28] e o aparato crítico da vigésima sétima edição do *Novum Testamentum graece*[29]. Os dicionários da língua hebraica consultados são: de L. Alonso Schökel[30], os nove volumes organizados por Botterweck, Ringgren, Fabry[31], e, quando necessário, utilizamos o texto interlinear de Francisco[32].

---

[24] BIBLEWORKS 7: software for biblical exegesis and research. Norfolk: BibleWorks LLC, 2006.
[25] BIBLEWORKS 9: software for biblical exegesis and research. Norfolk: BibleWorks LLC, 2011.
[26] ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
[27] WAARD, J. de. Ruth. In: SCHENKER, A. *et al. Megilloth*: Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004. v. 18.
[28] ALAND, B.; ALAND, K.; METZGER, B. M. (Ed.). *O Novo Testamento grego*: com introdução em português e dicionário grego-português. 4.ed.rev. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.
[29] ALAND, B.; ALAND, K., METZGER, B. M. (Ed.). *Novum Testamentum graece*. 27nd ed.rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
[30] ALONSO SCHÖKEL, L. M. *Dicionário bíblico hebraico-português*. 3.ed. São Paulo: Paulus: 2004.
[31] BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988-2009. 9 v.
[32] FRANCISCO, E. de F. *Antigo Testamento interlinear hebraico-português*: pentateuco. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. v. 1.

Consultamos as principais gramáticas das línguas hebraica[33] e grega[34].

Para a tradução da Carta aos Gálatas, transcrevemos a própria tradução impressa no *Novo Testamento de Paulinas*[35]. Quanto aos dicionários, foram consultados o de Rusconi[36]; os quinze volumes do léxico bíblico organizado por Kittel e Friedrich[37]; os dois volumes de Jenni e Westermann[38]; o dicionário grego clássico de Montanari[39], e outros instrumentais próprios para a tradução[40]. Foi consultada a edição de Rahfs e Hanhart[41] da Septuaginta e o dicionário de aramaico talmúdico de Marcus Jastrow[42].

Os problemas textuais, tanto aqueles propriamente de crítica textual quanto os de natureza filológica ou gramatical, serão especificados nas notas. Por isso, os números dos versículos das perícopes serão realçados em negrito, para diferenciá-los das indicações das notas de rodapé, que aparecem em itálico. Os substantivos e as formas verbais que traduzem o radical lag serão sublinhados em negrito na tradução para facilitar sua localização, bem como o verbo "resgatar" (exagorazw) na tradução de Gl.

As siglas e abreviaturas se encontram no início deste estudo. Adotamos as siglas convencionais para as obras de Emmanuel Lévinas. As obras da tradição rabínica foram transliteradas tendo-se como base a língua portuguesa, quando foi possível. As tabelas das ocorrências dos termos estudados situam-se no final deste trabalho, no anexo. Nas referências bibliográficas, as obras foram elencadas em ordem alfabética, sem específicas subdivisões.

---

[33] JOÜON, P.; MURAOKA, T. *Gramática del hebreo bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2006. (IEB, 18); LAMBDIN, T. O. *Gramática do hebraico bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003; MEYER, R. *Gramática de la lengua hebrea*. Barcelona: Riopiedras, 1988; NICCACCI, A. *Sintaxis del hebreo bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002. (IEB, 8), e WALTKE, B. K.; O'CONNOR, M. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

[34] Para o grego foram consultadas as seguintes gramáticas BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*. 2ª ed. Brescia: Paideia, 1997. (ISB. Suppl, 2); MURACHCO, H. G. *Língua grega*: visão semântica, lógica, orgânica e funcional. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Vozes, 2003. v. 1, e ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. *A grammatical analysis of the greek New Testament*. 5nd ed.rev. Roma: PIB, 1996.

[35] A BÍBLIA: Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015.

[36] RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

[37] KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *Grande Lessico Novo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965-1988. 15 v.

[38] JENNI; WESTERMANN, DTAT, v. 1, e *Idem*. *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Casale Monferrato: Marietti, 1982. v. 2.

[39] MONTANARI, F. *Vocabolario della Lingua Greca*. 2.ed. Torino: Marietti, 2004.

[40] HAUBECK, W.; SIEBENTHAL, H. von. *Nova chave linguística do Novo Testamento grego*: Mateus - Apocalipse. São Paulo: Targumin; Hagnos, 2009; LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico*: grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

[41] RAHLFS, A.; HANHART, R. (Ed.). *Septuaginta*. ed.alt.q.recog.et emed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

[42] JASTROW, M. (Org.). *A Dictionary*: of the targumim, the talmud babli and yerushalmi and the midrashic. New York: The Judaica Press, 1996.

1 TERMINOLOGIA

Nossa proposta é analisar as ocorrências da raiz verbal גאל na Bíblia Hebraica, e abordar seu campo semântico, etimológico, lexicográfico e lexicológico. Após esse primeiro passo, investigaremos sobre os termos que traduzem גאל na Septuaginta, a fim de verificar a plausibilidade de servir-se de um radical em hebraico para compreender um tema num escrito protopaulino.

Ao constatar a existência de várias metáforas, termos e imagens que expressam a "redenção" ou o "ato de redimir", nos textos bíblicos, optamos por aprofundar as características peculiares da raiz גאל, ao confrontá-la com suas principais raízes correlatas, para, de uma forma mais precisa, servirmo-nos deste radical como substrato para interpretar a categoria de "redenção" em Gl.

1.1 A raiz גאל e suas derivações no AT: significados e problemática

Existem duas raízes verbais גאל[1] pertencentes a campos semânticos diferentes, ou seja, são homógrafas. A primeira pode ser traduzida em português pelos verbos[2]: "resgatar", "redimir", "remir", "proteger", "recuperar", "restituir", "restabelecer", "reivindicar" ou "responder em lugar de/por", "agir como parente"[3], "libertar", "liberar", "livrar", "salvar", "vindicar", "vingar-se". A segunda raiz pode ser traduzida pelos verbos "manchar", "contaminar", "incorrer em impureza", "sujar" e "profanar".

Entre as justificativas para tal variação destacam-se duas: a) uma ambivalência semântica própria da raiz גאל ou b) uma mudança de significado a partir de um longo processo semântico, sendo influenciada por sua raiz homófona גל[4]. Por não existirem argumentos sólidos que sustentam essas hipóteses, assumimos a possibilidade da existência de duas raízes גאל com campos semânticos diferentes.

---

[1] Com relação às ocorrências da raiz גאל, confira a tabela 1(campo semântico do "resgate") e a tabela 2 (campo semântico da "contaminação").

[2] גאל. In: ALONSO, DBHP, p. 125-126.

[3] REMIR. In: VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE Jr., W. (Org.). *Dicionário Vine*: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. 8.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008. p. 259.

[4] Esta proposta foi sugerida por JOHNSON, "The Primary Meaning of גאל", p. 72.

Com relação ao primeiro significado, verificam-se, na tradução, verbos incompatíveis na língua portuguesa, por exemplo: o “vingar-se” e “resgatar”. Cabe saber se existe alguma relação entre estes verbos na instituição do *goelato*.

A raiz lag aparece 133[5] vezes na BH, sendo 120 relacionadas ao primeiro significado e 13, ao segundo[6]. Estudaremos apenas as citações correspondentes ao primeiro significado. Dentre estas, constatam-se 106 formas verbais, 14 substantivos e três vezes o nome próprio lagy (Nm 13,7; 2Sm 23,36; 1Cr 3,22). Entre as formas verbais, ocorrem 94 vezes em *qal*, e oito, em *niphal*. A forma verbal *qal* no particípio masculino singular, laG ou laAG, assume o papel de substantivo com todos seus atributos, exceto em Gn 48,16 e Sl 103,4.

As formas *qal* e *niphal* são traduzidas, normalmente, por “redimir”, “resgatar” e algumas vezes por “livrar”, “libertar”. Em Os 13,14, essa é traduzida, nas versões em português, pelo verbo “salvar”, por causa da presença de raízes correlatas, as quais são traduzidas pelo termo “redimir” ou “resgatar” (cf. Jr 31,11).

O *qal* particípio passivo masculino plural, ~ylWaG, ocorre em Is 35,9 e 51,10, a mesma forma em *construto*, ylWaG, no Sl 107,2 e Is 62,12, e é traduzido por “resgatados” ou “remidos”. O *qal* particípio masculino plural, com sufixo de terceira pessoa masculina singular, só ocorre em 1Rs 16,11, e pode ser traduzido por “parentes”.

A ação de “redimir” ou “resgatar” é exercida pelo “parente próximo” (Rt 3,12; 4,1), mormente segue a sequência agnática ou em alguns casos pode ser a própria pessoa (Lv 25,49). Em outras citações, o sujeito da ação é o próprio Deus ou um ser celeste, por exemplo, um anjo (cf. Gn 48,16; Is 63,9), que representa a presença do próprio YHWH, provavelmente, para evitar o antropomorfismo.

---

[5] A classificação dos verbos e substantivos baseia-se em: BROWN, F.; DRIVER, S. R; BRIGGS, C. *A hebrew and english lexicon of the Old Testament*: with an appendix containing the biblical aramaic. Oxford: Oxford University Press, [1906]. p. 145-146. lag. In: ALONSO, DBHP, p. 125-126. MANDELKERN, S. *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae.* 2.ed. alt. et loc. aucta em. Graz: Akademische Druck, 1955. v. 1, p. 223-245.

[6] Neste segundo sentido, a raiz verbal lag ocorre uma vez em *qal*, três em *niphal* (em Is 59,3, há uma forma mista, que pode ser lida como *pual*), uma em *piel*, quatro em *pual*, uma em *hiphil* (é uma forma mista, que também pode ser lida como *piel* imperfeito em Is 63,3), e duas vezes no *hitphael* em Dn 1,8. No *piel*, pode ser traduzida por “profanar” em Ml 1,7 (segunda ocorrência); no *pual*, “ser excluídos” ou “ser rejeitados”, em Esd 2,62 e Ne 7,64. Em Ml 1,7 (primeira ocorrência) e 1,12, podem ser interpretadas no sentido de “ser imundo” e “profanar” respectivamente. Em Is 63,3, o radical lag assume o sentido de “manchar”. Ocorre também o substantivo laG em Ne 13,29 que pode ser traduzido por “aviltamento” ou pelos verbos: “profanar”, “contaminar”, “macular” ou seus derivados “profanação” e “contaminação”.

Da raiz laG deriva o substantivo abstrato hLaG (entendido como “resgate”, “direito de resgate”, “remissão”, “redenção”), e há uma única ocorrência do substantivo ~ylIWaG, em Is 63,4[7].

Com relação ao substantivo laG (ou laAG), quando o sujeito é um ser humano podemos traduzi-lo por “resgatador” (Lv 25,26; Rt 4,8), “remidor”, “parente próximo” ou “parente” (Lv 25,25; Nm 5,8; Rt 2,20; 3,9.12; 4,1.6) e raramente é acompanhado pelo adjetivo bArq (Lv 25,25 e Rt 3,12). Quando o sujeito é Deus, o substantivo laG pode ser traduzido por “redentor” (Sl 19,15; 78,35; Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; Jr 50,34) ou “libertador” (Sl 19,15). É digna de nota a citação de Is 59,20, por YHWH anunciar a vinda de um “redentor”.

Não é claro qual é o sujeito em Pr 23,11 do verbo resgatar, há maior probabilidade que seja Deus, e pode ser traduzido por “libertador” ou “defensor”. Em Jó 19,25, as traduções oscilam entre “redentor” e “defensor”. Nessa citação, não é claro a quem se refere. As propostas sugeridas são: “o grito do sangue”, “um mediador celeste”, “um anjo” ou o próprio “Deus”. Essa última sugestão parece ser a menos adequada, pois, no contexto, Deus é o adversário de Jó.

A fórmula ~Dh laG é traduzida, mormente, por “vingador do sangue”, porém é melhor utilizar a expressão “resgatador do sangue” ou “vindicador do sangue”. O “resgatador do sangue” é um representante legal, em caso de homicídio (Nm 35,12.19.21.24-25.27; 2Sm 14,11), com a função de vindicar o sangue do membro de seu grupo de parentesco (Nm 35,19.21.24.25.27[2x]; Dt 19,6.12; Js 20,3.5.9; 2Sm 14,11; cf. Sl 72,14). É implícita a função do “resgatador do sangue” atribuído a Deus em Jr 50,34; Is 47,3-4; 49,26; 59,17-20; 63,4 e, provavelmente, em Pr 23,11.

No Pentateuco, a raiz lag é utilizada 45 vezes, sobretudo em Lv e Nm, distribuída entre seu uso verbal (*qal* e *niphal*), como substantivo (laG [4x], hLaG [9x]), e há oito ocorrências da fórmula ~Dh laG (em Nm e Dt).

Nos livros históricos, ocorre em Js 20,3.5.9; 2Sm 14,11 e 1Rs 16,11, e como nome próprio em 2Sm 23,36 e 1Cr 3,22. A maioria das ocorrências, nos livros históricos, está em Rute (23x), pois um de seus argumentos é o direito de resgate.

---

[7] Esse substantivo não é considerado um *qal* particípio passivo masculino plural, como os outros, pela forma que assume com o sufixo de segunda pessoa masculina singular, ylIWaG (cf. BROWN; DRIVER; BRIGGS; A hebrew and english lexicon, p. 145).

Em Esd 2,62 e Ne 7,64, o radical assume o segundo significado, e é conjugado na forma *pual*. A ocorrência do substantivo em Ne 13,29 assume o segundo significado da raiz, por aludir à contaminação por causa da linhagem incerta dos sacerdotes após o exílio, ou pelo pecado. Contudo, pertence ao campo legal como infração da lei.

Entre os profetas, destaca-se o livro de Isaías com 24 ocorrências da raiz em questão, nas quais o radical é empregado como título ou ação divina, exceto em Is 35,1-10; 51,9-11 e 62,10-12 por nomear o povo, como "redimido" por Deus, ao mencionar à experiência exodal, exílica e criacional. Em Jr 31,11, 50,34, Os 13,14, Mq 4,10, a mesma raiz pode ser traduzida por "redimir" ou "resgatar" e refere-se à esperança ou não na ação redentora de Deus. Em Ez 11,15, é traduzida pelo substantivo "parente" ou "parente próximo". O termo assume seu sentido jurídico como resgate de propriedade em Jr 32,7-8.

Nos livros sapienciais, em Pr 23,11, Lm 3,58 e nos Salmos (11x), a raiz é empregada tendo como sujeito Deus ou a ação divina, exceto no Sl 72,14. Neste salmo, o orante suplica a Deus que envie um rei justo para ser o "redentor" e o "resgatador do sangue" dos pobres. Ocorre o termo laG, em Jó 19,25, mas não há consenso a quem se refere, como foi supradito.

1.2 A tradução hebraica de lag na LXX

Na Septuaginta[8], a raiz verbal lag é traduzida pelos verbos gregos lutrow, raramente por ruomai (Gn 48,16; Ex 6,6; Is 48,20; 52,9), e no livro de Rute os tradutores optam por agcisteuw. Em Jr 38,11 (Jr 31,11 no TM), é traduzida pelo verbo exairew, dado que o lutrow traduz uma raiz correlata (hdp), presente na mesma frase.

O termo hLaG é traduzido no livro de Levítico por lutron (Lv 25,24.26.51.52), lutrwsij (Lv 25,29 [2x].48) e lutrwthj (Lv 25,31.32). Em Rt, é usado agcisteia.

No livro do profeta Jeremias, por estar relacionado com o direito de resgate de propriedade, o substantivo hLaG (Jr 39,7 na LXX e 32,7 no TM) é traduzido pela frase krima paralabein eij kthsin ("decisão de tomar posse"), e por krima kthsasqai ("decisão de adquirir") em Jr 39,8 (32,8 – TM).

[8] As traduções do radical lag na LXX são elencadas na tabela 4.

Em Ez 11,15, a expressão ^tLag yvna ("os homens do teu parentesco" ou "parentes") é traduzida por oi andrej thj aicmalwsiaj sou ("os homens do teu cativeiro"), provavelmente uma confusão de leitura entre as raízes lag e hlg.

O particípio *qal* substantivado, laG, é também traduzido pelo particípio dos verbos agcisteuw, lutrow, ruomai ou pelos substantivos agcisteuj, agcisteuthj e lutrwthj. Em Jó 19,25, o tradutor optou pelo infinitivo presente ativo do verbo ekluw, e em Is 49,26 preferiu o particípio presente médio do mesmo verbo, porque o particípio aoristo médio de ruomai traduz a raiz [vy, presente na frase e correlata da raiz em questão. Em Is 60,16, o tradutor da LXX optou pelo particípio presente médio masculino singular do verbo exairew. A expressão ~Dh laG foi traduzida pelo particípio presente ativo do verbo agcisteuw e acrescentado o substantivo neutro singular no acusativo aima ("sangue").

O particípio passivo *qal* no plural, ~ylWaG, é traduzido pelos particípios dos verbos lutrow (perfeito passivo plural) e ruomai (presente passivo). A LXX opta por um substantivo feminino lutrwsij em Is 63,4, e em Is 63,16 por um imperativo aoristo médio (segunda pessoa singular) do verbo ruomai. As frases de Js 20,5 e 1Rs 16,11 não estão presentes na LXX.

Nas ocorrências da segunda raiz lag (com o significado de "profanar" ou "contaminar"), os tradutores da LXX a interpretaram no sentido de "resgatar, libertar ou tornar-se parente próximo", e a traduziram pelo verbo agcisteuw. É curioso, pois é o mesmo verbo empregado para o particípio substantivado laG, na fórmula ~Dh laG.

Na LXX, o verbo apolutrow traduz a raiz em questão em Sf 3,1, e os comentadores oferecem duas possibilidades de interpretação. A primeira é considerar o que foi mencionado acima, ou seja, um erro do tradutor. A segunda é a possibilidade de traduzi-la por "redimida". O verbo na forma *qal* em Jó 3,5 foi traduzido pelo verbo eklambanw, que comporta várias interpretações, pois é possível optar por "contaminar", "cobrir", "reclamar" ou "reivindicar", pela dificuldade já existente no uso da raiz lag, na frase hebraica. O verbo molunw foi empregado em Is 59,3 e Lm 4,14, e significa "manchar", "contaminar" [9].

[9] Em Is 59,3; 63,3 e Lm 4,14, a raiz designa a contaminação por meio do sangue do assassino. Em Dn 1,8 (2x) e Ml 1,7(2x).12, a contaminação se dá por ingerir alimentos do rei pagão, pelo pecado, pelos sacrifícios cerimoniais imperfeitos, que são infrações das leis dietéticas e cultuais.

As duas ocorrências no *hithpael* em Dn 1,8 foram traduzidas por dois verbos diferentes: alisgew e summolunomai. As ocorrências em Ml 1,7.12 (o verbo na forma *piel* e *pual)* foram traduzidas pelo mesmo verbo, alisgew. A frase em Is 63,3 não está presente na LXX. Em Ne 13,29, foi escolhido o substantivo agcisteia para traduzir laG.

O nome próprio lagY, em Nm 13,7 e 2Sm 23,36, foi transliterado (Igaal), e em 1Cr 3,22, o tradutor optou pelo nome Iwhl[10].

Em síntese, pode-se dizer que os verbos com maior ocorrência escolhidos para traduzir a raiz hebraica lag, na LXX, são: lutrow, ruomai e agcisteuw, que também ocorrem no Novo Testamento para expressar a ação redentora por meio de Jesus Cristo.

Diante deste quadro estatístico, é pertinente afrontar a pluralidade de significados da raiz hebraica lag, que pululam no texto bíblico por causa dos diferentes contextos no qual a mesma é empregada, a fim de compreender as diversas nuances que essa raiz nos oferece.

1.3 Campos etimológico, lexicológico, lexicográfico e semântico

Do ponto de vista etimológico, a raiz lag, entre as línguas semíticas, é própria do hebraico, não obstante as citações do nome próprio amorita *Gä'ilälum*[11] e a designação *lg'lyhw*[12], encontrada num sinete em Beth-Zur. Quanto aos testemunhos em aramaico, é possível comprovar a influência da raiz hebraica[13].

Segundo o estudo das leis na Bíblia realizado por David Daube[14], em 1947, e confirmado posteriormente mediante outras publicações, o primeiro significado da raiz lag

---

[10] Na primeira ocorrência, o nome lagy designa um dos espiões enviados para explorar a terra de Canaã, pertencente à tribo de Issacar e filho de José (Nm 13,7). Na segunda ocorrência em 2Sm 23,36, esse nome próprio é encontrado na lista de heróis do período da monarquia davídica e é apresentado como filho de Natã, de Soba. O terceiro faz parte da estirpe real, após o exílio, e é um dos seis filhos de Sequenias (hynkv - 1Cr 3,22).

[11] HUFFMON, H. B. *Amorite personal names in the Mari texts*: a structural and lexical study. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1965. p. 179.

[12] O nome "Gealyah" não ocorre no AT, mas filologicamente é possível estabelecer uma relação com o nome Igal (1Cr 3,22), o título apresentado junto com o nome é "filho do rei". O outro nome impresso nas inscrições de Laquish é *lgdlyhw* (Gedaliah), que foi considerado como um erro de impressão. O título dado ao mesmo é [*'*] *shr 'lhbyt* que foi traduzido por "who is over the household" e foi identificado com o "chefe-comissário" em 1Rs 4,6 e 2Rs 18,18 (cf. THOMAS, D. W. [Ed.]. *Documents from Old Testament times*: translated with introductions and notes by members of the Old Society for Old Testament study. New York: Harper & Row, 1958. p. 223-224. [Harper Torchbooks TB, 85]).

[13] lag [g´l]. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. (Ed.). *Hebräisches und aramäisches lexikon zum Alten Testament*. 3.Aufl. Leiden: E. J. Brill, 1967. v. 1, p. 162.

[14] DAUBE, Studies in biblical law, p. 39-40.

seria “restituir” uma pessoa ou objeto que outrora pertenciam a um determinado indivíduo ou a uma família. Essa proposta foi assumida por Koehler e Baumgartner, com o significado de “recuperar uma pessoa ou coisa”[15].

Johnson[16] alega que o sentido originário de lag seria “cobrir um determinado objeto”, baseando-se em Jó 3,5. Deste modo, o significado de “proteger” derivaria dessa origem, e, consequentemente, laG seria a pessoa responsável pela proteção da vida ou dos bens de seu “parente próximo”, com o intuito de preservar a unidade familiar ou do grupo de parentesco.

Stamm avalia como inviável um estudo etimológico, partindo do pressuposto de que a raiz em questão é tipicamente hebraica, e assume como significado principal o verbo “redimir”. Ao analisar as ocorrências na BH, assevera que a raiz é própria da esfera do direito e, posteriormente, foi utilizada no culto e como ação ou atributo divino[17]. Ringgren concorda com os estudos de Barth de que no AT a raiz lag pertença “ao grupo dos ‘verbos de salvação’”[18], e que no hebraico tardio há uma afinidade com a ideia de “libertação” ou “redenção”.

A raiz lag é utilizada em dois contextos específicos, como foi mencionado. O primeiro é o âmbito legal-social (jurídico), como termo técnico em leis específicas, enquanto instituição social que age quando a unidade do grupo de parentesco é ameaçada. O segundo é o teológico e cultual, para expressar a ação redentora de Deus e como epíteto divino. Esses dois contextos serão estudados separadamente.

Antes de adentrarmos na análise dos textos, confrontaremos lag com suas principais raízes correlatas.

1.3.1 As principais raízes correlatas de lag

Serão apresentadas, sinteticamente, as raízes correlatas mais significativas, tendo-se como prisma a afinidade com a raiz lag. Entre essas raízes destacam-se: hdp (Sl 69,19; Jr 31,11; Os 13,14); lcn (Ex 6,6; Nm 35,25; Mq 4,10); [vy (Sl 106,10; Is 49,26; 60,16; 63,9) e rpk (Ex 21,30; 30,12; Nm 35,31-32; Pr 6,35; 13,8).

---

[15] KOEHLER; BAUMGARTNER, *op.cit*, p. 162.
[16] JOHNSON, “The Primary Meaning of lag”, p. 67-77.
[17] STAMM, lag, v. 1, p. 332-333.
[18] RINGGREN, lag, v.1, p. 1806.

Existem outras raízes hebraicas correlatas, não tão frequentes, que trafegam entre o campo semântico da libertação, redenção e o da salvação. Elas podem assumir o sentido forte do termo ("salvar", "redimir") ou no sentido de "ajudar", "defender", "proteger". Essas correlatas são: jlm ("libertar", "redimir"), qrp ("livrar", "libertar-se"); #lx ("retirar-se"); rz[("ajudar") bgf ("livrar", "libertar"), jlp ("ficar livre", "preservar") e jlp ("livrar-se", "pôr-se a salvo", "salvar"). Nós não iremos aprofundá-las[19].

1.3.1.1 A relação existente entre lag e hdp

No contexto legal, lag está associada com hdp, sendo sinônimas em determinadas citações (cf. 2Sm 7,23; Jr 31,11; Os 13,14; Sl 69,19). A raiz verbal hdp, na forma *qal*, significa "resgatar", "redimir", "recuperar", "libertar", "livrar", "salvar", e como substantivo, "resgate", "redenção". É uma raiz típica do direito comercial, pertence à esfera do direito de propriedade, e designa o ato de libertar mediante pagamento (Ex 21,30; Lv 19,20; Nm 18,15-17). É usada no sentido metafórico e está presente no relato do êxodo ou nas alusões a este (cf. Dt 7,8; 9,26; 15,5; 2Sm 7,23; Mq 6,4; Sl 78,42)[20].

Há um paralelo entre essas duas raízes, por suas relações com lcn, [vy[21] e rpk, posto que ambas ocorrem nos âmbitos cultual-religioso e jurídico e pelo significado de "resgatar", "libertar", "livrar". Ambas são usadas em contexto de súplica e de confiança em Deus, como aquele que vem libertar das dificuldades e adversidades de Israel, do orante ou do justo (2Sm 4,9; 1Rs 1,29; Sl 25,22), e para anunciar a ação libertadora de Deus em diferentes contextos (Sl 111,9). As traduções, nesses casos, oscilam entre "redimir", "libertar" e "liberar". Nesse sentido, destacam-se o livrar da morte[22], dos inimigos (Sl 7,3; 69,19; Jó 6,23; Jr 15,21), da perseguição (Sl 44,27); da opressão (Sl

---

[19] As traduções das raízes correlatas do radical lag, na LXX, serão elencadas na tabela 3. A tradução grega de lag contribui para a identificação de suas raízes correlatas, porém pode apresentar um resultado impreciso a tentativa de justificar a raiz correlata de outra raiz hebraica por sua tradução na LXX.

[20] Ao considerar a tradução de lag e hdp na LXX, nota-se a preferência pelo verbo lutrow (cf. Ex 13,13.15; 34,20; Lv 19,20; 27,29; Nm 18,15.17; Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18; 2Sm 4,9; 7,23; 1Rs 1,29; 1Cr 17,21; Ne 1,10; Os 7,13; Mq 6,4; Zc 10,8; Is 51,11; Jr 15,21; 38,11; Sl 7,3; 24,22; 25,11; 30,6; 33,23; 43,27; 48,8.16; 54,19; 70,23; 77,42; 118,134; 129,8; lutron em Lv 19,20; Nm 18,15; 3,12.46.48.51; Ex 21,30; apolutrwsij em Ex 21,8 e lutrwsij em Nm 18,16; Sl 49[48],9; 111[110],9; 130[129],7) e somente em quatro casos usa-se ruomai (Os 13,14; Sl 69[68],19; Jó 5,20; 6,23). É necessário ter presente que a LXX utiliza outros verbos e substantivos para traduzir a raiz hdp, que não foram considerados por não estarem ligados ao objetivo de nosso estudo.

[21] Em Jó 33,28 e Is 1,27 são as duas únicas ocorrências da tradução da raiz hdp na LXX pelo verbo swzw.

[22] Cf. Os 13,14; Sl 49,16; 1Sm 14,45; Jó 33,28.

119,134; Sl 78,42); da angústia (2Sm 4,9; 1Rs 1,29; Sl 25[24],22); da fome e da espada (Jó 5,20); de alguma dificuldade (Sl 34,23; 55,19; 71,23), e, raramente, se usa no sentido de livrar das iniquidades (Sl 130,7-8). A expressão "livrar da morte" não se refere à "ressurreição" ou à "imortalidade", mas à realidade do doente, do perseguido ou injustiçado ao suplicar a Deus na esperança de ser curado ou salvo da mão do inimigo ou de ser poupada a vida de alguém. É usada também no lamento de Deus pela infidelidade do povo (Os 7,13; 13,14; Is 50,2).

Apesar da proximidade semântica entre lag e hdp, identificam-se algumas diferenças. O horizonte de hdp, em seu uso comum, é mais amplo que o de lag, pois se refere ao ato de transferir a propriedade de uma pessoa para outra, mediante pagamento de uma quantia ou de um substituto equivalente (Ex 21,30), sem a necessidade de um vínculo familiar. Provavelmente, por seu uso frequente nesse contexto, a raiz hdp tornou-se mais específica e vinculada ao direito comercial. É inegável sua ligação com o contexto jurídico e é empregada também no direito matrimonial (Lv 19,20). Na esfera cultual, predomina em textos referentes ao resgate ou não dos primogênitos (Ex 13,15; Nm 3,46-51; 18,15-17), tanto de pessoas quanto de animais (Ex 13,13; 34,20; Lv 27,27.29). Há uma relação com dinheiro, pagamento, dado que os substantivos que provêm da raiz podem ser traduzidos por "preço de resgate" ou "valor do resgate" (~AydP em Nm 3,49 e ~ywdP em Nm 3,46.48.51). Salienta-se que o resgate do primogênito é realizado por alguém que já não tem direito pelo que está sendo resgatado, por ser resgatada a pessoa que já pertence a YHWH. Nesse caso, o resgatador não precisa ser alguém do grupo de parentesco.

O radical hdp ocorre no chamado divino de Abraão (Is 29,22), que é interpretado como redenção, e nas referências à salvação futura de Sião (Is 50,2; 51,11). Quanto ao uso de hdAP referindo-se a Deus, encontra-se somente no Sl 34,23 e Dt 13,6.

Do ponto de vista teológico, a raiz hdp também é utilizada no contexto exodal, quando Deus resgata Israel da escravidão do Egito (Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 24,18; Mq 6,4; Ne 1,10; 1Cr 17,21), no relato da morte de todos os primogênitos egípcios e na salvação dos primeiros filhos dos hebreus (Ex 13,15), sendo este o evento fundante da consagração dos primogênitos a Deus. Outro diferencial é que a raiz hdp não é típica de Isaías, mas fortemente empregada na tradição deuteronomista.

1.3.1.2 A relação existente entre lag e lcn

O segundo termo relacionado com lag, com matizes salvíficos, é lcn[23]. No *niphal*, essa raiz significa "livrar-se", "salvar-se", "escapar", "estar seguro", "abrigar-se", "pôr-se a salvo", "refugiar-se"[24]. No *hiphil*, pode ser traduzida por "tirar de", "proteger", "preservar", "defender". Em situação de opressão, significa "livrar", "libertar". É também usada no sentido de tomar posse de algo, sendo traduzida por "recuperar", "resgatar" e "salvar"[25] (Ez 3,19.21; 14,20; Sl 22,21; 33,19; 86,13). A raiz expressa o ato de libertar ou tirar alguém da submissão ou da opressão causadas por uma força adversa, isto é, proteger alguém em algum lugar[26]. Esse radical está relacionado com a libertação de inimigos concretos, por exemplo, uma nação poderosa que oprime a mais fraca ou uma pessoa ao perseguir outra para matá-la[27].

O "inimigo" pode ser também condicionamentos psicológicos (o "temor", a "angústia" e a "aflição" - cf. Sl 34,5.18.20; 54,9); uma necessidade física (a "fome" - Sl 33,19) ou ser designado com termos oriundos da ética[28]. No livro dos Provérbios, encontra-se o uso de lcn em algumas frases que se repetem, tais como: "... a justiça livra da morte" (Pr 10,2; Pr 11,6) ou "livra a alma (ou vida) do *Sheol*" (Pr 23,14).

Além dessas situações, a raiz lcn é usada ainda em contexto anti-idolátrico, com o objetivo de afirmar o monoteísmo e acentuar a ação poderosa de YHWH[29], ou nos argumentos contra YHWH, pronunciados pelos povos estrangeiros com o intuito de convencer Judá a aderir à nação opressora (2Rs 18,29-35; Is 36,11-18; 37,12).

---

[23] Ela é traduzida por ruomai na LXX nas seguintes citações: Ex 2,19; 5,23; 6,6; 12,27; 14,30; Js 22,31; Jz 6,9; 8,34; 9,17; 11,26; 18,28; 2Sm 12,7; 14,16; 19,10; 22,18; 2Rs 18,32; 19,11; Esd 8,31; Ne 9,28; Mq 4,10; 5,5; Is 36,14-15.18-20; 37,12; 50,2; Ez 3,19.21; 13,21.23; 14,18.20; Dn 8,4.7; Sl 7,2; 18(17),1.18.49; 22(21),21; 25(24),20; 31(30),16; 33(32),19; 34(33),5.18.20; 35(34),10; 39(38),9; 40(39), 14; 50(49),22; 51(50),16; 54(53),9; 56(55),14; 59(58),3; 69(68),15; 71(70),2.11; 72(71),12; 79(78),9; 82(81),4; 86(85),13; 91(90),3; 97(96),10; 106(105),43; 107(106),6; 119(118),170; 120(119),2; 142(141),7; 144(143),7.11; Pr 2,12; 10,2; 11,6; 12,6; 14,25; 23,14 e 24,11.

[24] lcn. In: ALONSO, DBHP, p. 446-447, e HOSSFELD, F. L.; KALTHOFF, B. lcn [ncl]. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *GLAT*. Brescia: Paideia, 2005. v. 5, p. 1000-1009.

[25] Existem outros significados para esta raiz hebraica: na forma *piel* assume o sentido de "saquear", "despojar", "espoliar"; na *hophal*, "ser tirado", "extraído", "liberto" e em *hithpael*, "desprender-se". Mas, não são significativos para a finalidade de nosso estudo.

[26] Cf. Ex 12,27; 2Sm 14,16; 19,10.

[27] Cf. Ex 2,19; 6,6; Jz 8,34; 6, 9; 9,17; 2Sm 12,7; 22,18; Esd 8,31; Ez 13,21.23; Dn 8,4.7; Sl 18,1.18; Mq 4, 10; 5,5; Ne 9,28.

[28] Por exemplo, o livrar dos "lábios mentirosos", da "língua enganadora" (Sl 120,2); da "sedução da mulher estrangeira" (Pr 2,16); o libertar do caminho ou do poder do mal (Ez 3,19; Pr 2,12; Hab 2,9); das transgressões (Sl 39,9); da prática da iniquidade (Sl 39,8; 59,2-3; 79,9); dos crimes de sangue (Sl 51,16) e dos pecados (Sl 79,9; Ez 3,21).

[29] Cf. Dt 32,39; 1Sm 4,8; 2Rs 20,6; Dn 3,29.

As raízes lag e lcn estão relacionadas com o campo semântico da libertação e da salvação. A diferença é que lcn ocorre em contextos hostis, de violência, de guerra, ou no qual a vítima é libertada de inimigos designados de forma genérica ou abstrata, como: o mal, as transgressões, os pecados, ou com adversários concretos (uma específica nação opressora ou um determinado perseguidor).

1.3.1.3. A raiz correlata [vy

Outra raiz correlata de lag é [vy[30], que na forma *hiphil* significa "salvar", "livrar-se", "libertar", "liberar", "preservar", "socorrer", "defender", "auxiliar", "proteger", "tirar são e salvo"[31]. Como sinônimo de lag, significar "resgatar" (Sl 106,10; Is 49,26; 60,16; 63,5.8.9) ou "proteger", "defender", "tirar da mão" de algum inimigo ou tirano (Ex 2,17; 14,30; Is 49,25.26). Apresenta-se de forma genérica em Js 22,22. É implícito o sentido de perdoar em Is 63,5 e Ez 37,23.

Esses dados seriam suficientes, mas existe uma estreita relação entre [vy e lag, que a diferencia das outras raízes correlatas. Isto é visível na insistência em conciliá-las na expressão redenção-salvação nas análises teológicas da ação salvífica, na história de Israel. Portanto, qual seria a semelhança ou a diferença entre as duas? Ambas ocorrem em contextos teológicos e, de certa forma, também sociais e legais. No âmbito teológico, as raízes, em sua forma verbal, estão em estreita interdependência. Normalmente, Deus e seus representantes são os sujeitos desses verbos e eles são empregados para descrever a intervenção divina no decorrer da história.

No contexto legal, essas raízes diferem, posto que lag é utilizada em leis específicas do direito familiar e criminal. No sentido teológico, acentua o ser resgatado por Deus, como um "parente próximo" e carrega implicitamente o aspecto econômico (preço do resgate) e o direito à propriedade, não sendo estas características marcantes da raiz [vy.

Segundo afirma Cimosa[32], o termo "redenção" proveniente de lag vem do contexto jurídico e acentua o aspecto negativo, ou seja, alguém é libertado de algo que lhe provoca algum dano. Enquanto [vy, apesar de ser utilizada em textos legislativos (Dt 22,27, cf.

---

[30] Na forma verbal, é traduzida na LXX pelos verbos bohqew, swzw e por substantivos da mesma raiz, mas a raiz é traduzida por ruomai em Ex 2,17; 14,30; Js 22,22; Is 49,25.26; 63,5; Ez 37,23.

[31] Na forma *niphal*, [vy é traduzida com a forma passiva ou reflexiva.

[32] CIMOSA, M. Redenzione e salvezza nell'Antico Testamento. In: PANIMOLLE, S. A. (Dir.). *Redenzione e salvezza nella Bibbia*. Roma: Borla, 2010. p. 27. (DSB-P, 54).

também Dt 20,4), não apresenta essa peculiaridade. É uma raiz tipicamente teológica, frequente em contextos bélicos nos quais Deus aparece como um guerreiro (cf. Ex 14,30; Dt 20,4; 33,29) ou como juiz supremo e rei de Israel[33]. Outra diferença, segundo Cimosa, é que a raiz [vy "frisa o aspecto positivo, evidenciando o dom da parte de Deus e os bens messiânicos, mas pressupõe a libertação ou redenção"[34], que é expressa pelo termo lag. No entanto, não podemos generalizar, visto que há ocorrências nas quais são sinônimas, dado que [vy também pode expressar a libertação ou redenção (cf. Sl 106,10; Is 49,26; 60,16; 63,5.8.9).

Pelo sentido teológico de [vy, mesmo que a ação de salvar seja realizada por uma determinada pessoa, tal ato só será possível porque Deus a capacita (Jz 3,9.15.31; 6,14-15.36-37) e não por ser parente próximo de quem é salvo. Isso é percebível no período tribal, quando Deus salva por meio de juízes, que são chamados "salvadores" (Jz 2,16.18; 3,9.15.31; 6,14-15), e na monarquia, por meio dos reis (1Sm 9,16; 23,2.5; 2Sm 3,18). Por isso, é raro seu uso em discursos ou na referência à ação de alguém que não faz parte do povo do Antigo Israel, porque o ato de salvar, relatado nos textos bíblicos, exceto em raros casos, pertence exclusivamente ao Deus de Israel (YHWH). Desse modo, não é possível ser salvo por meio dos deuses estrangeiros (cf. Is 43,11-12; 45,20-22; Os 13,4), nem por potências terrestres, como: o rei, o exército e a força humana (cf. 1Sm 4; 17,47; Sl 44,4.7-8; 146,3; Pr 21,31).

No AT, Deus concede a salvação, libertando dos inimigos concretos ou de catástrofes naturais. Nesse aspecto, assume o significado de "ajudar", "socorrer", "salvar". A salvação pode ser um acontecimento pontual ou uma ação contínua (Is 45,17.22; 51,6.8; 60,18). Na segunda parte do livro de Isaías, nota-se o caráter universal desse ato salvífico (Is 49,6; 62,1).

Aos poucos, a raiz agregou o significado de "vitória" ou "vencer", uma vez que o sucesso na tomada da terra e nas guerras contra as nações opressoras pertencia a Deus. Essa não é uma característica peculiar da raiz lag.

---

[33] Apresentamos estas três instâncias (guerreiro, juízo e rei), que estão relacionadas à evolução da noção de "realeza" em Israel. No primeiro momento o rei era visto como o guerreiro que agia contra os adversários internos e externos de seu povo. Num segundo, passa a ser visto como aquele que iria restabelecer a ordem social, ética e jurídica (rei-juiz). Por fim, o rei é aquele que restabelecerá a ordem cósmica e é concebida uma realeza universal (rei-criador). Dessa forma, a noção de ação salvífica de Deus-rei também assumiu essas conotações (cf. 1Sm 17,47; Is 33,22; 37,20; 45,8 e 51,5).

[34] CIMOSA, *op.cit.*, p. 27.

A raiz [vy não é típica da experiência exodal[35], comparada à raiz lag. Uma ocorrência expressiva de [vy, no êxodo, está em Ex 14,30, quando afirma que Israel será conhecido como o "povo salvo" e assim testemunhará o senhorio de Deus, não somente para as gerações futuras, como também para as nações vizinhas (Sl 106,8; 1Sm 4,6). Essa certeza perpassa os livros históricos e proféticos, dado que YHWH luta contra os inimigos de Israel enviando-lhe juízes (Jz 2,16) e escolhendo seus reis.

No decorrer do tempo, [vy adquiriu algumas nuances messiânicas e escatológicas (Jr 30,10; 31,7; Sf 3,17; Zc 8,7; 10,6). Os fatores que favoreceram esse novo significado foram a experiência exílica e a releitura escatológica dos Salmos e de textos proféticos na Septuaginta. Nesse sentido, surge a concepção de um enviado por Deus (um messias, cf. Jr 23,5-6) e/ou de uma era messiânica. Essa salvação, a ser realizada por Deus, consistirá na proclamação do reinado universal de YHWH (Is 33,22) e beneficiará todas as nações (Is 52,10). Em Jr 33,16, destaca-se a modalidade temporal da salvação, ou seja, será eterna, visto que expressará a fidelidade de Deus e certificará sua presença no meio de seu povo durante todo o tempo (Jr 1,8.19; cf. Ex 3,12; Dt 20,4). Em Is 44,6-8, o profeta afirma que a intervenção última de Deus é o resultado de um processo que se iniciou na criação e que é um ato contínuo e constante de Deus na vida de seu povo.

Outro elemento significativo da raiz [vy, é a relação entre os atos salvíficos de Deus e a justiça ou o justo, e em determinados textos, sobretudo de DtIs, salvação e justiça são termos paralelos[36]. Assim, Deus é justo, porque é fiel à sua palavra, e prova isto por meio de sua ação salvadora na história.

A salvação divina é expressa por meio do perdão dos pecados (Sl 51,14.16; Sl 79,9), da transformação das pessoas (Ez 37,23), da cura (Jr 17,14) e da graça. A "graça" é entendida como intervenção divina em favor do povo (Sl 36,6; 6,5; 13,6; 17,7; 31,17; 57,4; 69,16; 85,8; 98,3; 109,26). Dessa maneira, o arrependimento e a confiança são formas de preparar-se para receber a salvação (Jó 22,29; Sl 34,18; Jr 4,14), e o louvor é uma resposta à ação salvífica de Deus na vida das pessoas.

No contexto teológico, a raiz [vy une-se a hdp (Is 43,3) e lag (Is 49,26; 60,16; 63,5.8.9), e o substantivo "salvação" vem junto com os termos "justiça", "retidão", "juízo". Na linguagem judicial, dá a ideia de assistência e está em paralelo com as raízes byr (Is

---

[35] Ocorre somente em Ex 14,13.30 e 15,2.

[36] Cf. Is 45,8.21; 46,13; 51,6.8; 52,7-10; 62,11; cf. Jz 5,11; Dt 33,21; Zc 9,9; Sl 24,5; 25,5; 37,39; 40,11; 51,16; 65,6; 103,6; 118,15 e 132,9.16.

43,8-15; 45,21), jpv e qdc (Is 45,8; 46,13; 51,5; 59,11; Jr 23,6; 33,16; Hab 1,2; Sl 71,2; 109,31). Há também a expressão "salvar-se com as próprias mãos" ou "fazer justiça" (1Sm 25,26.31.33), na qual Deus é apresentado como um guerreiro que tem o objetivo de defender o direito das pessoas mais necessitadas, dos abandonados, dos órfãos, daqueles que sofrem (Is 50,2; 59,1.16-17; 63,1-6; Jr 14,6; Jó 5,4; Sl 12,6; 17,7; 34,7; 72,4; 76,10; 109,31; 149,4). Nesse sentido, está em consonância com a raiz lag. Outro elemento afim é a presença de ambas nos oráculos de salvação, tendo como fundamento a aliança estabelecida entre Deus e o povo (2 Sm 23,5; Is 33,6; 41,14; 44,6; 45,22; 49,7; 61,7-10; 63,8; Zc 8,7).

1.3.1.4. A raiz correlata rpk

A raiz rpk[37] na forma verbal, geralmente em *piel*, significa "ressarcir", "compensar", "expiar", "aplacar", "perdoar", "cancelar", "purificar", "tornar propício" e "cobrir". Quanto à origem da raiz, pode ser derivada dos verbos "cobrir", "expiar", "purificar". Ela muda de significado na tradição sacerdotal podendo ser traduzido por "cancelar", no sentido de "purificar ritualmente", "expiar uma culpa". Portanto, poderá assumir tanto o sentido expiatório como o propiciatório.

É típica da esfera cultual, mas está presente também na jurídica. O substantivo rpK[38] é um termo jurídico que indica um valor material a ser pago à pessoa que sofreu algum dano, por aquele que o provocou, mediante o qual se estabelece um acordo entre as partes envolvidas.

Em Ex 21,30, o termo está presente no contexto das leis que regulam danos corporais, e rpK é utilizado para designar o valor estipulado para o resgate da vida de uma pessoa morta ou ferida por um boi, visto que tal acidente é considerado uma negligência do dono do animal. É negado o pagamento de resgate no caso de homicídio em Nm 35,31-32, portanto o homicida deve ser morto pelo "resgatador do sangue". Na passagem de Pr 6,35, o marido não aceita ser ressarcido no caso de traição. Em Pr 13,8, o termo está no contexto de comparação entre os ricos e os pobres e refere-se ao resgate que os ricos têm condições de pagar, a fim de salvar a própria vida dos efeitos dos erros cometidos.

---

[37] rpk. In: ALONSO, DBHP, p. 324-325; e LANG, B. rPk [kipper]. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *GLAT*. Brescia: Paideia, 2004. v. 4, p. 508-526.

[38] Na LXX, a palavra rpK é traduzida pelo termo lutron ("preço de resgate") em Ex 21,30; 30,12; Nm 35,31-32; Pr 6,35 e 13,8.

O texto de Ex 30,12 designa o tributo destinado aos serviços realizados na Tenda da Reunião. Este tributo tem duas funções: contribuir para as despesas do culto de expiação e afastar a ameaça de um perigo mortal por causa do recenseamento, que era considerado um pecado, por ser vetado a um ser humano o direito de controlar a população.

Existe uma relação estreita entre lag, hdp e rpk, no contexto jurídico, quando é necessário sublinhar o resgate no sentido de recuperar algo ou alguém que pertença a um determinado grupo de parentesco, ou até mesmo no sentido teológico de resgatar o que pertence a Deus. Mas, quando o foco é a salvação ou o ato libertador, lag se identifica com [vy. É notória a ocorrência de rpk para indicar o valor a ser pago pelo resgate. Este aspecto é implícito no uso de lag, mas não lhe é característico, e sim o ato de resgatar.

1.4 Síntese dos pontos significativos

A raiz verbal lag é tipicamente hebraica, provavelmente não tem sua origem em outras línguas antigas, e existem duas raízes lag com campos semânticos diferentes: a) do resgate e b) da impureza, contaminação e profanação. É característica da tradição sacerdotal no Pentateuco, e é empregada em leis específicas do direito familiar (resgate de propriedade e de pessoas) e criminal (em caso de homicídio). No sentido legal, suas ocorrências se concentram em Lv, Nm e Rt. No sentido teológico, é um radical frequente na profecia de DtIs, TtIs e nos Salmos. No Êxodo, influencia a interpretação da libertação do Egito, fazendo com que esta seja vista como um resgate do povo por Deus, por Ele ser seu parente próximo. Os sujeitos da ação de resgatar, mormente, são: o parente próximo e Deus. São raras as referências ao autorresgate, há uma alusão ao rei como resgatador (Sl 72,14) e Deus promete enviar um redentor somente em Is 59,20. Não há menção de vitória relacionada a este radical e em suas ocorrências é ressaltado o ato de resgatar e não o preço do resgate. No sentido teológico, Israel, as pessoas (vida) ou até mesmo a propriedade (terra) são resgatados de inimigos concretos, como do Egito, das nações opressoras (Babilônia) e das mãos dos opressores (Mq 4,10). São também resgatados do mal (Gn 48,16), da perseguição, da morte (Os 13,14), da idolatria e, provavelmente, do pecado (Is 44,22).

Na LXX, os principais verbos que traduzem a raiz em questão são: lutrow, ruomai e agcisteuw.

Após a tentativa de definir o significado de]ag e ter presente sua relação com raízes correlatas ou paralelas, verifica-se a impossibilidade de uma definição precisa desta raiz recorrendo-se tão só à etimologia, à lexicologia e à lexicografia, visto que, como afirmam Alonso Schökel e Ringgren, torna-se necessário definir seu sentido conforme o contexto no qual a raiz em questão é empregada[39].

Portanto, serão evidenciados, sem pretensão de serem exaustivos, os textos nos quais]ag ocorre, dividindo-os entre o aspecto antropológico, ou seja, quando a ação é de uma pessoa a favor de outra ou de si mesma (sentido legal-social), e seu uso teológico (como título ou ação divina), a fim de salientar os vários significados que a raiz assume conforme o contexto literário na qual esta está presente. O critério principal para a escolha dos textos do AT foi sua afinidade com a teologia que perpassa as cartas protopaulinas, sobretudo, Gl.

[39]]ag. In: ALONSO, DBHP, p. 125 e RINGGREN,]ag, v. 1, p. 1805.

2 O RESGATE E A FUNÇÃO DO laG EM LV 25,23-55

Em Lv 25,23-55, o laG ocorre nas normas prescritas para o resgate de propriedade (campo, casas) e de pessoas, na celebração do ano jubilar[1].

Apresentaremos alguns dados gerais sobre Lv 25, quanto à datação, ao contexto histórico, à estruturação geral e ao gênero literário. Os detalhes da estrutura dos versículos serão oferecidos separadamente ao serem analisadas as perícopes e, quando houver afinidade com a temática, serão citados os outros textos, nos quais está a raiz em questão.

2.1 Lv 25,23-55: Datação e contexto histórico

Existem várias propostas para se determinar a datação do Código de Santidade (Lv 17–26)[2] e, em particular, de Lv 25, que vão desde o período pré-exílico até o helenístico[3]. Uma proposta plausível é afirmar que o Código de Santidade é fruto de um longo processo redacional.

Não há um consenso quanto à datação de Lv 25. Nossa proposta é de datá-lo no período pós-exílico, possivelmente durante a dominação persa, nos séculos V e IV. É provável que Lv 25 seja contemporâneo ao Livro de Neemias, por apresentar pontos de contato com o contexto socioeconômico retratado em Ne 5.

---

[1] O termo lbAy, nas interpretações tradicionais, significa "chifre de carneiro". A LXX o traduziu com a palavra afesij que significa "remissão" "libertação", "envio". Quanto à origem de lbAy e às características principais da festa do ano jubilar, confira as obras de: CHIRICHIGNO, G. C. *Debt-slavery in Israel and the ancient Near East*. Sheffield: Academic Press, 1993. p. 313-316. (JSOT.SS, 141); PITTA, A. *L'anno della liberazione*: il giubileo e le sue istanze bibliche. Milano: San Paolo, 1999. p. 13; LEFEBVRE, J.-F. *Le jubilé biblique:* Lv 25 - exégèse et théologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. p. 96-97. (OBO, 194).

[2] Essa definição foi postulada pela primeira vez em 1877 por Klostermann (cf. BIANCHI, F. Il giubileo nei testi ebraici canonici e post-canonici. In: ZAPPELLA, M. [a cura di]. *Le origini degli anni giubilari*: dalle tavolette in cuneiforme dei sumeri ai manoscritti arabi del Mille dopo Cristo. Casale Monferrato [AL]: Piemme, 1998. p. 76). A denominação desse código tem como origem as inúmeras ocorrências do termo "santidade" em Lv 17–26, como um atributo divino e como exortação ao povo a ser santo como o Deus de Israel. Porém, não há um consenso sobre essa designação, visto que o termo ocorre predominantemente nos capítulos 19–22 (cf. Lv 19,2; 20,7-8.24.26; 21,8.15.23; 22,9.16.32.33). Para um estudo aprofundado do Código da Santidade confira a obra de CRÜSEMANN, F. *A Torá:* teologia e história social da lei do Antigo Testamento. 2.ed. Petrópolis: Vozes. Paideia, 2002. p. 383-448.

[3] Para uma visão resumida das discussões sobre a datação do Código de Santidade, veja GRABBE, L. L. *A history of the jews and Judaism in the second temple period*. Yehud: a history of the persian province of Judah. London; New York: T & T Clark International, 2004. v. 1, p. 100-101. (LSTS, 47).

Apesar de ser a solidariedade uma das características da estrutura social primitiva[4], não é evidente a existência de uma instituição semelhante ao *goelato* nos documentos jurídicos da Síria, da Mesopotâmia e da Persa, conforme afirma Zaccagnini[5].

Após estudar a libertação dos escravos prescrita no §117 do Código de Hammurapi[6], Kippenberg[7] conclui que não tem afinidade com Lv 25, mas com Ex 21,2 e Dt 15,12. Nos documentos da Mesopotâmia, há o direito de resgate e também são descritos dispositivos para vetar sua execução[8], mas com características diferentes daquelas apresentadas em Lv 25,23-55, sendo estas, provavelmente, normas típicas de Israel.

Diante da datação pós-exílica e da inexistência destas leis, até então, em códigos jurídicos das outras culturas antigas, a pergunta que surge é: quais são os elementos peculiares do contexto socioeconômico de Judá no Período Persa que poderão contribuir para a análise de Lv 25,23-55? Infelizmente, existem poucos dados sobre esse período, mas apontaremos alguns tópicos pertinentes para nosso estudo.

A maior parte da população de Judá, durante o domínio do Império Persa, vivia da agricultura e do pastoreio[9]. Provavelmente, no início, numa estrutura familiar ampliada, consolidada numa economia de subsistência, predominasse o vínculo da solidariedade e prevalecesse à colaboração entre os membros da família (no sentido amplo), na qual eram satisfeitas as necessidades básicas (alimentação, vestuário, habitação, entre outras)[10]. Aos poucos, tornou-se imprescindível adquirir outros produtos por meio da troca ou da compra. Para tal intento era indispensável um excedente de produtos agrícolas, que, por sua vez, dependia da capacidade de troca e de um "investimento" maior[11].

---

[4] SICRE DÍAZ, J. L. La solidaridad en el Antiguo Testamento, *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 39, n. 154, p. 135-142, 2000.

[5] ZACCAGNINI, C. Economic aspect of land ownership and land use in northern Mesopotamia and Syria from the late third millennium to the neo assyrian period. In: HUDSON, M.; LEVINE, B. A. (Ed.). *Urbanization and land ownership in the ancient Near East*. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1999. p. 346. (PMB, 7).

[6] É utilizado "Hammurapi" conforme o estudo de SAPORETTI, C. *Abolire le carceri*: un'idea dalla Mesopotamia. Roma: Aracne, 2010. p. 25. (Saggistica, 127). Confira também CÓDIGO DE HAMURABI: Código de Manu (livros oitavo e nono): Lei das XII Tábuas. 3.ed. São Paulo: EDIPRO, 2011. p. 22, § 117. (Clássicos Edipro).

[7] Cf. KIPPENBERG, H. G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*: estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 69. (Bíblia e Sociologia, 4).

[8] VEENHOF, K. R. Redemption of houses in Assur and Sippar. In: BÖCK, B.; CANCIK-KIRSCHBAUM, E. C.; RICHTER, T. (Ed.). *Munuscula Mesopotamica*: festschrift für Johannes Renger. Münster: Ugarit-Verlag, 1999. p. 599-616. (AOAT, 267).

[9] Cf. KIPPENBERG, Religião e formação de classes, p. 22-27; GERSTENBERGER, E. S. *Israel no tempo dos persas:* séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014. (BíbLoy, 67), e GRABBE, A History of the Jews and Judaism, v. 1.

[10] Cf. Nm 26,52-56; Ez 47,21; Js 13,6; 15,1; 16,1; 17,1 e 1Rs 21,1-16.

[11] Confira KIPPENBERG, *op. cit*., p. 42-45; GRABBE, *op. cit.*, p. 197-208 e GERSTENBERGER, *op. cit*, p. 118.121-122.

Esse panorama econômico e político gerou a perda de propriedade por endividamento[12], e proporcionou transformações no sistema de parentesco (cf. 1Cr 5,7; Esd 2,68; Ne 5 e 7). Essas mudanças possibilitaram o acúmulo de terras[13] e a exploração de membros do grupo familiar, causando a pobreza da grande maioria e originando a desigualdade econômica e social[14]. O credor também pedia um penhor, às vezes, superior ao débito, como um animal (Jó 24,3), bens imóveis (campo, vinha, casa, cf. Ne 5) e, por fim, a própria roupa do devedor (Ex 22,25-26 e Dt 24,12-13). Em determinadas circunstâncias, era praticada a usura e a exploração com o objetivo de aumentar o lucro do dono da terra. Essas práticas eram proibidas ou limitadas no âmbito judaico, mas os "não israelitas" poderiam emprestar dinheiro para um israelita e praticar a usura. A escassez de recursos naturais e manufaturados, as catástrofes naturais, os abalos políticos, o sistema pesado de tributos cobrados pelo Templo (Ez 22,12; 18,8.13.17; Pr 28,8 e Ne 5,1-7) e pelo Império[15] (Ne 5,15;10,33), e a ruptura com o sistema solidário de parentesco provocaram a migração, o empobrecimento e a escravidão. Dessa maneira, é possível, de forma superficial, compreender a realidade que levou a prescrever as normas em Lv 25 e o risco de um empobrecimento tal que levasse o irmão a vender sua terra e até a própria liberdade para outro irmão ou para um estrangeiro.

Outra pergunta que emerge é como definir o termo hxPvm[16], que ocorre em Lv 25,10.41.45.47.49. Esse substantivo é típico da tradição sacerdotal. É um termo muito complexo para ser definido, por isso pode ser traduzido por palavras com concepções diferentes, mas do mesmo campo semântico, como: "família", "clã", "estirpe", "descendência", "casa", "parentela", "parente", "tribo", "raça", "herdeiro" ou "etnia". Em

---

[12] GERSTENBERGER, Israel no tempo dos persas, p. 206 e KIPPENBERG, *op. cit.*, p. 39.

[13] Com relação à discussão sobre a possibilidade da concepção de "propriedade privada", confira o artigo de CARDELLINI, I. "Possessio" o "Dominium bonorum"? Riflessioni sulla proprietà privata e la "rimessa dei debiti" in Levitico 25. *Antonianum*, Roma, v. 70, n. 3-4, p. 333-348, luglio/ dic.1995; e a obra de WESTBROOK, *Property and the family in biblical law*. Sheffield: Academic Press, 1991. p. 44-52. (JSOT.SS, 113).

[14] KIPPENBERG, Religião e formação de classes, p. 22-39.

[15] GRABBE, A History of the Jews and Judaism, v. 1, p. 193-194.

[16] A análise deste termo pode ser encontrada nas obras de: PATAI, R. *Sex and family in the Bible and the Middle East*. Garden City: Dolphin Books, 1959. p. 17-21. (Miscellaneous, C 40); VAUX, Le istituzioni (1964), p. 30-31; WRIGHT, C. J. H. *God's people in God's land*: family, land, and property in the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. p. 48-53; GOTTWALD, N. K. *As tribos de Iahweh*: uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250-1050 a.C. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 259-261.267-293. (Bíblia e Sociologia, 2); ZOBEL, H.-J. hxPvm [mišpāḥâ]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 5, p. 447; BUDD, P. J. *Leviticus*: based on the New Revised Standard Version. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. p. 347. (NCBC); LEVINE, B. A. *Leviticus*: the traditional hebrew text with the new JPS translation. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989. p. 172. (The JPS Torah Commentary) e KIPPENBERG, *op.cit.*, p. 15-72.

alguns casos designa uma divisão administrativa específica[17] e, em outros, assume o sentido legal de "estirpe" (cf. Nm 27,11 e 33,54), ou o caráter legal e cultual (cf. Ne 4,7). Em Lv 25, as traduções oscilam entre as palavras "família"[18], "clã"[19], "grupo familiar", "grupo de parentesco" ou "associação protetora de famílias extensivas".

Não é claro se hxPvm, em Lv 25, refere-se à família ampliada ou à nuclear. Na família nuclear, poderiam se incorporar outros membros como o parente viúvo, o filho fruto do cumprimento da lei do levir, os escravos, a irmã solteira, as mulheres divorciadas. A família, no sentido amplo, era constituída por membros de três ou mais gerações, sendo que os filhos casados habitavam, geralmente, com seus pais ou no mesmo território.

Diante da lei do jubileu, percebe-se que implicitamente há a passagem de uma estrutura ampliada para uma atomização da organização familiar. Apesar da unidade social mais ampla predominar em Lv 25, parece legítimo interpretar o termo hxPvm tanto no sentido de família ampliada, como no de família nuclear, visto que essas duas concepções coexistem na estrutura social do Antigo Israel.

Ultimamente, a Antropologia utiliza a expressão "grupo doméstico"[20], pois, além de ser formado pelo grupo de parentesco, pessoas ligadas por outras formas de relação (por exemplo, os dependentes ou escravos) são integradas neste grupo, e por ser uma unidade social que tem afinidades territoriais, econômicas, rituais, etc. Nós utilizaremos "grupo de parentesco", por estar em maior sintonia com nosso tema e por supor que as famílias residiam num mesmo território, mas com as mesmas características supramencionada para a expressão "grupo doméstico". No entanto, a dificuldade de definir o termo nasce de uma ambiguidade da estrutura da sociedade do Antigo Israel, fenômeno também presente na sociedade mesopotâmica, conforme observa Rede[21]. Portanto, torna-se difícil determinar quem é o "irmão" referido em Lv 25, visto que pode ser um membro da família, tanto no sentido nuclear como no ampliado, ou a pessoa que professa a mesma fé em YHWH (o israelita em geral).

---

[17] Cf. SPEISER, E. A. "People" and "Nation" of Israel. *JBL*, Atlanta, v. 79, n. 2, p. 157-163, June 1960.

[18] Cf. DEIANA, G. *Levitico*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2005. p. 265. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 3); NOTH, M. *Levitico:* traduzione e commento. Brescia: Paideia, 1989. p. 228. (AcT, 6).

[19] A tradução pelo termo "clã" é assumida por LEFEBVRE, Le jubilé biblique, p. 24.

[20] REDE, M. *Família e patrimônio na Antiga Mesopotâmia*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. p. 22-24. (CEIA-UFF).

[21] REDE, M. Família e patrimônio fundiário: notas para o estudo da economia doméstica na Antiga Mesopotâmia. *RIHE*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 78, 2. sem. 2007.

2.2 Estruturação

O capítulo 25 de Levítico situa-se dentro do chamado Código de Santidade, como já foi dito. Apesar das várias propostas de definição dos capítulos pertencentes ou não a esse código[22], não há nenhuma, até então, que exclua o capítulo em questão, por estar em consonância com a temática dos capítulos que antecedem, sobretudo com Lv 23[23], e por utilizar a raiz vdq (vv. 10.12). Não obstante as tentativas de distinguir os vários estágios[24] de seu desenvolvimento há uma unidade literária em Lv 25,23-55, pela afinidade de estilo; pela repetição de vocábulos[25]; por conter a mesma sintaxe e semelhante gênero literário, e por abordar um único tema com objetos diferentes.

Quanto à estruturação do capítulo, verificam-se várias propostas, que enfatizam critérios formais[26], literários, estilísticos ou temáticos[27]. Propomos uma estrutura básica de Lv 25,1-55, subdividindo o texto em cinco partes. A primeira apresenta os critérios gerais sobre o ano sabático (vv. 1-7), e é acompanhada pela segunda, com os aspectos específicos para a celebração do ano jubilar (vv. 8-17). Na terceira, vê-se um comentário complementar sobre a necessidade de seguir os mandamentos, dado que essa obediência é "garantia" da proteção de Deus e da sobrevivência durante o repouso da terra[28] (vv. 18-22).

---

[22] Cf. OTTO, E. Del libro de la alianza a la Ley de Santidad: la reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco. *EstB*, Madrid, v. 52, n. 1-2, p. 195-217, 1994; CORTESE, E. L'esegesi di H (Lev. 17–26). *RivBib*, Bologna, v. 29, p. 129-146, 1981, e RÖMER, T. Lv et Nb: le débat actuel sur le Pentateuque. In: *Idem*. (Ed.). *The books of Leviticus and Numbers*. Leuven; Paris; Dudley: Peeters, 2008. p. 18-22. (BETL, 215); SCHENKER, A. Levitico. In: RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. (Ed.). *Guida di lettura all'Antico Testamento*. Bologna: Dehoniane, 2007. p. 174-175 e GARCÍA LÓPEZ, F. *El Pentateuco*: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003. p. 233-237. (Introducción al Estudio de la Biblia, 3).

[23] OTTO, Del libro de la alianza, p. 209-211.

[24] Estes estágios foram sintetizados por FAGER, J. A. *Land tenure and the biblical jubilee*: uncovering hebrew ethics through the sociology of knowledge. Sheffield: Academic Press, 1993. p. 123-125. (JSOT.SS, 155).

[25] Os vocábulos repetidos são: $wm (vv. 25.35.39); hzxa (vv. 25.27.28.32-34.41); xa (vv. 25.35.39.47); bvAT (vv. 23.35.47); rg (vv. 23.35.47); acy (vv. 28.33.54); lag (vv. 25.26.30.33.48.49.54) e hLaG (vv. 24.26.29. 31.32.48.51.52).

[26] Kiuchi segue os critérios formais baseando-se nas raízes dos vocabulários, e propõe uma estrutura paralela: A = vv. 2-7, B = vv. 8-19, A' = vv. 20-24 e B'= vv. 25-55 (cf. KIUCHI, N. *Leviticus*. Nottingham: Apollos; Downers Grove: InterVarsity Press, 2007. p. 450-452. [AOTC, 3]).

[27] Deiana divide em dois grandes blocos. O primeiro traz os critérios para celebrar o ano sabático (vv. 1-7) e o segundo, o jubilar (vv. 8-55). Os vv. 8-55 são subdivididos em três partes. A primeira traz as exigências para celebrar o jubileu (vv. 8-12). Na segunda parte são abordados os efeitos produzidos com a celebração do ano jubilar e as cláusulas referentes à venda de propriedade por causa de dívida (vv. 13-34). Na terceira, temos as cláusulas referentes à venda da liberdade em caso de dívidas (vv. 35-55; cf. DEIANA, Levitico, p. 267). Pitta estrutura os vv. 23-55 seguindo os aspectos literários, temáticos e formais (cf. PITTA, L'anno della liberazione, p. 14-15).

[28] Verifica-se nos vv. 1-18 uma dificuldade em individuar os elementos específicos do ano jubilar, por estarem atrelados ao ano sabático (Lv 25,1-7) e por conterem características das normas legisladas para este ano em outros códigos (Ex 23,10-11 e Dt 15,1-18). Outro problema está em determinar a data da celebração

Na quarta parte, são abordados o direito de resgate de propriedade, sua libertação no ano jubilar, alguns casos particulares conforme a localização da propriedade (no âmbito rural ou urbano, ou melhor, dentro de uma cidade murada ou não) e normas específicas para as propriedades situadas nas cidades dos levitas (vv. 23-34). Os vv. 35-55 concluem o capítulo vetando a usura e o ágio, e descrevem as normas do direito de resgate, da libertação de pessoas e alguns casos específicos.

Analisaremos o direito de resgate de propriedade prescrito nos vv. 23-34, e o direito de resgate de um membro da família descrito nos vv. 35-43 e 47-55.

2.3 Gênero literário

Não há um consenso entre os exegetas quanto ao gênero, porém, se considerarmos sua estrutura observaremos, nos vv. 25-55, a existência do estilo literário e de elementos próprios das leis casuísticas[29]. As leis descritas nos vv. 23-24 podem ser classificadas como apodíticas ou imperativas, sendo o primeiro yK causal e o segundo, enfático.

Grabbe[30] esclarece que ao se tentar definir "lei" nos textos bíblicos, sobretudo dentro do Código de Santidade, da mesma forma como ela é concebida ou descrita atualmente, ou seja, como normas que têm um efeito prático na sociedade e nos processos legais, tal tentativa pode conduzir a um anacronismo. Segundo esse autor, provavelmente, esses códigos foram escritos para exortar a comunidade sobre o que deveria ser preservado. E os princípios teológicos descritos neles serviriam de "paradigma" para a comunidade. Mas é inegável que são normas escritas no estilo casuístico[31].

---

do ano jubilar, visto que não é clara nos vv. 8-17. Não aprofundaremos os detalhes das discussões em torno dessas duas problemáticas, dado que não é o objetivo de nosso trabalho. As obras que discutem esses elementos são: VAUX, Le istituzioni (1964), p. 182; CHIRICHIGNO, Debt-slavery in Israel, p. 320-321; CORTESE, E. Su Levitico 25, trent'anni dopo. *LASBF*, Jerusalem, n. 49, p. 37-50, 1999. Disponível em: <http://www.christusrex.org/www1/ofm/sbf/Books/LA49/49037EC.pdf >. Acesso em 26 fev. 2015, e BIANCHI, Il giubileo, p. 86.

[29] Fager oferece um estudo detalhado desse gênero em Lv 25, seguindo os quatro estágios do desenvolvimento da lei, identificados por James Leovy e Greer Taylor (cf. FAGER, Land tenure, p. 104-108).

[30] GRABBE, A history of the jews and judaism, p. 173-175. Confira a obra de SCHENKER, A. *La Legge dell'Antico Testamento volto dell'umano*: una chiave di lettura per le leggi bibliche. Reggio Emilia: San Lorenzo, 2001. (Sussidi Biblici, 73).

[31] A objeção de alguns comentadores, em aceitar a proposta de uma lei casuística, está em definir o que se entende por "lei" ou "norma", neste contexto. Por isso, apresentam outras propostas de classificação. A primeira classifica como sendo uma utopia social, baseando-se na ausência de dados arqueológicos e de documentos antigos que mencionem a prática do retorno da terra ao proprietário inicial no ano jubilar. Outros comentadores afirmam que a falta de documentos antigos tem como causa a coincidência cronológica entre o ano sabático (Ez 46,17; Nm 36,4; Jr 34,8-22) e o ano jubilar. A segunda proposta é a de profecia de retorno dos exilados para sua terra, sendo legitimada pela coincidência entre o celebrar o jubileu no quinquagésimo (ou quadragésimo nono) ano e a duração do exílio (586 a 536 a.E.C.). Mas, os

As leis casuísticas (vv. 25-34) começam com a prótase (25a, 26a, 28a, 29a e 30a), com uma conjunção condicional "se", "caso" para traduzir yK[32] e ~a, e prosseguem com a consequência legal nas apódoses (segunda parte do vv. 25-34). O autor estabelece uma conexão entre as frases com a mesma temática por meio de um "*waw*" consecutivo. Os vv. 25-34 referem-se às leis imperativas nos vv. 23-24, e aos tópicos preestabelecidos nos vv. 8-17. Essa forma literária tem por finalidade estabelecer as responsabilidades legais.

Nos vv. 35-43 e 47-55, são coligadas três leis por meio da referência ao irmão empobrecido (vv. 35.39.47), e contêm elementos afins (aspectos formais, temática e gênero literário). As leis iniciam com uma prótase indicada pela conjunção yK (v. 35a; 39a e 47a) e sua respectiva apódose, descrevendo as consequências legais (vv. 35b-37; 39b-41.43a e 48-54), e indicando as pessoas autorizadas para a execução de tal ato legal (vv. 35b.39b.48c-49). No final de cada parte, verificam-se motivações teológicas, baseadas na experiência exodal (vv. 38.42.55). Na segunda parte (vv. 39-43), além de apresentar a motivação, é acrescentada uma exortação sobre a necessidade de "temer ao Senhor" (v. 43).

As instruções prescritas, nos vv. 23-55, são aquelas dadas a Moisés por YHWH, no Monte Sinai, para serem proclamadas aos israelitas (vv. 1-2). O direito no AT é proclamado por Deus e o mediador da lei é o profeta Moisés (Dt 34,10-12). A ordem de proclamar essas leis aos israelitas indica que a responsabilidade é coletiva. Assim, todo o povo é responsável e, diante de Deus, todos são iguais. Essas leis partem do princípio teológico de que a terra pertence a Deus e está sob seu domínio (vv. 2.23). Esse fundamento é corroborado, porque YHWH é criador e redentor do povo (vv. 38.43.55). Esses elementos teológicos legitimam a responsabilidade do resgatador e o direito de resgate. Por isso, as leis apresentam um discurso exortativo e não coercitivo[33].

Quanto à sua composição, não obstante as críticas à Teoria Documentária, existe um consenso entre os comentadores de que os vv. 23-55 são provenientes da tradição sacerdotal, pelo estilo, pela repetição de vocabulários e pela visão teológica[34].

---

adeptos a segunda proposta consideram o conteúdo descrito nos vv. 24-55 como pertencentes à esfera legal. Nesse sentido confira o artigo de CORTESE, Su Levitico 25, p. 38.

[32] Esta foi a opção da LXX ao usar ean.

[33] SKA, J.-L. O direito de Israel no Antigo Testamento. In: MIES, F. (Org.) *Bíblia e direito*: o espírito das leis. São Paulo: Loyola, 2006. p. 34-46.

[34] SCHENKER, Levitico, p. 175.

2.4 Resgate de propriedade: vv. 23-34

Essas leis imperativas (vv. 23-24) e casuísticas (vv. 25-34) não são mencionadas no Código da Aliança (Ex 20,22–23,19), nem no Código do Deuteronômio (Dt 12–26). A aplicação do direito de resgate de propriedade encontra-se em Jr 32 e Rt 3–4.

A grande dificuldade de estruturação dos vv. 23-34 reside nos vv. 23-24, pois, enquanto Budd[35] os une com a perícope anterior (vv. 18-24), por enfatizar o uso da segunda pessoa plural e aspectos estilísticos, Milgrom[36] estabelece um elo com os versículos posteriores (vv. 25-34), por priorizar o conteúdo. Cortese divide o v. 23 do v. 24, arquitetando o capítulo 25 em duas partes (vv. 1-23 e vv. 24-55), por melhor corresponder à sua proposta de classificação do gênero literário[37].

A proposta seguida neste trabalho será a de Milgrom, visto que os vv. 23-24 apresentam os princípios básicos para o direito de resgate de propriedade ou sua liberação no ano jubilar, abordados nos vv. 25-55.

Para a análise dos vv. 23-34, seguiremos a seguinte delimitação: apresentação das leis apodíticas (vv. 23-24) e das casuísticas, com: a) a descrição do direito de resgate de propriedade (vv. 25-28); b) a prescrição do direito de resgate de casa nas cidades muradas ou não (vv. 29-31) e c) as instruções para o resgate de casas nas cidades pertencentes aos levitas (vv. 32-34).

2.4.1 Lv 25,23-24: Leis apodíticas (e leis apodíticas ampliadas)

ydM[~Ta ~ybvAtw ~yrg-yK #rah yl-yK ttmcl rkMt al #rahw 23
s #ral WnTT hLaG ~ktZxa #ra lkbW 24

[23]A terra não será vendida definitivamente[38], porque a terra me pertence[39]!

---

[35] BUDD, Leviticus, p. 339.

[36] MILGROM, J. *Leviticus 23–27*: a new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. v. 3. (AncB, 3B). DVD software Libronix Digital Library System.

[37] CORTESE, Su Levitivo 25, p. 42

[38] O substantivo ttymc com a preposição l ocorre no TM somente em Lv 25,23.30, a LXX traduz por bebaiwsin ("absolutamente"). A tradução "em perpetuidade" (cf. ARA), ou "para sempre" aceita por vários tradutores é negada por Levine diante da descoberta de contratos de imóveis em Ugarit e traduz por "beyond reclaim" (LEVINE, Leviticus, p. 174). Alonso Schökel apresenta como possibilidade a expressão "sem direito a resgate" (ttymc. In: ALONSO, DBHP, p. 563).

[39] Literalmente, a tradução seria "a terra é minha".

Realmente, vós sois, para mim,[40] imigrantes residentes[41].
[24]E para cada terra em vossa apropriação[42] dareis o **direito de resgate**[43] à terra.

Os vv. 23-24 são delimitados por uma inclusão com o termo #ra, que se repete quatro vezes nesses dois versículos. O autor joga com a polissemia de #ra e o que esta representa para a história de Israel. Dependendo do contexto, essa palavra pode assumir o sentido específico de "terreno" ou "campo"; ser lida de forma universal ("todo o mundo criado") ou designar a terra de Canaã (cf. Lv 14,34). Nesse último sentido, a "terra" é vista como "propriedade" relacionada à "herança" e ao grupo de parentesco. Essa é a interpretação mais plausível para o termo no v. 23, visto que nos remete à terra prometida aos patriarcas (Gn 17,8 e 48,4), concedida como herança (Lv 25,2), e à experiência exodal (Ex 6,6; 15,13 e Sl 78,54). Esses aspectos teológicos são fundamentais para a tradição sacerdotal.

Segundo Levine, ttymc (v. 23) é um termo técnico utilizado nos contratos de venda de imóvel, nos documentos descobertos em Ugarit[44]. Literalmente, significa "finalmente entregue", "irrecuperável", que seria o ato da entrega da propriedade definitivamente ao comprador, após o pagamento do valor total da propriedade.

O redator, em nosso caso, unifica o caráter sacro da terra (ela pertence a Deus[45]) e a organização social do Antigo Israel, partindo do princípio de que a terra não é vendável, e

---

[40] A preposição com sufixo de primeira pessoa singular, ydM[, também pode ser traduzida por "comigo", no sentido de "sob a minha proteção" (cf. HARTLEY, J. E. *Leviticus*. Dallas: Word Books, 1992. [WBC, 4]. DVD software Libronix Digital Library System).

[41] A palavra que aparece é rG que pode ser traduzida por "forasteiro", "estrangeiro", "residente temporariamente", "peregrino", também pode se contrapor com aquele que é "nativo", ou "cidadão". A LXX opta por proshlutoj ("prosélito"). O segundo termo, bvAT, pode ser traduzido por "peregrino", "residente temporário", "hóspede", "servo", "doméstico", "imigrante". A LXX traduz com o substantivo paroikoj ("estrangeiros", "forasteiros", mas também "vizinho", "que habita próximo").

[42] O substantivo hZxa é um dos termos centrais e é o objeto da argumentação desta perícope (vv. 24.25.27.28.32.33[2x].34). Apesar de estarmos cientes de que esta palavra não expressa o sentido teológico presente no termo hebraico, julgamos que ela traz algumas vantagens em comparação às outras opções, como "propriedade" ou "patrimônio". A primeira vantagem é que o termo "apropriação" permite conceber a "terra" não como um elemento passivo, mas como um "condutor material por meio do qual as relações sociais operam" e sugere uma dinamicidade, por ser "composta de dispositivos que regem as relações entre os agentes sociais em função de um acesso, material e imaterial, à natureza", conforme afirma REDE, M. Família e patrimônio fundiário, p. 73. Outra vantagem, é que o termo hebraico em questão não se aplica só ao patrimônio a ser transmitido de geração em geração por meio dos mecanismos de herança, mas também aos terrenos adquiridos mediante negociações de compra, troca e propriedades conquistadas.

[43] É a primeira vez que ocorre hLaG e retornará nos vv. 26.29(2x).31.32. Nesse contexto poderá também ser traduzida por "possibilidade de resgate" ou "direito de redenção".

[44] LEVINE, Leviticus, p. 174 e confira a obra de SIMONETTI, C. *La compravendita di beni immobili in età antico-babilonese*. Paris: De Boccard, 2006. p. 113-117. (Studi Egei e Vicinorientali, 2).

[45] A noção de que a terra pertence a Deus está presente em Ex 15,17; Is 14,2.25; Jr 2,7; Ez 36,5; 38,16; Os 9,3; Sl 10,16 e 85,2.

se, por motivos de sobrevivência, for vendida, deve ser resgatada. Conforme essa concepção, o grupo de parentesco só tem o direito de usufruto[46], e a propriedade familiar é o fundamento da ordem social (Js 14,9; Jz 1,12-15; 1Rs 21 e Mq 4,4). Um tópico novo é a proibição do direito definitivo à propriedade[47], uma norma presente somente no v. 23.

Os elementos assinalados e as leis no v. 23 revelam traços característicos da tradição sacerdotal. Isto é corroborado, ao se evidenciar a junção entre a condição de inalienabilidade da terra, sua dimensão sacra, o direito de resgate, o rito do ano jubilar, e por ter sido redigido sob os moldes de fórmulas litúrgicas (cf. 1Cr 29,15; Sl 39,13 e 119,19). Desse modo, o autor coliga aspectos econômicos com elementos cultuais e teológicos. Verifica-se, ainda, a concepção de Deus como criador[48], aquele que estabelece uma ordem no mundo. O ser humano, por sua vez, é aquele que recebe a missão de cuidar e cultivar o que foi criado, não como um governador de Deus na terra, e sim como um "imigrante-residente".

A inalienabilidade da terra também pode ser interpretada partindo-se do princípio de que a terra, tanto no sentido amplo (o mundo) como restrito (terra de Canaã), é o lugar da morada de Deus[49].

Os dois substantivos atribuídos ao povo, rG e bvAT, geram dificuldades quanto à sua definição, por causa da polissemia, por serem semanticamente semelhantes[50] e por serem utilizados para designar os não israelitas (Lv 16,29; 18,26 e 24,22). No entanto, em discursos exortativos são empregados para recordar o povo hebreu de sua experiência como imigrante no Egito (Ex 22,20; 23,9 e Lv 19,34).

Traduzimos por "imigrante-residente"[51] com o objetivo de manter a hendíadis, a fim de salientar que este "imigrante" é aquele que convive com o dono da terra, e não o "forasteiro" ou o "peregrino".

---

[46] Essa afirmação no v. 23a se aproxima da realidade do "feudo" presente no sistema econômico do Oriente Médio, porém "transferida para o plano teológico" (cf. VAUX, Le istituzioni [1964], p. 171-172).

[47] GERSTENBERGER, E. S. *Leviticus*: a commentary. Louisville: Westminster John Knox, 1996. p. 382-383. (OTL).

[48] DEIANA, Levitico, p. 271.

[49] Jan Joosten (cf. *People and land in the Holiness Code*: an exegetical study of the ideational framework of the law in Lv 17–26. Leiden: Brill, 1996. p. 169-192. [VTSuppl, 67]) sublinha essa dimensão baseando-se na análise de alguns textos bíblicos (Ex 15,17; Is 11,9; 57,13; Os 9,15; Sl 61,5; 78,54; Nm 35,34 e Js 22,19) e num artigo de CLEMENTS, R. E. Temple and land: a significant aspect of Israel's worship. *GlasgOrTrans*, Leiden, v. 19, p. 16-28, 1963. Sua proposta é criticada por defender categoricamente que a terra só pertence a YHWH por causa da existência do santuário, porém contribui com uma nova interpretação do versículo e por analisar os textos correlacionados ao tema em questão.

[50] Confira a nota 42.

[51] Para aprofundar as ocorrências dos dois substantivos e seu significado no Código de Santidade, consultar a obra de JOOSTEN, *op. cit.*, p. 54-76.

Ao se ter presente que a terra é de Deus e que a condição do povo de Israel é de "imigrante-residente" (v. 23b), conclui-se que a propriedade que está nas mãos das famílias de Israel é um dom, uma herança recebida de Deus por meio de uma aliança, e não pode ser usada ao seu bel-prazer.

Ao interpretar os v. 23 à luz de Lv 25,6.35, observa-se a relação de dependência entre Deus e o povo, reafirmando, portanto, que Israel é um povo protegido, sustentado por YHWH. Ele é seu servo, mas é livre. Esse versículo, ligado com a imagem de Lv 25,35 e com as afirmações de Lv 26,11-15, certifica as relações familiares entre Deus e o povo, visto que Deus assume as características de pai e esposo do povo, de chefe da família que o liberta do jugo estrangeiro (Egito) e, ao mesmo tempo, Ele é o seu Senhor.

Ao sublinhar a hendíadis e a terra como morada de Deus, encontramos concepções peculiares da tradição sacerdotal, por enfatizar a santidade de Deus e de toda a comunidade de fé (Ex 19,2-37, cf. também Lv 25,9.13-22).

O termo hZxa, no v. 24, perpassa todo o capítulo 25[52]. Para alguns comentadores, tem o significado de "terra recebida como herança". Em determinados textos bíblicos designa a terra de Canaã (Lv 14,34). Levine o interpreta como "terra adquirida legalmente" em oposição à "terra como resultado de conquista"[53], porém, em seu comentário ao Lv, afirma que há o sentido de terra adquirida legalmente, mas compreendido como "terra arrendada", no qual o proprietário é Deus[54]. Milgrom traduz algumas ocorrências de hZxa, em Lv 25, com a expressão "terra arrendada" e outras com o termo "posse"[55]. Em Lv 25, o uso de hZxa não é unívoco e seu significado dependerá do contexto socioeconômico e literário. Optamos traduzir hZxa por "apropriação", tanto quando se refere à terra como às pessoas em condição de escravidão, dado que legalmente representa o "apropriar-se" de uma pessoa. Apesar do uso de hZxa em relação às terras concedidas aos patriarcas (cf. Gn 17,8 e 48,4), como cumprimento da promessa realizada entre Deus e os pais, sendo sinônimo de hlxn (“herança”, cf. Ez 46,16.18), numa leitura atenta, observa-se que são terras adquiridas por conquista ou por compra.

Uma peculiaridade de Israel, em comparação com os povos da Mesopotâmia, é que a lei do jubileu evita a concentração de terra nas mãos de uma única família. De fato, ao

---

[52] Cf. Lv 25,10.13.24.25.27.28.32.33(2x).34.41.45.46.

[53] LEVINE, B. A. On the semantics of land tenure in biblical literature: the term ’aHuzzāh. In: COHEN, M. E.; SNELL, D. C.; WEISBERG, D. B. *et al*. *The Tablet and the Scroll*: Near Eastern studies in honor of William W. Hallo. Bethesda: CDL, 1993. p. 134.

[54] LEVINE, Leviticus, p. 172.

[55] MILGROM, Leviticus 23–27, v. 3.

estabelecer o retorno da terra adquirida ao seu proprietário original, após cinquenta anos, a lei impede que, após algumas gerações, esses bens se tornem legalmente patrimônio familiar daquele que os adquiriu, repassando-os, por conseguinte, aos seus herdeiros.

No v. 24, o termo hZxa, ao relacionar-se com o v. 23, sublinha que a terra foi doada por Deus, e ocorre pela primeira vez em Lv a palavra hebraica hLaG, como uma consequência jurídica do princípio geral descrito no v. 23.

O direito de resgate não está relacionado ao jubileu, nem à libertação automática da terra, nesta ocasião, mas é uma fase intermediária, que antecede o ano jubilar e a libertação gratuita concedida somente no jubileu.

2.4.2 Lv 25,25-28: Leis para o resgate de propriedade em geral

wyxa rKmm ta lagw wyla brQh Alag abW AtZxam rkmW ^yxa %Wmy-yK 25
AtLag ydK acmW Ady hgyFhw laG AL-hyhy al yK vyaw 26
AtZxal bvw Al-rkm rva vyal @d[h-ta byvhw ArKmm ymv-ta bVxw 27
dyB ArKmm hyhw Al byvh yD Ady hacm-al ~aw 28
AtZxal bvw lbYB acyw lbAYh tmv d[Ata hmQh

25Se[56] o teu irmão[57] empobrecer e vender uma parte de sua apropriação, então, seu **parente** próximo[58] virá a ele e **resgatará** o que seu irmão vendeu.
26Se alguém não tiver **resgatador**, e se tiver conseguido encontrar o recurso[59] suficiente para **o resgate**, **27**contará os anos desde sua venda, restituirá o que ainda resta ao homem a quem vendeu e retornará à sua apropriação. **28**Se não encontrar meio suficiente para restituí-la, a venda permanecerá na mão daquele que a comprou até o ano[60] jubilar, mas sairá[61] no jubileu e retornará à sua apropriação.

Os vv. 25-28 são delimitados pela inclusão do termo hZxa e pelo conteúdo, descrito retoricamente de forma progressiva, tendo como base o tempo de resgate da propriedade. Desse modo, começa com o tempo breve e termina com o limite máximo, que

---

[56] Ao considerar a crítica textual, alguns manuscritos de textos hebraicos dos samaritanos, da LXX e da *Peshitta* substituem yK por ykw. Porém podemos considerar essa mudança como influência do v. 20.

[57] A LXX acrescenta o meta sou semelhante ao v. 39.

[58] Ocorre pela primeira vez o verbo particípio da raiz lag substantivado e o verbo *qal* perfeito da mesma raiz. Quanto à primeira ocorrência, o termo pode ser traduzido por "parente", "resgatador", "redentor", e é a única vez em que é acompanhado do adjetivo bArq. Por causa do contexto, optamos por "parente".

[59] Literalmente seria "e sua mão alcançar" (cf. também v. 28), no sentido de encontrar meios de obter o recurso econômico suficiente para pagar o resgate.

[60] A LXX acrescenta "sexto" (ektou etouj thj afesewj), que é considerada uma glosa, para tornar o texto compreensível. Para a análise desta variante veja: LEFEBVRE, Le jubilé biblique, p. 203-206.

[61] Alguns tradutores interpretam a frase acrescentando palavras para torná-la compreensível, por exemplo: "sairá de sua posse"; "o comprador sairá da terra", "será libertada no ano jubilar", "o comprador a libertará" (BJ) e "sairá do poder deste" (ARA).

seria a celebração do jubileu. Utilizando o sistema das leis casuísticas, inicia com uma prótase (v. 25a) e prossegue com a apódose (25b), expondo as consequências legais. Também as leis são expressas por meio de frases condicionadas, estipulando as responsabilidades legais.

O primeiro caso apresenta a "venda" de uma parte da propriedade de um irmão, por causa de seu empobrecimento[62]. Não é explicado como essa pessoa se tornou "pobre". No entanto, se deduz que esse "irmão" passa por uma grande crise econômica, ao colocar à venda uma parte de sua herança (Pr 22,28; 23,10 e Os 5,10), sendo esta um bem fundamental para sua sobrevivência. Além da dimensão econômica, a propriedade familiar carregava um valor afetivo, por ser o lugar onde os antepassados foram sepultados (Js 24,30.32; 1Sm 25,1; Gn 23 e 1Rs 21), e expressava o sentido de pertença àquela comunidade e àquele grupo.

De forma implícita, há uma crítica à falta de solidariedade (v. 25a) e ao não cumprimento dos mandamentos, se considerarmos as exigências descritas nos vv. 18-19.

Ao analisar o contexto político e socioeconômico supracitado e as leis imperativas, nos vv. 23-24, a pergunta que surge é: como interpretar o verbo "vender", no v. 25a, e as leis casuísticas? A resposta não é simples, pois é fácil cair num anacronismo ao utilizar categorias da Teoria Econômica ou dos contratos imobiliários atuais para compreender uma estrutura econômica do período antigo. Ofereceremos alguns tópicos, na tentativa de contribuir para uma interpretação aproximada.

Diante do direito de resgate da terra, pode-se afirmar que a propriedade não foi "vendida", no sentido restrito, nem "arrendada", por ser uma prática rara em Israel. Alguns comentadores[63] interpretam como terra hipotecada, baseando-se na segunda alternativa de resgate, ou seja, que o devedor usufruísse do produto da terra hipotecada até conseguir o recurso suficiente para resgatá-la. A dificuldade em aceitar essa proposta reside na afirmação de que a pessoa vendeu "uma parte" e não todo seu patrimônio. Outros, se baseiam na única alusão a esse tipo de sistema que é Ne 5,3. Porém, há uma oscilação ao traduzir o verbo br[, optando ora por "hipotecar", ora por "colocar em empenho". Ao analisar Ne 5,1-17, é evidente que o devedor, por sua condição de miséria, não usufrui da terra, e porque Neemias ordena sua restituição (Ne 5,11)[64]. Há alguns indícios de terra "empenhada", uma espécie de "alienação fiduciária" por causa de dívidas, ou até mesmo

[62] O verbo $wm, traduzido por "empobrecer", é raro na BHS, presente somente em Lv 25 e 27.
[63] GERSTENBERGER, Leviticus, p. 384.
[64] Alguns elementos sobre o arrendamento, penhor e outros sistemas de contratos "imobiliários" no Antigo Israel são mencionados na obra de VAUX, Le istituzioni (1964), p. 176-180.

de “retrovenda”. Desse modo, a terra poderia ser usufruída por seu credor, porém era vetada sua venda definitiva para uma terceira pessoa, possibilitando o resgate quando a dívida fosse liquidada ou obtivesse recurso para resgatá-la. O “pseudoadquirente” tinha apenas o usufruto provisório daquele bem, até ser resgatado.

2.4.2.1 As possibilidades de resgate da terra

São prescritas três modalidades para se recuperar a parte “vendida” (vv. 25b-28). A primeira modalidade é de ser resgatada pelo “parente próximo” ou pelo “resgatador mais próximo”, responsável legal estabelecido pela instituição do *goelato*, cuja função era proteger os interesses dos indivíduos, membros da família e do grupo como um todo[65]. A segunda possibilidade delega o direito ao proprietário original, quando ele tiver recursos suficientes para efetuar o pagamento do resgate. Se nenhuma dessas formas de resgate for possível, a última era retornar ao proprietário original, sem pagamento, na celebração do ano jubilar. É pertinente ressaltar que o direito de resgate, em Lv 25, descreve a ação de dois “redentores opcionais”: o dono do patrimônio e YHWH. Numa ordem peculiar, o primeiro a ter o direito de resgate é o representante do “grupo de parentesco”, o segundo é o proprietário, e o terceiro, como última instância, é o dono legítimo da terra: YHWH. Essa liberação no ano jubilar remete à ação redentora de Deus no Egito (Ex 6,6 e 15,13).

Para Gerstenberger[66], o foco central desses versículos é a última modalidade, visto que se a pessoa foi forçada a vender sua “propriedade” por causa de uma crise econômica, sem nenhuma ação anterior de seu “parente mais próximo”, a primeira modalidade pode ser descartada. A segunda é quase impossível, pois mesmo que trabalhasse na terra que concedeu a outro proprietário ou na parte restante de sua “propriedade”, não conseguiria ter dinheiro suficiente para resgatá-la. Contudo, analisaremos o texto, resgatando nosso objetivo que é de recolher informações sobre a função do גאל num contexto de resgate de terra.

Nos vv. 25b-28, emergem algumas ambiguidades. Dentre elas destacam-se: em que consiste a intervenção do גאל, no v. 25b? Seria o direito de precedência na compra da terra ou de resgate de uma propriedade já “vendida” (retrovenda)?

---

[65] VAUX, Le istituzioni (1964), p. 31-32.
[66] GERSTENBERGER, Leviticus, p. 384.

2.4.2.2 Direito de precedência ou de resgate da terra já vendida?

Não é factível uma resposta precisa se partirmos simplesmente da análise do v. 25, pois é plausível conjugar o primeiro verbo no passado ou no presente; a expressão "seu parente próximo virá" pode ser interpretada tanto no sentido de direito de precedência na compra como de retrovenda, e o substantivo rKmm no final do versículo não contribui para um maior esclarecimento.

Com base nos dois casos de aplicação dessa lei na BHS, Jr 32,7-8 e Rt 4, provavelmente trata-se de direito de precedência na compra, quando o parente deseja vendê-la por causa de dívidas, a fim de salvaguardar o "patrimônio" do "grupo de parentesco"[67]. Mesmo sabendo que apoiar-se na narrativa de Rt não é conveniente, por conter vários problemas jurídicos, é possível conjecturar uma afinidade entre o que é descrito em Rt 4 e o que acontecia na realidade.

Diante da possibilidade de empenho ou de "alienação fiduciária", ao examinarmos o contexto econômico pós-exílico no Período Persa, é possível também interpretar os vv. 26-28 como sendo o direito de resgate de uma terra já vendida (retrovenda por um representante legal) ou empenhada[68]. Outro aspecto que corrobora essa possibilidade é o uso de abW que estabelece uma sequência com o verbo anterior, tendo como sujeito o "parente próximo" e o complemento WylA. Esse movimento do "parente próximo" ir até o "irmão empobrecido", numa realidade de "venda" do patrimônio, aponta para uma ação jurídica, no sentido de reivindicar e retomar a concessão ou direito que tinha sido perdido e, ao mesmo tempo, assumir sua responsabilidade legal. A expressão "o parente mais próximo" adquire um caráter jurídico e revela que havia uma linha sucessiva de quem deveria assumir a responsabilidade, no caso de venda do imóvel de um irmão nessa condição de "empobrecimento" (cf. Lv 25,48-49; Jr 32,7-8; Rt 3,12-13 e 4,1-6). Provavelmente, era respeitada a mesma sequência estabelecida em casos de herança (cf. Nm 27,9-11). Portanto, as duas alternativas são possíveis, apesar de ser mais plausível o direito de resgate, nesse contexto.

---

[67] Para um estudo detalhado, veja WESTBROOK, Property and the family, p. 59-68 e LEFEBVRE, Le jubilé biblique, p. 185-199.

[68] Essa opção é acolhida por DEIANA, Levitico, p. 272 e NOTH, Levitico, p. 238-239. Daube também assume essa posição, e afirma que esta cláusula e a presente no v. 26 foram acrescentadas posteriormente na legislação pré-bíblica (DAUBE, Studies in Biblical Law, p. 44). Westbrook discorda, alegando que esse elemento já estava prescrito em leis antigas do Oriente Próximo, sobretudo no § 39 do Código de Ešnunna. (WESTBROOK, *op. cit.*, p. 60). Essa opção é refutada por Lefebvre, argumentando a favor do direito de precedência na compra (LEFEBVRE, Le jubilé biblique, p. 206). Não é clara qual seja a proposta de Pitta (L'anno della liberazione, p. 28).

A segunda pergunta é: a terra "resgatada" pelo laG permaneceria como "propriedade" do resgatador até o jubileu, ou seria devolvida ao proprietário originário?

2.4.2.3 De quem seria a terra resgatada?

Antes de afrontarmos essa pergunta que emerge de Lv 25,25-28, é importante evidenciar a tensão constante entre o coletivo e o individual, nestes versículos. Isto se dá pela ambiguidade do termo hxPvm, e é decorrente da noção de apropriação que marca esse texto, visto que a terra que pertence a Deus, é dada como herança ao seu povo, e é distribuída para os diferentes grupos de parentesco. O grupo de parentesco delimita o território que lhe pertence e concede a cada família, membro desse grupo, o direito de cultivar determinado "lote de terra", e deste usufruir para a própria sobrevivência. Conferindo, desse modo, uma relativa autonomia na administração da propriedade. Surge a dificuldade de uma resposta unívoca para essa questão, pelo entrelaçamento de relações verificadas no grupo de parentesco ao redor do patrimônio, das problemáticas do envolvimento de pessoas pertencentes a outro grupo de parentesco e da falta de clareza no texto.

Alguns autores assumem a posição de que a terra permanece com o laG[69], fundamentando-se na aplicação dessa lei em Rt 4, Jr 32 e no material extrabíblico[70]. Em Rt 4,4, isso é claro diante da disposição do "parente próximo anônimo" em adquirir o terreno de Noemi, bem como em Jr 32,9-15.

Ao analisar os vv. 26-28, percebe-se que a terra é resgatada por meio do laG como uma alternativa para reduzir o tempo de retorno desta ao proprietário original. Desse modo, a terra resgatada, na circunstância de empobrecimento do irmão, retornava ao primeiro proprietário. A vantagem era a de impedir o usufruto da terra pertencente a determinado grupo de parentesco até o jubileu, ou até mesmo a perda da terra (por diferentes circunstâncias, mesmo sendo assegurado o direito de resgatar a terra no jubileu), o que

---

[69] Daube postula que o objetivo era recuperar a terra para o grupo de parentesco, mas não de a entregar imediatamente para o "proprietário original" (cf. DAUBE, D. *The New Testament and rabbinic judaism*. Salem: Ayer Company, 1984. p. 273. [The Jewish People]). Levine alega que depois de ser resgatada, a terra era devolvida ao proprietário original (LEVINE, Leviticus, p. 100-101). Essa hipótese é sustentava por NOTH, Levitico, p. 239 e LEGGETT, The levirate and goel, p. 95.

[70] Um documento de Ugarit apoia essa posição, por apresentar um caso no qual o "parente próximo" mantém sob sua posse a propriedade resgatada, até que seja restituído o preço pago pelo resgate (cf. YARON, R. A Document of redemption from Ugarit. *VT*, Leiden, v. 10, n. 1, p. 89, Jan. 1960).

evidencia a solidariedade. Todavia, aumenta a dificuldade de aparecer um parente disposto a tal ato.

Apesar de optarmos pela segunda alternativa, verifica-se que as duas são possíveis. Porém, como a lei não é clara e depende das circunstâncias, só podemos conjecturar, não, porém, determinar categoricamente.

2.4.2.4 A segunda opção de resgate da terra: vv. 26-27

Se não tiver um "parente próximo" juridicamente responsável para exercer o direito de resgate, a terra pode ser resgatada pelo proprietário, se conseguir obter os recursos necessários. Era uma solução já prescrita no Código de Hammurapi §119 e 281, porém o adquirente poderia recusar o resgate da terra por meio de cláusulas no contrato feito no momento da compra da terra. Em Lv 25,25-34 é assegurado o direito de resgate, impedindo sua recusa pelo "adquirente".

No v. 26, parece descrever algo contraditório, pois se uma das características da hxPvm era a de ser um grupo de parentesco habitante de um território específico, como é possível alguém não ter um parente próximo para exercer o direito de resgate?

Nesse caso, qualquer tentativa de resposta será uma conjectura. No entanto, ao ponderar o contexto socioeconômico mencionado, encontram-se três opções possíveis. A primeira seria a imigração do "parente próximo", para se desenvolver economicamente por meio do comércio ou como artesão em outro país; ou, no caso de miséria, fome e endividamento, o resgatador poderia ter mudado de lugar, à procura de melhores condições econômicas (cf. Rt 1,1-2 e Ne 5). A segunda proposta seria a impossibilidade de haver um laG legítimo, visto que a responsabilidade do resgate segue a ordem agnática. Isto é plausível por causa das guerras e conflitos. A última alternativa seria a renúncia do direito de resgate, por não ter condições econômicas para ajudar o irmão necessitado; por não desejar, ou por avaliar o ato como não viável, presumindo seu prejuízo (cf. Rt 4,6).

Um fator a considerar é que a terra quando era colocada à venda deveria ser comprada[71] imediatamente, e é possível que o responsável legal não tivesse condições de resgatá-la no momento. Por isso, o resgate após a venda facilitava, já que a mesma poderia ser resgatada até a celebração do ano jubilar.

[71] Para aprofundar sobre o modo como era calculado o valor a ser pago em resgate pela terra, sugerimos a obra de WESTBROOK, Property and the family, p. 90-117.

2.4.2.5 A terra liberada no jubileu: v. 28

Um primeiro elemento a ser interpretado é se o verbo da raiz acy, no v. 28, se refere à terra ou ao comprador. Outra questão relevante, para nosso estudo, é se esse verbo tem alguma relação com a raiz lag.

Ao comparar o v. 28 com os vv. 41-42.54-55, nota-se que o verbo acy se refere à terra e assume um caráter jurídico. Este radical está relacionado com a raiz lag no sentido de "libertar", ou seja, é o efeito do resgate.

O v. 28 expressa a aplicação do que foi prescrito no v. 10, e transparece o significado teológico da raiz lag: Deus resgata definitiva e gratuitamente a terra no contexto religioso-litúrgico da celebração do ano jubilar.

2.4.3 Lv 25,29-31: Leis para o resgate de casas situadas nas cidades

AtLaG htyhw hmAx ry[bvAm-tyB rKmy-yK vyaw 29
AtLag hyhT ~ymy ArKmm tnv ~T-d[
tyBh ~qw hmymt hnv Al talm-d[laGy-al ~aw 30
lbYB acy al wytrdl Ata hnQl ttymCl hmx ÎAlÐ ¿alÀ-rva ry[B-rva
#rah hdf-l[bybs hmx ~hl-!ya rva ~yrcxh yTbW 31
acy lbYbW AL-hyhT hLaG bvxy

29 Se alguém vender uma casa de moradia[72] numa cidade murada terá o **direito de resgate** até que se cumpra um ano de sua venda[73], este será o tempo estabelecido para o **resgate**. **30** Se não **for resgatada** até completar o ano, a casa na cidade murada[74] permanecerá definitivamente com aquele que a comprou e com sua descendência, não sairá no Jubileu. **31** No entanto, as casas das vilas que não têm muros ao redor serão consideradas[75] como campo da terra[76], poderão[77] **ser resgatadas** e no Jubileu sairão.

---

[72] O termo hebraico poderia ser traduzido também por "habitação" ou "residência".

[73] Não há na LXX a tradução da expressão hebraica ArKmm. Já o TM transparece a necessidade de tornar o texto mais claro. Poderia ser considerado a LXX como o texto mais próximo do original, partindo-se do princípio de que é mais fácil acrescentar do que eliminar palavras. Optamos, porém, por manter o TM.

[74] O *Ketiv* al-rva e o *Qeré* Al-rva, presente no TM, são analisados na obra de OGNIBENI, B. *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia*: studio dei diciassette Ketiv al-Qere wl. Fribourg: Éditions Universitaires, 1989. p. 53-55.156-158. (Studia Friburgensia, N.F. 72).

[75] No TM o verbo é conjugado na terceira pessoa do singular. Na LXX, o verbo se encontra na terceira pessoa plural e, em português, o verbo concorda com o sujeito plural.

[76] A expressão #rah hdf é empregada somente neste versículo no TM. A BJ o traduz por "situadas no campo" e Deiana, por "fondi campestri" (cf. DEIANA, Levitico, p. 265).

[77] O verbo bvxy é conjugado no plural no texto samaritano, na LXX, na versão siríaca e em algumas versões do Targum. O singular da TM pode ser justificado se considerarmos a expressão "campo da terra" antes do verbo em questão ou no sentido coletivo, e as outras versões provavelmente conjugam o verbo em concordância com o substantivo plural "casas" no início do versículo. Na tradução portuguesa, os verbos

Compilados sob os moldes de leis casuísticas, esses versículos, em seu conjunto, abordam o resgate ou não das casas, que foram vendidas, situadas nas cidades muradas e aquelas situadas nas vilas sem muros (vv. 29-31).

Não é explícita qualquer motivação teológica nessas leis, e superficialmente podemos considerá-las insignificantes. Porém, por meio desses versículos é possível afirmar que o resgate era um direito concedido às transações imobiliárias em caso de empobrecimento e de endividamento e não às transações comerciais em geral.

O primeiro caso mostra uma transação de compra e venda de imóvel normal, ao prever a possibilidade de assegurar seu resgate durante o ano de sua venda. Por isso, existem algumas diferenças entre os vv. 29-30 e as leis casuísticas nos versículos anteriores, como a ausência dos motivos pelos quais as casas foram colocadas à venda, visto que não há alusão ao empobrecimento; não cita a função do laG e o vendedor é denominado de forma genérica, um homem (vya).

No segundo caso, no v. 31, pode-se deduzir que seja um membro da comunidade, por reportar às normas anteriores dadas no jubileu. Podemos, então, supor que nesse caso devem ser seguidas as mesmas normas dadas no caso de propriedade e, portanto, da presença do laG, tanto com o direito de precedência, quanto com a responsabilidade de resgatar a terra vendida.

A restrição do tempo de resgate e a não aplicação da lei de liberar a terra no ano jubilar (vv. 29-30) coincidem com a natureza das cidades muradas. Nessas cidades, nem todos são israelitas assegurados pela lei do resgate, pois há cananeus, estrangeiros residentes, que não viviam exclusivamente da terra, ou também pode-se supor a possibilidade de serem compradas essas terras, na cidade, por pessoas fora de Israel. É curioso, que a lei do jubileu confere a esses o direito de compra e venda de casas nas cidades muradas israelitas, como também dos israelitas comprarem as casas de outros povos, cláusula que se verifica no antigo direito urbano dos cananeus, como alega Noth[78].

Esses versículos diferenciam o *status* jurídico das casas situadas em cidades muradas, daquelas localizadas numa vila ou aldeia não murada[79]. No que se refere às cidades muradas supõe-se a existência de um *status* especial, por serem protegidas, pois

---

são conjugados no plural pelos mesmos motivos apresentados para as variantes nas outras versões e por exigência da língua portuguesa.

[78] NOTH, Levitico, p. 239.

[79] O termo "aldeia" ocorre em Gn 25,16; Dt 2,23; Is 42,11 e Ne 12,29. No livro de Josué, as cidades que são atribuídas às tribos também incluem suas aldeias (Js 15,32-62; 16,9; 18,24.28 e 19,6-8.15-16).

provavelmente a cidade era um centro administrativo e militar. Por isso, o tempo de resgate é limitado, e é negado o direito de liberá-las no ano jubilar, talvez por questão de segurança, ou por se tratar de uma transação comercial sem um contexto de empobrecimento.

As casas nas aldeias são designadas #rah hdf, expressão literalmente traduzida por "campo da terra" ou "terras agrícolas". Para estas permanece a mesma norma presente nos vv. 25-28. Essa diferenciação prevê que essa casa, situada na aldeia não murada, seja a habitação do agricultor, e se presume que este e sua família sobrevivem da produção cultivada nesse campo. É uma espécie de "direito agrário", que prescreve as normas do campo destinado à produção, a fim de proteger a propriedade familiar e de combater o êxodo rural. Isso não legitima afirmar uma ruralização promovida pelo Império Persa, mas transparecem as tentativas de combate à exploração predatória e a primazia do interesse coletivo sobre o individual, apesar da tensão quanto a este último aspecto. Deste modo, o apropriar-se da terra está condicionado ao cumprimento de sua função social.

2.4.4 Lv 25,32-34: Leis para o resgate de casas situadas nas cidades levíticas

~Ywll hyhT ~lA[tLaG ~tZxa yr[yTB ~Ywlh yr[w 32
AtZxa ry[w tyB-rKmm acyw ~Ywlh-!m lagy rvaw 33
larfy ynB %AtB ~tZxa awh ~Ywlh yr[yTb yK lbYB
s ~hl aWh ~lA[tZxa-yK rkMy al ~hyr[vrgm hdfW 34

32Quanto às cidades levíticas e às casas de sua apropriação, o **direito de resgate** será permanente[80] para os levitas. **33**Se aquele que[81] **resgatou** pertence aos levitas, a casa vendida numa cidade[82] de sua apropriação sairá no Jubileu; porque as casas das cidades dos levitas são de sua[83] apropriação entre os filhos de Israel. **34**O campo ao redor de suas cidades não será vendido, porque lhes[84] é apropriação perene[85].

---

[80] O termo hebraico ~lA[também significa "sempre", "perpétuo" e "definitivo".

[81] Esse versículo traz várias dificuldades de interpretação. A Vulgata não menciona os "levitas" na primeira parte do versículo e introduz *non*, confira: "*si redemptae non fuerint in iobeleo revertentur ad dominós*". A LXX traduz da seguinte forma: "kai oj an lutrwsamenoj para twn Leuitwn". Alguns interpretam que o resgate foi realizado por alguém que não faz parte do grupo dos levitas, mas resgatou a propriedade da mão de um levita. Nossa proposta é manter o texto massorético, que será comentado posteriormente. Para um estudo detalhado das variantes confira: LEFEBVRE, Le jubilé biblique, p. 213.

[82] Literalmente seria "a casa-vendida e a cidade de possessão sairá (sairão) no jubileu". O aparato crítico da BHS sugere ler yr[ytb ou ry[tyB e não ry[w tyB conforme está no texto.

[83] Aparece awh no lugar de um plural por atração do predicado, confira JOÜON; MURAOKA, GHB, § 149c, p. 585.

[84] O texto samaritano corrige a frase, substituindo o aWh por um ayh, e poucos manuscritos leem ~kl no lugar de ~hl.

[85] Poderá ser traduzido por "possessão definitiva" ou perpétua.

Para os levitas[86], segundo os vv. 32-34, é dado o direito perene de resgate, por conseguinte estão implícitas as duas funções do laG: de precedência no momento da compra e de resgate da terra já vendida (retrovenda), pois não há indicação de proibição de venda ou compra da parte de um levita.

A afirmação do direito perpétuo de resgate das casas nas cidades dos levitas é um privilégio, por ser uma exceção às normas formuladas nos vv. 29-30, nas quais é preestabelecido um tempo restrito de resgate para as casas nas cidades muradas.

Grande tem sido a celeuma a respeito das variantes do v. 33. Nossa proposta é analisar o direito de resgate à luz das duas funções do laG. Se levarmos em conta o papel do laG como aquele que resgata a casa já vendida para um estrangeiro ou para uma família que não pertença ao grupo de parentesco, ela deve ser entregue ao proprietário original, mas se ele exerce o direito de precedência na compra, ele pode permanecer com a casa (semelhante ao caso de Jr 32). A lei, no v. 33, prescreve que essa casa resgatada, no sentido de precedência na compra, deve ser devolvida ao proprietário original somente no jubileu. Mas essa, também, pode ser interpretada como uma casa de um levita vendida a uma pessoa de outra tribo ou a outro levita, que vendeu para um terceiro, e que não foi resgatada no tempo determinado (cf. vv. 29-30). Nesse caso, o comprador poderia pensar que ela seria seu patrimônio de forma definitiva. Por isso, a lei esclarece que a venda da casa de um levita situada na cidade, numa transação comercial normal, deve ser devolvida no jubileu.

O vocábulo vrgm é utilizado, principalmente, com referência às cidades levíticas (Nm 35,1-8; Js 14,4; 21; 1Cr 6,39-66 e 2Cr 31,19), e é entendido como sendo o campo destinado aos animais, lugar de pastagem. Pode ser interpretado como terras consagradas a Deus (Lv 27,21), não pertencendo a uma família determinada, mas a todas as famílias do grupo dos levitas, portanto é inalienável.

Um aspecto a ser evidenciado é a expressão ~lA[tZxa, presente no v. 34, referindo-se ao campo que é destinado aos levitas ao redor das suas cidades. Essa expressão ocorre de novo somente em Gn 48,4, quando Jacó enfermo, ao ser visitado por

[86] Nos textos bíblicos encontramos duas exortações pronunciadas por Deus. A primeira estabelece que uma das características da tribo de Levi é não possuir um território fixo entre os filhos de Israel, mas "YHWH ser sua herança" (Js 13,33; 14,3-4; Nm 18,20-24; Dt 10,9; 18,8-9), visto que os levitas estariam em todos os territórios. A segunda institui as cidades destinadas aos levitas (cf. Nm 35,1-8 e Js 21,1-8.41-42), define a metragem destes territórios (cf. Ez 45,5-8 e 48,13-14) e estabelece o caráter inalienável dessas terras e de suas primícias, pois são consagradas a Deus. Conforme Nm 35,1-8 e Js 21,41, os levitas receberam das outras tribos 48 cidades e também os campos ao redor destas cidades, para servirem de pastagem para seu rebanho (cf. Js 21,42). Provavelmente, os textos são de tradições ou períodos diferentes.

seu filho José, relata o conteúdo da bênção dada pelo Senhor, em Luza, na terra de Canaã. No texto referente a essa bênção, em Gn 35,9-13, evidencia-se que Luza é Betel, e nesta bênção é resumida a promessa de Deus feita a Abraão e Isaac. No v. 34, ~lA[tZxa é uma expressão jurídica, que assegura a posse dos levitas das terras ao redor de suas cidades, por serem concedidas por Deus (cf. Gn 17,8). Outros estabelecem uma relação entre essa expressão e Ez 48,14, que alega ser sagrada a terra dos levitas, o que a isenta de ser vendida.

A passagem de Lv 25,25-34 refere-se à experiência exodal, ao ingresso das tribos na terra de Canaã e à relação com os patriarcas, aos quais foi feita a promessa da conquista da terra.

Observa-se que, ainda, não há indício de uma separação definitiva entre os levitas, sacerdotes e anciãos. Contudo, há uma desarmonia entre esses três grupos, diante da necessidade de normatizar o resgate das terras dos levitas.

Reforça o argumento de uma relação entre a tradição sacerdotal, os levitas e a instituição do *goelato*.

2.5 Lv 25,35-43.47-55: O direito de resgatar pessoas

A segunda função do laG, a de resgatar pessoas[87], é descrita em Lv 25,35-43.47-55. Essa pessoa deveria ser um membro do grupo de parentesco, que teve sua "liberdade" vendida a um estrangeiro ou a um israelita fora de seu grupo de parentesco, como último recurso para pagar a uma dívida ou como forma de pagamento, se porventura o adquirente fosse seu credor.

Essa perícope está em sintonia com o v. 10, que prevê o retorno das pessoas ao seu grupo de parentesco no jubileu. A libertação de escravos é preceituada também em Dt 15,12-18, como uma norma específica do ano sabático. Em Jr 34,8-22, no início do assédio da Babilônia, o rei Sedecias proclamou a libertação dos escravos hebreus (yrb[), tendo como motivação a aliança estabelecida entre YHWH e o povo, mas não obteve sucesso. Em Jr 34,14, na lamentação de Deus, há uma referência ao ano sabático, na qual Deus acusa os antepassados pela infidelidade ao cumprimento deste preceito. No entanto, em ambas as citações está ausente a alusão ao direito de resgate. Em Lv 25,47-55, o termo

[87] É uma prática que pode ser encontrada em outros povos, porém não nos moldes das leis presentes em Lv 25 (cf. YARON, R. Redemption of persons in the Ancient Near East. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Paris; Liège, v. 6 , n. 3, p. 155-176, 1959).

técnico rArD[88] não ocorre(cf. Lv 25,10), utiliza-se somente a raiz acy, no sentido legal, não podendo, portanto, ser comparadas.

Apesar de a raiz lag não ser empregada nos vv. 35-43, podemos pressupor a ação do laG, como "precedência" no resgate, ao assumir como servo o parente que não é capaz de pagar a dívida contraída com o parente-credor (vv. 35-37). Sua atuação também pode está presente no momento em que a pessoa decide vender sua liberdade (vv. 39-41), a fim de não deixar que seu parente caísse nas mãos de outro grupo de parentesco ou de um estrangeiro. Analisar-se-ão os vv. 35-43 e 47-55.

Os vv. 35-43 serão subdivididos em duas partes, por abordarem casos diferentes. Nos vv. 35-38, é sublinhado o resgate de um membro da família, e, nos vv. 39-43, é contemplada a possibilidade de um israelita ser servo de outro israelita.

2.5.1 O resgate de um membro da família: vv. 35-38

%M[yxw bvAtw rG AB Tqzxhw %M[Ady hjmW ^yxa %Wmy-ykw 35
%M[^yxa yxw ^yhlam taryw tyBrtw %vn ATam xQT-la 36
^lka !Tt-al tyBrmbW %vnB Al !Tt-al ^PsK-ta 37
~yrcm #ram ~kta ytacAh-rva ~kyhla hwhy yna 38
s ~yhlal ~kl tAyhl ![nK #ra-ta ~kl ttl

[88] O substantivo rArD significa "libertação", "remissão", provavelmente oriundo do contexto administrativo, ocorre nos decretos dos reis de anulação de dívidas e de libertação de escravos. Esses decretos atingiam dois âmbitos. O primeiro era a economia dos palácios, especialmente no período Babilônico Antigo, pois as atividades produtivas foram transferidas para os agricultores e pastores, que deveriam pagar o rei com uma parte da produção. Se o pagamento não fosse realizado, contraiam dívidas. O segundo âmbito atingido era o familiar e o das relações privadas extrapalacianos, anulando as alienações imobiliárias, obrigando os compradores a devolverem os terrenos aos vendedores ou a ressarci-los por meio de uma compensação, e a anistia das dívidas contraídas em condições de necessidade. No entanto, a venda derivada de contratos comerciais não é anulada, nem era uma manumissão geral da escravidão, mas a libertação dos que eram escravos por causa de endividamento. Essas intervenções efetivas do rei na economia não eram só uma forma de retornar à ordem estabelecida, mas uma configuração social em que a "comunidade monárquica" encontrava no rei o representante de sua coesão. Há algumas afinidades com Lv 25, mas também várias diferenças, visto que as leis no AT são promulgadas por Deus e a liberação da propriedade e das pessoas não são ações esporádicas. Para aprofundamento confira as obras de BIANCHI, Il giubileo nei testi ebraici canonici e post-canonici, p. 89-93; WESTBROOK, Property and the family, p. 44-52; SIMONETTI, C. Gli editti di remissione in Mesopotamia e nel l'antica Siria. In: ZAPPELLA, Le origini degli anni giubilari, p. 11-16 e REDE, M. "Decreto do rei": por uma nova interpretação da ingerência do palácio na economia babilônica antiga. *Revista de História*, São Paulo, v. 155, p. 283-326, 2. sem. 2006.

[35]Se teu irmão empobrecer e sua mão tremer contigo[89], o sustentarás[90], residente-servo[91] (ou imigrante –residente) viverá[92] sob a tua responsabilidade[93].
[36] Não exigirás dele usura[94] nem ágio; temerás o teu Deus[95] e teu irmão viverá contigo.
[37] Não lhe darás teu dinheiro com usura[96], nem encarecido[97] darás o teu alimento. [38] Eu sou YHWH, o vosso Deus, que vos fiz sair da terra do Egito, para vos dar a terra de Canaã e para ser o vosso Deus.

A expressão Ady hjmW, empregada após $wm, reforça o significado deste verbo, pois há em sua raiz a imagem de alguém que tem as "mãos trêmulas"[98], isto é, não tem condições de se manter economicamente nem de sustentar a família. Diferencia-se do contexto retratado no v. 25, no qual o verbo é mencionado pela primeira vez. O contexto informa que essa pessoa atingiu o grau máximo do empobrecimento, a miséria. Isso é corroborado por meio do conteúdo implícito nesta perícope: a decisão de vender sua liberdade e a de seus familiares, submetendo-se à condição de "escravo". Em termos modernos a Ady hjmW seria a declaração da condição de insolvência.

Havia dois tipos de escravos no Oriente Antigo: o perpétuo e o temporário. Os primeiros são os prisioneiros de guerra, mormente, os estrangeiros e aqueles adquiridos (cf. vv. 44-46). As pessoas que deviam servir um credor para pagar uma dívida tornavam-se escravos temporários.

A relação entre as pessoas envolvidas, nos vv. 35-37, não é clara, pois o termo "irmão", semelhante ao v. 25, pode ser interpretado no sentido restrito, um membro do grupo de parentesco, ou no sentido amplo, um israelita (cf. v. 46). É plausível deduzir que

---

[89] Optamos por uma tradução literal, mas a frase poderia ser traduzida da seguinte forma: "e sua mão não tiver vigor ou força".
[90] No *hiphil*, o verbo assume tanto um sentido negativo de "obrigar", "prender", "forçar", como o positivo, de "manter", "confiar", "fortalecer", "sustentar", "encarregar". Poderia ser traduzido, por causa do contexto, com a expressão "confiarás nele" ou com o verbo "incumbir".
[91] O substantivo rG foi traduzido pela LXX por proshlutoj ("prosélito"). O segundo termo bvAT poderia ser traduzido, nesse contexto, por "residente temporário", "hóspede". A LXX traduz com o substantivo paroikoj ("estrangeiros", "forasteiros", mas também "vizinho", "que habita próximo").
[92] Esse verbo pode assumir outros significados como "habitar", "ser saudável", "permanecer vivo".
[93] A preposição seguida de sufixo feminino pode ter várias interpretações. Esta tradução que escolhemos segue a análise realizada por Milgrom (Leviticus 23–27, v. 3.), que constata que as ocorrências nesse capítulo referem-se ao credor (vv. 6.23.40.41.47) e, também, por verificar o mesmo significado em outros textos bíblicos (Gn 23,4; 29,14.25.30; 31,38; 1Sm 2,21b; Dt 15,16; Sl 39,13). Mas poderia ser traduzido também pela expressão "contigo". A LXX traduz da seguinte forma: "tu o sustentarás <u>como</u> um estrangeiro-residente e <u>teu irmão</u> viverá contigo", acrescentando wj e o adelfoj sou. A segunda mudança pode ser justificada pelo uso da mesma expressão no v. 36.
[94] O substantivo %vn deriva da raiz $vn que significa "morder", "mastigar", "devorar", também utilizado para a mordida de animais e répteis, em particular a serpente.
[95] A LXX apresenta a seguinte frase ton qeon sou egw kurioj e no TM há a expressão ^yhlam.
[96] Pode-se traduzir por "juro excessivo".
[97] Literalmente, significa "acréscimo" (tyBrm).
[98] HUBBARD, The go'el in Ancient Israel, p. 7.

seja um contexto de endividamento, no qual ambos, credor e devedor, pertençam ao mesmo grupo de parentesco, pois não é prescrita a lei do jubileu no final. Isso ocorre ao ser legislada a necessidade de sustentar[99] o irmão empobrecido, de não praticar contra ele usura, nem ágio, de não aumentar o preço do alimento, considerando-o como "residente-servo". Nesse caso, existe a chance de pagamento pelo trabalho, pois com aquilo que receberia poderia pagar o "alimento" e aos poucos liquidar a dívida pendente, garantindo, assim, a sobrevivência desse irmão e de sua família.

Apesar de se supor tratar-se de um membro do grupo de parentesco, percebe-se que o não praticar usura ou ágio pode ser uma prática adotada também com o israelita em geral, ou com um prosélito, que fora anteriormente um escravo (estrangeiro), um estrangeiro ou adepto de outra religião. Essa indefinição torna difícil caracterizar o papel do "resgatador", e responder se há ou não uma ampliação do *goelato*, ao interpretar o termo "irmão" como aquele que comunga a mesma fé, não se restringindo ao grupo de parentesco. A interpretação mais viável é que, nesse caso, não há uma ampliação da instituição do *goelato*, visto que o irmão é um membro do grupo de parentesco, que é sustentado por seu parente ou por seu resgatador.

A tradução dos vv. 35-55 faz notar que existem várias ocorrências da preposição ~[. Lefebvre dedicou-se à análise dessa preposição e observa que é mormente utilizada com verbos espaciais: "habitar", "morar". Pode, também, assumir um valor relacional e ser traduzida por "em companhia de". Nesses versículos, porém essa preposição assume vários matizes. No v. 35, com o verbo hyx e o sufixo da segunda pessoa feminina singular, a preposição pode ser traduzida por "viver sob sua responsabilidade", porém, entendido no sentido jurídico de manter o "irmão vivo" sem um tempo preestabelecido, e não simplesmente como alguém que é hóspede temporário ou que vive com essa pessoa até melhorar sua condição econômica. Indica, portanto, uma dependência financeira, visto que aquele que é "acolhido" tem uma obrigação legal para com aquele que "acolhe", isto é, deve pagar o valor emprestado, mas não tem condições econômicas.

Se essa pessoa é "sustentada" por seu credor, tem a obrigação de pagar a dívida, porém não está completamente falida; não é um diarista, no sentido de ser contratado para determinado trabalho, também não é "escravo", pelas considerações apresentadas nos vv.

[99] O verbo "sustentar", nesse contexto, provavelmente significa providenciar alimento para a sobrevivência do irmão empobrecido. O credor em algumas passagens também é designado como o "sustentador" ou "provedor", por sustentar o devedor concedendo-lhe alimento e habitação (cf. Dt 6,24; Jr 49,11; Sl 33,19; 41,3; Ne 9,6).

39-41. As possibilidades seriam de assumir as mesmas características de um sistema de "hipoteca", de uma terra empenhada ou do "sistema de arrendamento"[100]. Desse modo a pessoa poderia viver com o comprador de suas terras e ser uma espécie de "meeiro". Nota-se, contudo, o sentido de proteção subjacente (cf. Is 42,6 e 45,1).

Apesar de poder conter elementos de contato com esses tipos de "sistemas" supracitados, não se enquadra perfeitamente em nenhum, pois haverá o interdito que obrigará o credor a não explorar, não lucrar e a relacionar-se de forma diferenciada, que supõe a solidariedade entre os membros do grupo de parentesco ou da comunidade de fé. Há indícios de um "gesto solidário", prescrito por lei, para ajudar o irmão a sobreviver e ter condições de continuar trabalhando nas terras de seu resgatador, como uma forma de pagar sua dívida e não cair na marginalidade. Por isso, é mais viável pensar numa solidariedade de um familiar, prescrita por lei, em manter economicamente seu parente.

Os comentadores apresentam várias propostas de tradução para a hendíadis presente no v. 35 (bvAtw rG). O problema reside novamente no substantivo rG, dado que em outras passagens no Levítico, ele é definido como um "não israelita" (cf. Lv 20,2). Nesse contexto, porém, o uso do termo "irmão" confirma que se trata de um israelita.

Outra dificuldade é como definir o segundo termo da hendíadis (bvAt). Optamos por "residente" para o substantivo rG, pois apesar de testemunhar uma relação positiva do "estrangeiro" dentro do Código de Santidade e sua integração progressiva na comunidade cultual (Lv 17.8.10.12.13.15; 22,18 e 24,22), não é possível supor que quem vendeu seu patrimônio seja um estrangeiro ou imigrante, nem pode indicar o exilado no Período Babilônico que estaria entre os repatriados[101]. Nesse caso, o "residente" é um israelita que não possui mais seu patrimônio (v. 35a) ou um prosélito. Ao definir o primeiro termo, podemos interpretar bvAT como um "servo", evidenciando seu aspecto econômico-social, por causa da realidade de pobreza.

Há quatro interditos nos vv. 36-37: dois contra a usura, um contra o ágio e o quarto contra o aumento abusivo do preço dos alimentos. A prática da usura era proibida (Ex 22,24; Dt 23,20-21; Sl 15,5 e Pr 28,8) e condenada (Ez 18,8.13.17), aspecto que diferencia

---

[100] Há ainda alguns comentadores que consideram um sistema similar ao aplicado no Antigo Império Romano chamado "clientela", que era a relação de proteção e de dependência que se instaurava entre o "patrão" e seu "protegido".

[101] A síntese de algumas propostas de interpretação foi realizada por LEFEBVRE, Le jubilé biblique, p. 245-246.

a lei de Israel dos sistemas econômicos e legais do Antigo Oriente Médio[102]. A proibição de ágio não aparece em outras leis, apenas em Ezequiel 18 (Ez 18,8.13.17 e 22,12) e Pr 28,8.

Com relação aos termos utilizados, "usura" e "ágio", há basicamente três propostas de diferenciação. A primeira é interpretar a "usura" (%Vn) como um valor adicional, provavelmente, fixo, superior, mas correspondente ao dinheiro emprestado. O "ágio" (tyBrT) seria um aumento desproporcional, um juro excessivo cobrado pelo empréstimo. A segunda proposta[103] consiste em entender o primeiro termo como sendo o lucro pelo empréstimo de dinheiro, e o segundo termo corresponderia ao aumento do preço dos alimentos. A terceira proposta considera o uso de dois termos como um recurso literário para enfatizar a proibição, portanto, eles são sinônimos. Não obstante a escolha de uma dessas interpretações, o importante é sublinhar a proibição de qualquer possibilidade de explorar o irmão e de aproveitar-se de sua vulnerabilidade.

A frase conclusiva dessa perícope ocorre outras vezes em Levítico (Lv 11,45; 22,33 e 26,45). É semelhante à expressão presente em Nm 15,41 e remete primeiramente à promessa feita a Abraão (Gn 17,8) e à experiência exodal, com a revelação do Tetragrama a Moisés (Ex 3,1-6), a misericórdia divina para com o povo oprimido (Ex 6,2.6.7.8), a saída do Egito, a travessia pelo deserto e a promessa da posse da terra de Canaã. A repetição da expressão "vosso Deus", em forma quiástica, reforça a presença de Deus no meio do povo. Por conseguinte, a exigência à "santidade" reporta à aliança e acentua o aspecto ético[104]. Neste sentido, é importante evidenciar que o povo é resgatado e libertado do Egito para conquistar a terra de Canaã prometida aos patriarcas e para ser o povo de Deus.

Existe uma sequência lógica na prescrição das leis. Numa situação de endividamento, o primeiro bem que a pessoa coloca à venda é a propriedade: o campo e a casa (Lv 25,26.29.31); depois se vê obrigada a ser serva de um israelita (vv. 39-43) ou de um estrangeiro (v. 47). Essas duas realidades serão analisadas a seguir.

---

[102] No Antigo Oriente Médio existiam contratos que contemplavam a cobrança de "usura" e "ágio" aprofundados por MALONEY, R. P. Usury and restrictions on interest-taking in the ancient Near East. *CBQ*, Washington, v. 36, n. 1, p. 1-20, Jan. 1974.

[103] Cf. NOTH, Levitico, p. 241.

[104] Cf. Lv 26,12; 22,32-33; 26,45; Nm 15,40-41; Ez 11,20; 14,11; 36,28 e 37,23.27.

2.5.2 Resgate de pessoas entre os israelitas: vv. 39-43

db[tdb[AB db[t-al %l-rKmnw %M[^yxa %Wmy-ykw 39
%M[db[y lbYh tnv-d[%M[hyhy bvAtK rykfK 40
bWvy wytba tZxa-law ATxPvm-la bvw AM[wynbW aWh %M[m acyw 41
db[trKmm WrkMy al ~yrcm #ram ~ta ytacAh-rva ~h ydb[-yK 42
^yhlam taryw %rpB Ab hDrt-al 43

39 E se teu irmão empobrecer, estando sob a tua responsabilidade e for vendido a ti, não o submeterás[105] ao serviço de escravo[106], **40** Como um servo[107]-residente estará sob tua responsabilidade; até o Ano do Jubileu servirá sob a tua responsabilidade; **41** então, sairá de tua casa, ele e seus filhos com ele, e retornará sua família e à apropriação de seus pais retornará. 42 Porque são meus servos, pois os fiz sair da terra do Egito; não devem ser vendidos como venda de escravo[108].
43 Não o oprimirás[109]; mas temerás o teu Deus[110].

A segunda lei casuística descrita nos vv. 39-43 inicia-se com uma frase condicional com a conjunção yK, cuja prótase é descrita no v. 39a, com a apódose no v. 39b, seguida de uma série de cláusulas (vv. 40-41). Conclui-se com uma motivação teológica (v. 42) e uma exortação (v. 43).

O v. 39, ao repetir a expressão "se teu irmão empobrecer" ($wm), vincula-se às leis anteriores e informa a circunstância do caso em questão: as pessoas envolvidas são israelitas (^yxa). O sujeito passivo, provavelmente, é um devedor insolvente, visto que já está sob a responsabilidade do sujeito ativo (%M[) e chega ao último nível que é a falência. Provavelmente, nesse caso, há uma ampliação do *goelato*, e o "irmão" é o israelita que comunga da mesma fé, não sendo um membro do grupo de parentesco (cf. vv. 39 e 41). Por isso, ele pode ser "adotado" por seu resgatador, mas no ano jubilar retornará à sua família e à sua terra.

---

[105] Poderia ser traduzido pelo verbo "subjugar", "escravizar". A LXX utiliza a expressão ou douleusei soi ("não te servirá").
[106] O verbo e os substantivos dessa frase são da mesma raiz: db[tdb[AB db[t-al.
[107] A palavra rykf pode ser traduzida por "diarista", "operário", assalariado.
[108] Outra possibilidade de tradução é: "não devem ser vendidos como se vende um escravo".
[109] O verbo hdr, traduzido por "oprimir", tem o sentido de "dominar", "submeter", "assenhorear", porém com o substantivo %rP pode ser traduzido de forma sintética com o verbo oprimir. Outra possibilidade seria traduzir por "dominarás com dureza", ou "assenhorearás com dureza". O termo %rP vem da raiz verbal hebraica "triturar", e desta provém os termos "violência" ou "brutalidade".
[110] A LXX contém a seguinte variante kai fobhqhsh kurion ton qeon sou.

Escolhemos o passivo[111] e não o reflexivo[112] para a conjugação *niphal* do verbo da raiz rkm. Essa escolha baseia-se na progressividade da condição de empobrecimento, que transparece na sequência das leis casuísticas descritas nos vv. 35-43 e nas informações sobre o contexto econômico-político-social do período pós-exílico.

Cabe identificar qual tipo de relação jurídica é retratada no v. 39, pois a designação db[é empregada tanto para aquela pessoa que foi comprada no mercado de escravos, que é propriedade do comprador e que será repassada como herança para sua descendência, quanto para o "escravo" por motivo de dívida, que é obrigado a pagá-la por meio de seu trabalho, mas sem ser propriedade do credor. Outra dificuldade é como interpretar o "passivo" do verbo "vender".

A primeira proposta trata-se de uma escravidão voluntária, justificada pelos documentos que certificam essa prática no Oriente Antigo[113], e a possibilidade de interpretar a conjugação *niphal* da raiz rkm na voz reflexiva (vender-se).

A escravidão por causa de dívidas[114] é a segunda alternativa. Essa possibilidade é corroborada, ao interpretar o sujeito passivo juridicamente como sendo um devedor insolvente, ponderando-se a progressividade do empobrecimento dessa pessoa, a realidade de endividamento presente nessas leis casuísticas e o verbo "vender" na apódose. Neste sentido, o insolvente não está na condição de alguém cuja liberdade foi tolhida, mas é aquele que foi "acolhido", legalmente, por alguém, pois não tem o mínimo necessário para sua sobrevivência, alguém totalmente falido.

Essa última proposta é apresentada por Saporetti[115] ao afirmar que, no Período Persa e também no Babilônico, se uma pessoa não pagasse a dívida era retida e deveria trabalhar para o credor. Mas, também poderia ser liberada por uma pessoa responsável por ela, que pagasse sua dívida ou a empregasse em seus próprios campos, a fim de dar-lhe

---

[111] A voz passiva também foi assumida por MILGROM, Leviticus 23–27, v. 3.

[112] Chirichigno opta pelo reflexivo e considera como sendo uma ação do sujeito passivo diante de sua precária condição econômica, porém não seria um caso de escravidão voluntária, mas de contrato de trabalho (cf. CHIRICHIGNO, Debt-slavery in Israel, p. 330.333).

[113] Cf. CHIRICHIGNO, *op. cit.*, p. 330-332.

[114] Essa proposta se baseia nos documentos de outras culturas (o código de Hammurapi § 117). Nestes documentos, é prevista a escravidão do devedor insolvente, que seria libertado após três anos de serviço. Desse modo, o escravo por causa de dívida não era propriedade do credor, dado que o credor só poderia adquirir do devedor o fruto de seu trabalho por um tempo determinado. Outros exemplos são Ex 21,1-6 e Dt 15,12-18 (cf. também Ne 5,1-13; 1Sm 22,2 e Is 50,1). Constata-se, nestes textos, que se o devedor não fosse capaz de pagar sua dívida, ele e sua família eram vendidos como escravo por dívida e, assim, o credor recebia o valor do resgate, não ficando prejudicado (cf. MILGROM, Leviticus 23–27, v. 3).

[115] Cf. SAPORETTI, Abolire le carceri, p. 35; VAUX, R. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 75 e SIMONETTI, La compravendita di beni immobili, p. 43.

condições de pagar a dívida. E se essa pessoa fugisse de seus campos, o responsável deveria pagar a dívida do fugitivo para seu credor. Seria um tipo de "adoção por dívida", com dupla finalidade: pagar a dívida pendente e assegurar a sobrevivência do devedor insolvente. Portanto, não se trata de uma escravidão no sentido literal do termo, nem de uma prisão, mas é um acordo com o credor, garantido pelo resgatador. Deste modo, o devedor tornava-se um servo doméstico ou trabalhador do credor, em troca de comida e moradia, e concedendo-lhe a possibilidade de liquidar sua dívida. Ao mesmo tempo, essa pessoa tinha certa liberdade, já que o resgatador deveria assegurar que o devedor permaneceria trabalhando em seus próprios campos. Mas, quando não havia possibilidade de pagamento, a pessoa que resgatou o devedor poderia adotá-lo, pagando sua dívida e o "adotado" permanecia com a pessoa que o adotou, sendo sustentado por esta. Um elemento a ser destacado nessa prática de contrato de adoção, em transações comerciais, é que havia um ritual preciso nos contratos da Antiga Babilônia para cancelamento da dívida, que era o ungir a fronte do adotado, assinalando sua libertação, e introduzindo-o em casa para uma refeição[116]. Outra prática de adoção, atestada em contratos de compra de propriedade de pessoas que pertenciam a outro grupo de parentesco, ou quando alguém desejava comprar uma propriedade de um estrangeiro, consistia na adoção do vendedor pelo comprador, possibilitando, deste modo, a compra de sua terra[117]. Entre as possibilidades conhecidas, a adoção por motivo de dívida parece ser a mais plausível.

O argumento que legitima essa segunda opção seria o de compreender a expressão "for vendido a ti" como uma fórmula técnica, com dupla função: declarar falência, cancelar a dívida (ou proporcionar condições para que pudesse ser paga) e assegurar o necessário para a sobrevivência do sujeito passivo. A "declaração de falência" se diferencia da insolvência, pois nesta o devedor ainda tinha a possibilidade de se sustentar e manter sua família, o que não é possível numa condição de falência.

Esse tipo de acordo seria também diferente daquele realizado com um diarista, mercenário, ou assalariado (Dt 24,14-15 e Jó 14,6), pois a condição para esse contrato seria a falência, e é realizado tão somente entre israelitas (também poderia ser um prosélito). Um aspecto importante é que nesse caso o devedor não se torna propriedade do credor, como no sistema escravista, teria sua dívida paga, afastando o risco de ser escravo de um estrangeiro, e seria "adotado" por causa de dívidas.

---

[116] Cf. SIMONETTI, *op. cit*., p. 172; MALUL, M. *Studies in mesopotamian legal symbolism.* Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker, 1988. p. 40-76. (AOAT, 221).

[117] Cf. SIMONETTI, La compravendita di beni immobili, p. 43, e ZACCAGNINI, C. Economic aspect of land, p. 342-343.346.

O credor pignoratício, por sua vez, teria seu direito garantido na medida em que poderia receber seu dinheiro de volta e o devedor-falido teria suas necessidades básicas satisfeitas e seu trabalho assegurado.

O prazo prescrito no v. 40, “até o ano jubilar”, não se refere ao prazo de trabalho para o pagamento da dívida, mas ao prazo que o sujeito passivo permaneceria sob a responsabilidade de seu “pai adotivo”, privilegiando o “irmão empobrecido”. Este tempo seria razoável, até mesmo generoso, para esta pessoa se refazer economicamente, e, talvez, recuperar a terra por meio do resgate, direito este assegurado no v. 26. Por isso, a diferença entre Lv 25,39-43 e as leis do ano sabático (Ex 21,1-6 e Dt 15,12-18), no que concerne ao tempo previsto para a libertação, visto que as condições apresentadas em Lv para esse tipo de “contrato” não são as mesmas que no caso de uma escravidão propriamente dita. Por outro lado, transparece uma mudança entre o contexto socioeconômico no qual as leis casuísticas de Ex 21,1-11 e Dt 15,12-18 foram transcritas, e a realidade que perpassa as leis referentes à insolvência/falência em Lv 25,39-43.

Não há evidência de ser previsto um tempo para pagar a dívida, provavelmente, dependeria do valor, ou em caso de adoção, de ser paga pelo “pai adotivo”. É importante sublinhar, que o pagamento da dívida ou do empréstimo seria uma finalidade, mas não a única, uma vez que esse código o diferencia da “escravidão por dívidas”. Outro aspecto a salientar é que não seria legítimo relacionar o ressarcimento do valor emprestado com a libertação do “devedor”, pois a lei também objetiva a sobrevivência do “irmão empobrecido” e de sua “família”, possibilidade não contemplada nas leis do ano sabático.

As expressões “não o submeterás ao serviço de escravo” (v. 39c) e a designação de “servo-residente” (v. 40) diferencia o devedor dos demais escravos (Ex 1,14), pois este não é obrigado a realizar trabalhos árduos (Gn 29,27; 30,26; Esd 8,20 e Nm 4,26.32) e corrobora nossa proposta de “adoção”.

No v. 41, o verbo acy, na expressão %M[m acyw, neste contexto legal, poderia ser traduzido por “ser libertado”. Assim, ele sairia da casa de seu “tutor” e não estaria legalmente sob sua responsabilidade, sob sua tutela (muito menos sob seu poder), visto que o mesmo poderia reaver sua propriedade e retomar sua condição de “dono da terra” no ano jubilar.

Na conclusão, há uma motivação teológica que estabelece um contato com o v. 41, no sentido de que ninguém pode se apossar definitivamente de um israelita-servo, nem da propriedade vendida em caso de necessidade, porque, conforme a recordação da

experiência exodal (Ex 6,6; 20,2 e Is 41,8), ele é servo de Deus e a ele pertence. A exortação também recorda a condição de escravidão no Egito, na qual os israelitas foram subjugados (Ex 1,13-14, cf. também Lv 26,17; 1Rs 4,24; 9,23; Is 14,2 e Ez 34,4.40). O substantivo %rP , utilizado nos vv. 43.46.53, assume um sentido jurídico, dado que ele proíbe oprimir os escravos. Em Ez 34,4, este termo encontra-se num oráculo, no qual Deus acusa os pastores, ou seja, os reis, de oprimirem seus súditos. Em Ex 1,13-14, o princípio de não oprimir serve como critério para acusar o agir injusto do faraó do Egito e a decisão de Deus de estabelecer a justiça em favor do povo. Deste modo, tanto os patrões como os reis são chamados a observar esse princípio de direito.

Essa escolha de YHWH pelo povo de Israel e a experiência exodal introduzem consequências sociais entre os israelitas, visto que, por serem pessoas que aderiram à aliança com Deus, predomina o vínculo por meio da fé. No entanto, tal escolha justifica o tratamento diferenciado para com os estrangeiros, as nações não redimidas por Deus (cf. vv. 44-46).

Para nosso propósito, salienta-se a ausência da raiz lag e a questão do resgate nos vv. 39-43, porém há uma alusão nas motivações teológicas. Provavelmente, podemos interpretar que o "pai adotivo" ou aquele que acolhe esse irmão em condição de miséria se torna, a partir da adoção, seu "resgatador", e a ausência da raiz lag indica que o que foi prescrito anteriormente permanece também neste caso. É importante ressaltar que ao colocar a "adoção por dívida", nesse contexto literário, o autor a vincula ao *goelato*.

Um segundo aspecto a ser observado é que na relação entre israelitas, o insolvente não é enquadrado no sistema de escravidão, mas de "adoção", no qual o "pai adotivo" se responsabiliza por ele, por sua vida, por sua sobrevivência e a de sua família, tornando-se seu resgatador.

O "temer a Deus", no v. 43, nos reporta à experiência das parteiras que, por "temerem a Deus", não obedeciam o faraó, ao salvar a vida das crianças, e por serem obedientes a Deus foram abençoadas com a maternidade (Ex 1,17.21). A expressão "temer a Deus" significa agir conforme seu mandamento, agir com justiça, sem oprimir o irmão (Sl 15; 112,1 e Ex 18,21).

2.5.3 Direito de resgate de um irmão vendido para um estrangeiro: vv. 47-55

rgl rKmnw AM[^yxa %mW %M[bvAtw rG dy gyFt ykw 47
rG txPvm rq[l Aa %M[bvAT

WNlagy wyxam dxa AL-hyhT hLaG rKmn yrxa 48
lagnw Ady hgyFh-Aa WNlagy ATxPvMm ArfB raVm-Aa WNlagy AdD-!b Aa Add-Aa 49
hyhw lbYh tnv d[Al ArkMh tnVm Whnq-~[bVxw 50
AM[hyhy rykf ymyK ~ynv rPsmB ArKmm @sK
Atnqm @sKm AtLaG byvy !hypl ~ynVB tABr dA[-~a 51
AtLaG-ta byvy wynv ypK Al-bVxw lbYh tnv-d[~ynVB ravn j[m-~aw 52
^yny[l %rpB WNDry-al AM[hyhy hnvB hnv rykfK 53
AM[wynbW aWh lbYh tnvB acyw hLaB laGy al-~aw 54
~tAa ytacAh-rva ~h ydb[~ydb[larfy-ynb yl-yK 55
~kyhla hwhy yna ~yrcm #ram

47Se um estrangeiro-residente, que está sob a tua responsabilidade, conseguir obter recursos financeiros[118] e teu irmão, que está sob a tua responsabilidade, empobrecer e for vendido[119] ao estrangeiro-residente sob tua responsabilidade, ou a algum membro[120] do grupo de parentesco[121] do estrangeiro,**48**depois de ter sido vendido, haverá para ele **direito de resgate**[122]. Um de seus irmãos poderá **resgatá-lo**: **49**ou[123] seu tio ou o filho de seu tio o **resgatará**; ou seu consanguíneo[124] do grupo de parentesco o **resgatará**; ou[125], se conseguir recursos suficientes, se **resgatará** a si mesmo.
50Contará[126] junto com seu comprador, desde o ano em que foi vendido a ele até o Ano do Jubileu e o preço de sua venda será conforme o número dos anos, conforme os dias de um assalariado[127]. **51**Se ainda faltarem muitos anos, de acordo com eles, restituirá[128], para seu **resgate**, uma parte do valor pelo qual foi comprado. **52**Se restarem poucos anos até o Ano do Jubileu, então calculará com ele e restituirá conforme esses anos (em proporção aos anos restantes) o **preço de seu resgate**. **53**Como um assalariado, ano a ano, estarás com ele; não o oprimirás diante dos teus olhos[129].
54Se não for **resgatado** deste[130], então sairá no Ano do Jubileu, ele e seus filhos com ele. **55**Porque para mim os filhos de Israel são servos; meus servos são eles, os quais fiz sair da terra do Egito. Eu sou YHWH, vosso Deus.

---

[118] A expressão dy gyFt pode também ser traduzida por "melhorar de condição econômica", "tornar-se rico", "enriquecer".
[119] Poderíamos optar também pelo reflexivo: "vender-se".
[120] A LXX abrevia e apresenta a seguinte variante soi ek genethj proshlutw isto é: não contém a expressão rq[l Aa presente no TM. O termo rq[com o significado de "membro" ou uma espécie de "ramificação" aparece apenas neste versículo. A raiz hebraica ocorre várias vezes na Bíblia, mas seu significado seria "ser estéril" quando se refere a uma mulher, "ser desenraizado" quando o sujeito é um homem ou pode ser traduzido ainda por "castrar" quando se refere a um animal. Levine traduz por "parente" ou "alguém de sua raiz" (LEVINE, Leviticus, p. 180).
[121] Usa-se o substantivo hxPvm, também presente no v. 49. Para a explicação desse termo, veja § 2.1, deste estudo.
[122] O substantivo hLaG ocorre nos vv. 48.51.52 e o verbo com a raiz lag nos vv. 48.49 (3x).
[123] A LXX utiliza a expressão adelfoj patroj autou para traduzir Add-Aa e omite a adversativa.
[124] A tradução literal seria "ou da carne de sua carne", "ou da carne de seu parentesco" (ArfB raVm-Aa). A outra opção de tradução seria "parente próximo" (cf. Lv 18,6.12.13), porém poderia confundir com laG.
[125] A LXX traduz a partícula Aa por ean de, talvez para facilitar a compreensão, visto que diferente do v. 26, não é claro se o "irmão empobrecido" pode resgatar a si mesmo, caso não tenha o "parente próximo" que possa realizar tal ato.
[126] Pode ser lida como "acertará as contas", "pagará".
[127] Ocorre a expressão rykf que poderia ser traduzida também por "assalariado" ou "operário".
[128] Nos vv. 51-52, ocorre o verbo com a raiz bwv, ("retornar"), que aqui foi traduzido por "restituir".
[129] Poderia ser traduzido com a expressão "não o dominará com severidade à sua vista" ou "com dureza".
[130] Pode ser interpretado como "nestes anos", "conforme estas alternativas prescritas" e "deste modo".

A última norma em forma condicional (ykw) apresenta na prótase e na apódose uma realidade contrastante, o enriquecimento de um estrangeiro-residente que "compra um israelita empobrecido". A referência à família do estrangeiro-residente faz supor que é alguém estável na terra de Israel e, provavelmente, possui bens.

Novamente nos deparamos com a dificuldade em definir a conjugação *niphal* da raiz verbal rkm. Optamos pela voz passiva, mas o problema reside em determinar se é um caso de escravidão por causa de dívida ou se é uma escravidão voluntária. Essa dúvida decorre da ambiguidade no v. 54 e por aludir à sua liberação no ano jubilar, como um privilégio. Outra possibilidade de leitura é que essa pessoa empenhou seu trabalho e por não ter mais sua terra, mesmo pagando o débito, continua com esse seu "patrão". Apesar de ter-se consciência de que as tentativas de leitura possam ser conjecturais, julgamos que elas podem ser justificadas se considerarmos o contexto socioeconômico marcado pela mistura de povos em Israel, e a probabilidade de um estrangeiro-residente prosperar (cf. Lv 24,22; Gn 23; 33,19; 26,12; 1Sm 21,8; 2Sm 9,2.10.12; 11,3; 19,30 e 23,37).

A designação rG também se refere a uma classe social numa posição intermediária entre o judeu livre e o escravo judeu (Gn 23,4; 1Cr 29,15 e 39,13), e em hendíadis com "residente" pode ser encontrada em Lv 22,10 e 25,6.

A realidade retratada é complexa, por ser classificada como um sinal de maldição (Dt 28,12.43-44), e por favorecer a idolatria ao deduzirmos que o estrangeiro cultua outros deuses (cf. Lv 26,1-2)[131]. Diante desses dados, é concedido imediatamente o direito de resgate. Esse direito indica que a atuação do laG se dava quando uma pessoa se tornava "escrava" de uma pessoa estrangeira.

A sequência dos parentes com a responsabilidade legal em resgatar esse "irmão" (v. 49) é a mesma retratada no direito de herança (Nm 27,8-11; Lv 18,6 e 25,41-42). O substantivo "irmão" (xa), nesta perícope, não pode ser interpretado no sentido amplo (todo aquele pertencente à comunidade de fé ou o israelita), mas no sentido de grupo de parentesco, por seguir a sequência agnática.

A observações no v. 49 não é óbvia, visto que no grupo de parentesco nem todos os parentes são consaguíneos (cf. Lv 18,6; 12,13; 20,19 e 21,2; cf. também Nm 27,11).

[131] Para aprofundar essa questão veja BARBIERO, G. Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e acoglienza. *RStB*, Bologna, v. 8, n. 1-2, p. 57-69, genn. - giugno/ luglio - dic. 1996.

Apesar de existirem documentos que provam o direito de uma mulher resgatar seu parente, não é possível deduzir essa prática em Israel, pela escassez de informações oferecidas nestes versículos. A única possibilidade seria incluí-la nos parentes consaguíneos, em caso de total ausência de um representante legal masculino.

À semelhança do resgate do patrimônio, a própria pessoa pode se resgatar. A diferença está no fato de que, enquanto no resgate da terra esse direito era dado diante da ausência do "parente próximo", no resgate de pessoas é uma alternativa, pelo uso da conjunção Aa.

O autorresgate é testemunhado nos documentos sumérios e neobabilônicos. O recurso para o autorresgate poderia ser obtido por meio de herança (Nm 27,5-11) ou com o dinheiro adquirido através do trabalho, como é testemunhado nos documentos da Mesopotâmia[132].

O valor do resgate a ser pago, descrito no v. 50, parece entrar em contradição com o que é prescrito nos vv. 51-52. O problema é interpretar a expressão "até o ano do jubileu" e "o preço de sua venda será conforme o número dos anos, conforme os dias de um assalariado". Os argumentos ao redor desta problemática baseiam-se em sua conexão com os vv. 14-16.27, que também são complicados, diferenciando-se apenas por terem como base de cálculo o salário, e não a produção.

O que dificulta a análise é traduzir o verbo inicial por "calcular" (v. 50) e identificar a expressão "conforme os dias de um diarista" com o preço do resgate. A alternativa seria não conceder um valor monetário para a expressão "conforme os dias de um diarista", e sim um valor temporal, conforme os dias de trabalho do assalariado, pressupondo que não havia trabalho todos os dias do ano. Desse modo, torna-se compreensível sua relação com os vv. 51-52, que têm como conteúdo o "preço do resgate". Outra possibilidade seria a de assumir como valor monetário e interpretar o que está dito no texto: se "faltarem muitos anos para o jubileu" o resgatador restituirá ao comprador a metade do valor recebido no ato da compra, mas se faltarem poucos anos, deverá pagar pelos anos que ainda faltam para o jubileu, conforme o valor de um diarista. Provavelmente, havia um valor fixo e este seria multiplicado pelos dias de trabalho, mais a quantidade de anos que faltavam para o jubileu.

---

[132] No Código de Hammurapi § 176, uma mulher escravizada paga por seu autorresgate. No Império neobabilônico, os senhores autorizavam seus escravos a trabalharem por conta própria como artesãos ou agricultores em outros campos, porém eram obrigados a pagar ao patrão uma taxa ou compartilhar o valor obtido. Há documentos que comprovam compra de terrenos e casas por um escravo (cf. MILGROM, Leviticus 23–27, v. 3).

Talvez, seria uma forma de salientar a urgência de resgatar o irmão que foi vendido, e não esperar tantos anos para resgatá-lo.

O v. 53 especifica que o israelita, nas condições mencionadas acima, não pode ser tratado como um escravo, no sentido literal, nem como um "servo-residente", mas será um assalariado, que é uma categoria intermediária.

Antes de abordarmos os dois últimos versículos, resta uma questão pendente que deverá ser afrontada, sobre o *goelato*, nesse caso, de resgate de pessoas. A questão é a seguinte: o "irmão resgatado" permaneceria com seu "resgatador" (trabalharia até reembolsá-lo ou até o ano jubilar), ou tornaria completamente livre? Se optarmos pela total liberdade desta pessoa e considerarmos o grau de pobreza de alguém que chega à condição de escravo, essa alternativa não seria uma vantagem, pois era grande a possibilidade de cair na marginalidade, na indigência ou de novamente vender a própria liberdade para outra pessoa, para assim sobreviver e sustentar a família.

Diante desse panorama, a resposta mais plausível era aplicar o que é legislado nos vv. 39-43, isto é, o israelita não é um escravo nem um assalariado, tendo condições de sobreviver trabalhando com seu "resgatador" até conseguir se sustentar ou até o ano jubilar, quando recuperaria seu patrimônio.

No v. 54, há a junção de duas instituições, o *goelato* e o ano jubilar, quando novamente nos deparamos com dois elementos obscuros. O primeiro é o longo tempo que essa pessoa deveria permanecer com seu dono estrangeiro. Deste modo, não é possível identificar como um caso típico de endividamento ou de insolvência, portanto, provavelmente, seria de uma escravidão voluntária, o que é curioso.

A segunda dubiedade consiste na constatação de que as leis que prescrevem o direito de resgate e a libertação no ano jubilar são fundamentadas em justificativas teológicas de suma importância para o povo de Israel. Nesse caso, elas seriam juridicamente válidas para um estrangeiro, visto que quando a realidade é inversa estas leis não são aplicadas (cf. vv. 44-46)? Essa tensão entre escravidão por dívida ou compra de escravos israelitas permanecerá, pois, apesar de termos dados arqueológicos da possibilidade de resgate no caso de um insolvente[133], existem da mesma forma documentos referentes à libertação do insolvente após três ou seis anos de trabalho, conforme é prescrito em Ex e Dt. Portanto, não é legítima uma opção definitiva, mas acreditamos que prevalecem às leis locais, enquanto o estrangeiro estiver em Israel.

[133] Cf. LEGGETT, The levirate and goel, p. 100.

A justificação teológica explicitada no v. 55 é semelhante à do v. 42 e é fundamentada na experiência exodal (Ex 6,6; Is 43,1 e Sl 74,2), bem como no afirmar a pertença do povo a YHWH. Isso legitima concluir que a cada ano jubilar o Senhor novamente atua como o "resgatador" de seu povo[134]. O termo "servo", neste contexto, é empregado para designar a pessoa que adora o Senhor e o serve (Gn 26,24; Js 1,1; 1Rs 8,31; Sl 105,26; 119,125 e Ml 3,22).

O verbo acy, na conjugação *hiphil* , tendo YHWH como sujeito, assume um caráter jurídico[135] e expressa a libertação de escravos ou de propriedade. Outro dado a salientar é que o verbo acádico que provavelmente dá origem a essa raiz hebraica também significa "resgatar"[136]. É uma construção que evidencia a estreita ligação entre o nome divino e sua ação salvífica, enfatizando estilisticamente a relação entre ser "filho de Israel" e a experiência exodal, ao repetir o termo "servo". Em Levítico, essa fórmula é típica do Código de Santidade (Lv 19,26; 25,38.42.55 e 26,13.45). Em Js 24,5, essa raiz está relacionada com o cumprimento dos mandamentos e é significativa sua relação com Ex 29,46, 1Rs 8,16 e 2Cr 6,5, por referir-se à presença de Deus no meio do povo.

O fundamento do "resgate" e da "função do resgatador" não se baseiam apenas na importância de assegurar a propriedade no grupo de parentesco, mas também na experiência de fé, sobretudo na experiência exodal, que fez Israel ser um povo consagrado a Deus e sua terra ser sagrada, ser o lugar onde YHWH habita (25,23.55).

2.6 Síntese dos pontos significativos

Em Lv 25,23-55, o *goelato* é uma instituição jurídica, típica de Israel, com leis específicas do direito familiar. Essas leis prescrevem o resgate de pessoas e de propriedades, que foram vendidas como pagamento de dívidas, e dois direitos e deveres do la. O primeiro direito/dever é o de precedência na compra e no resgate da propriedade de um parente, que por motivo de dívidas foi obrigado a colocá-la à venda (retrovenda), a fim de que a herança não corra o risco de permanecer em outro grupo de parentesco, apesar de ser assegurada pela lei do ano jubilar. O segundo dever/direito é de libertar o parente ou um israelita endividado, que vendeu sua "liberdade" e seu trabalho para outro israelita dentro e fora do grupo de parentesco (vv. 35-43) ou ainda para um estrangeiro (vv. 47-55).

---

[134] Cf. HUBBARD, The go'el in Ancient Israel, p. 11.
[135] Cf. DAUBE, D. *The Exodus Pattern in the Bible*. London: Faber and Faber, 1963. p. 31-34. (ASS, 2).
[136] Cf. MILGROM, Leviticus 23–27, v. 3.

O resgatador tem a responsabilidade de sustentá-lo gratuitamente, de manter sua família e de dar condições para que o irmão endividado possa pagar sua dívida.

O laG é um representante legal, membro legítimo da família e segue a sequência agnática, sobretudo no último caso (Lv 25,47-55). Nessas leis casuísticas, há uma junção entre o *goelato* e a "adoção por dívida" de um israelita endividado, mas que não é membro do grupo de parentesco (que o adotou) ou é um prosélito.

Sublinhamos ainda, a preocupação com as terras pertencentes aos levitas e a ação resgatadora de Deus das pessoas e das propriedades do povo de Israel, no ano jubilar.

3 O MATRIMÔNIO ENTRE O GOELATO E O LEVIRATO

Além de Lv 25, o livro de Rute é importante para o aprofundamento da dimensão antropológica da raiz hebraica גאל. Não somente pelas 23 ocorrências desta raiz num breve relato, mas por coligar três direitos familiares: o *goelato*, a lei do levirato e o direito à herança. Ao partir dessa constatação, emergem as seguintes questões: é possível conciliar o direito do resgate de propriedade e a lei do levir[1]? Do ponto de vista jurídico, a viúva Noemi seria uma sucessora legal com o direito à herança de seu marido e filhos? O גאל tinha a responsabilidade de cumprir a lei do levirato? Na lei do levir, está prescrita a possibilidade de casar-se com a viúva? Com o intuito de responder essas indagações, analisar-se-á o livro de Rute (Rt), priorizando Rt 4 por concentrar as ocorrências da raiz hebraica em estudo e por ser o foco dos problemas levantados.

Não ofereceremos uma tradução de Rt, nem uma exegese deste livro, por não ser o objetivo de nosso estudo, por isso sintetizaremos a história indicando alguns pontos que contribuirão para nossa análise[2] e à medida que for imprescindível para a pesquisa serão traduzidas frases ou citado o texto massorético da Bíblia Hebraica Quinta (BHQ)[3].

3.1 Datação

Existem várias propostas de datação[4] do livro de Rute: pré-exílicas[5] e pós-exílicas[6] que vão do Período Persa ao início do Período Helenístico. Apesar dessas várias hipóteses, há o consenso de que Rt é o resultado de um longo processo redacional.

---

[1] *Levir* é uma palavra latina, que significa cunhado.

[2] Para a análise narrativa de Rt, confira a obra de WÉNIN, A. *El libro de Rut*: aproximación narrativa. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000. p. 7-8. (CB, 104); o artigo de VITÓRIO, J. A narratividade do livro de Rute. *EstBíb*, Petrópolis, v. 98, n. 2, p. 85-106, abr./jun. 2008 e *Idem*. *Análise narrativa da Bíblia*: primeiros passos de um método. São Paulo: Paulinas, 2016. (BEC. Bíblia como Literatura, 8).

[3] WAARD, Ruth, p. 3-10.

[4] As propostas foram sintetizadas por LEGGETT, The levirate and goel, p. 143-163.

[5] Os comentaristas adeptos ao período pré-exílico se dividem entre Monarquia Unida, sobretudo do período salômônico, e Monarquia Dividida, sendo Rt oriunda do reino do Sul. Entre os defensores dessa proposta encontram-se: LEGGETT, *op. cit.*, p. 162-163 e HUBBARD JUNIOR, R. L. *The book of Ruth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. p. 23-35. (NICOT).

[6] Entre os autores que adotam a datação pós-exílica, destacam-se CAMPBELL, E. F. *Ruth*. Garden City: Doubleday, 1975. p. 42-46. (AncB, 7); SCAIOLA, D. *Rut*: nuova versione, introduzione e commento. Torino: Paoline, 2009. p. 49. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 23) e MICHELINI, G. Prossimità e distanza: lettura pragmática del libro di Rut a partire dall'esegesi rabbinica. In: GRILLI, M.; MALEPARAMPIL, J. (A cura di). *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana*: uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale. Bologna: EDB, 2013. p. 135. (Epifania della Parola. Nuova Serie, 6). Com relação à datação pós-exílica, os comentadores oscilam entre o início do Período Persa e a metade do século IV a.E.C. Siquans sustenta a datação no século V a.E.C. (cf. Foreignness and poverty in

Optamos pelo período pós-exílico como redação final[7], por causa da temática, pelo uso da raiz lag e por condensar vários aspectos jurídicos[8] e teológicos, como por exemplo, o citar os três nomes divinos: YHWH, ´Ĕlöhîm e ´El-ŠaDDäy. Isso não implica desconsiderar a observação de que o relato passou por um processo redacional, visto que é notório o resquício de acréscimos numa narrativa já existente (cf. Rt 4,18-22). Não consideramos os argumentos baseados no vocabulário, nos aspectos estilísticos e literários, por não serem determinantes para justificar a datação pré nem a pós-exílica[9].

3.2 Gênero literário e estrutura

Gunkel[10] foi o primeiro a tentar definir o gênero literário de Rt e o categoriza *Novelle*. As outras propostas de classificações são: saga poética popular, romance épico, idílico[11] e conto (*short story*)[12]. Essas sugestões sublinham os elementos rítmicos bem elaborados, a constatação de personagens comuns identificados com o ambiente rural (um imigrante agricultor, sua família, esposas estrangeiras, ceifadores, proprietários de terra) e a presença de algumas informações históricas. Uma proposta diferente das mencionadas é a de Fischer, que classifica Rt como sendo um *midrash halákico*[13], com a finalidade de interpretar os textos narrativos da Torá e, sobretudo, os legislativos.

Nós o classificaremos como uma novela, por priorizar sua estrutura composta de uma série de unidades encadeadas e articuladas em torno de Rute e Noemi, mas é evidente a importância dada à intertextualidade, característica sublinhada por Fischer.

---

the book of Ruth: a legal way for a poor foreign woman to be integrated into Israel. *JBL*, New Haven, v. 128, n. 3, p. 443, Fall 2009), enquanto Gerstenberger, apesar de admitir um longo processo redacional, afirma que a datação final seria da metade do século IV a.E.C. (Israel no tempo dos persas, p. 197-198).

[7] Entre as opiniões mais significativas sobressaem a divisão em duas e três etapas. Quanto à opção por duas fases, a primeira é datada no período salomônico e a segunda oscila entre os comentadores que optam pelo período babilônico ou pós-exílico. Glanzman propõe três etapas de formação do livro de Rt. Ele supõe a existência de um conto poético transmitido oralmente na primeira etapa, a redação desse conto em prosa, na segunda fase, e a redação final no período pós-exílico (cf. GLANZMAN, G. S. The origin and date of the book of Ruth. *CBQ*, Washington, v. 21, n. 2, p. 203, Apr. 1959).

[8] Cf. Dt 25,5-10; 24,19-22; Lv 19,9-10; 23,22 e 25,23-55.

[9] Cf. SCAIOLA, Rut, p. 47-49 e HUBBARD, The book of Ruth, p. 23-35.

[10] GUNKEL, H. *Reden und Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. p. 85, *apud* VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. *Rut y Ester*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998. p. 30, nota 18. (NBE. Narraciones, 2).

[11] Confira algumas análises destes diferentes gêneros literário em JOÜON, P. *Ruth*: commentaire philologique et exégétique. 2e éd. anast. Rome: Biblical Institute Press, 1993. p. 6. (SubBi, 9).

[12] CAMPBELL, Ruth, p. 5.

[13] FISCHER, I. The book of Ruth as exegetical literature. *European Judaism*, New York; Oxford, v. 40, n. 2, p. 140-149, Autumn 2007.

Não existe um consenso quanto à subdivisão dos capítulos 1 e 4. Elegemos a forma concêntrica elaborada por Wénin[14], inserindo algumas modificações, ao ter presente a estrutura quinária da intriga arquitetada por Marguerat[15]:

A: 1,1-5	Situação Inicial	Problemática: realidade familiar, socioeconômica da família de Elimelec
B: 1,6-22	Desenvolvimento (Nó)	O retorno a Belém e a alusão à lei do levirato: a fidelidade de Rute e o retorno de Orfa
C: 2,1-23 3,1-18	Ação Transformadora	Encontro diurno de Booz e Rute no campo de cevada Encontro noturno de Booz e Rute na eira
B': 4,1-12	Desenlace	Booz e o Fulano à porta da cidade: o direito de resgate de propriedade e a lei do levirato em questão: a fidelidade de Booz e a renúncia do Fulano
A': 4,13-22	Situação Final	Casamento de Booz com Rute, nascimento do filho Obed e a genealogia de Davi

3.3 Objetivo da obra

Além do escopo puramente literário, fundamentado na habilidade com a qual o autor tece o relato, revelando a intenção de suscitar o interesse de seus ouvintes, sintetizamos em quatro as várias sugestões do objetivo motivador[16] desta obra: o fito crítico, instrutivo, teológico e legal-social. Essas propostas serão elencadas a fim de se ressaltar a riqueza das várias interpretações da narrativa, e por oferecerem um contributo valioso para compreendermos o *goelato*.

Os comentadores que optam pela finalidade crítica salientam a reação contrária às medidas rigorosas estabelecidas por Esdras e Neemias contra os estrangeiros e sua oposição aos casamentos mistos (Ne 13,1-3.23-29), e, concomitantemente, seria uma crítica aos textos legislativos descritos em Dt 25,5-10 e 23,4-7. Em contraposição, Rt sublinharia a adesão dos gentios à fé em YHWH e a necessidade de acolhê-los na comunidade[17].

Há várias hipóteses que partem do princípio de que Rute é um livro edificante com o intento de instruir. Mas, não há consenso sobre o conteúdo da instrução. Dentre os temas, sobressaem: a) a evidência de que a fidelidade é recompensada; b) o realce à bondade

[14] WÉNIN, El libro de Rut, p. 7-8.
[15] MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*: iniciação à analise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009. p. 57-60.
[16] Para um estudo detalhado sobre as várias propostas de finalidade do livro de Rute, confira a obra de LEGGETT, The levirate and goel, p. 163-172.
[17] FISCHER, The book of Ruth, p. 141-145.

como aquela que transcende as fronteiras nacionais; c) o valor da unidade familiar, e d) o incentivo à solidariedade com os mais fracos e necessitados.

A sugestão de um objetivo teológico baseia-se em dois argumentos. O primeiro evidencia o aspecto messiânico, centrado na dinastia davídica, apoiando-se na genealogia narrada no final do livro e na referência a Belém. O segundo argumento parte do princípio de que Rt almeja destacar a fidelidade de Deus em favor dos mais necessitados e sua soberania em conduzir a história (cf. Rt 4,13-17), sem acentuar sua intervenção direta, mas mostrando sua benevolência refletida na iniciativa e na colaboração humana. Por isso, a repetição do termo dsx (cf. 1,8; 2,20; 3,10) em momentos estratégicos com o objetivo de salientar o gesto gratuito das pessoas, sobretudo o de Rute[18].

Por fim, há aqueles que propõem uma intenção legal e social para Rt, com o propósito de evidenciar a lei que permitia aos empobrecidos respigar no campo alheio (Lv 19,9-10; 23,22 e Dt 24,19-22); a importância e a ampliação das fronteiras da lei do levirato (Dt 25,5-10), do *goelato* (Lv 25,23-55) e da responsabilidade do laG.

Ao focalizar a meta deste estudo, sublinha-se o constante diálogo entre Rt e outros textos bíblicos. Destacam-se as afinidades com os relatos do ciclo dos patriarcas e matriarcas (Rt 4,11-12; cf. a relação entre Rt 4,18-22 e Gn 37,2; de Gn 12,1-4 e Rt 2,11; Gn 24,27 e Rt 2,20) e com a história de Tamar (Gn 38); a explícita relação com o messianismo davídico (cf. Mq 5,1-5; Is 11; 1Sm 17,12); a menção aos textos legislativos, sobretudo do Código do Deuteronômio e de Santidade (Lv 25; Dt 24,19-22; 25,5-10) e retrata a abertura universal típica do profeta Isaías (cf. Is 56,1-8).

3.4 Organização literária de Rt

O narrador situa cronologicamente o relato no tempo dos Juízes (1,1) e descreve o drama de uma família judaíta forçada a imigrar para os campos de Moab, por causa da fome que castiga Belém[19] de Judá (1,1). O autor introduz três personagens coadjuvantes, o agricultor efrateu Elimelec[20], esposo de Noemi, e seus dois filhos: Maḥlôn e Kilyôn (v. 2).

---

[18] PRINSLOO, W. S. The theology of the book of Ruth. *VT*, Leiden, v. 30, n. 3, p. 330-341, July 1980.

[19] O nome ~xl tyB pode ser traduzido como "casa do pão".

[20] É interessante notar os sentidos dos nomes. Elimelec significa "o meu Deus é rei", ou "melek é o meu Deus"; Noemi significa "minha graciosa" ou "doçura", Maḥlôn, "doença", Kilyôn, "fragilidade". Orfa origina-se, provavelmente, da mesma raiz de "nuca". Rute pode significar "amiga", "companheira", "conforto" ou "abundância". Booz significa "força" e Obed, servo (cf. WÉNIN, El libro de Rut, p. 16).

No prólogo, é retratado um dos fatores que levavam um judaíta a empobrecer, contexto este que é implícito nas leis casuísticas de Lv 25,25.35.39.47. Situa, também, a realidade do pai, que encontra na imigração a única forma de manter a família, diante da fome que assola seu país de origem (1,1.6). Um pai que deixa seu patrimônio, seu grupo de parentesco, sua cultura, a religião, seus costumes, para ser um estrangeiro nos campos de Moab, provavelmente, um diarista ou um servo. Apesar de ser curiosa a expressão de Noemi ao retornar a Belém e alegar que partiu para Moab com "as mãos cheias". Do ponto de vista religioso, a imigração de Elimelec para Moab, diante da carestia, é vista como um grande mal. De fato, significa abandonar a terra da promessa e, pior, ir para as terras do inimigo de Israel, Moab[21].

Elimelec desaparece da narrativa, após ser anunciada sua morte, no v. 3, bem como, a de seus filhos Maḥlôn (!AlxM) e Kilyôn (!AylK), após a informação de que ambos permaneceram casados por dez anos com as respectivas moabitas Rute e Orfa (vv. 4-5).

O narrador enfatiza a condição da protagonista Noemi, após o anúncio da morte de seu esposo e filhos (vv. 3.5). Noemi é a mulher marcada pela morte da família, distante dos parentes, assinalada pelo drama da orfandade de seus filhos, da viuvez, da velhice sem filhos e de ser estrangeira.

O quadro inicial é transformado ao sermos notificados, no primeiro ato, do fim do tempo de penúria em Judá e das decisões de Noemi de voltar a Belém (1,6) e de autorizar suas noras a retornarem para suas cidades de origem (1,7-22). Orfa retorna, mas Rute permanece com a sogra, estabelecendo um contrato com ela e assumindo seu povo e a fé em YHWH (vv. 16-17). Do ponto de vista religioso, Noemi oscila entre o monoteísmo (cf. 1,8) e a monolatria (cf. 1,15).

A primeira cena termina com a chegada de Noemi e Rute a Belém. Após ser reconhecida pelas mulheres, Noemi relata seu sofrimento a toda a cidade.

O primeiro capítulo conclui-se, estabelecendo um vínculo com o prólogo, ao referir-se aos elementos espaciais (Belém e campos de Moab). Ao mesmo tempo prepara o cenário do próximo capítulo, ao aludir à colheita de cevada (1,22).

No primeiro ato, há a inserção de dois personagens coletivos: toda a cidade e as mulheres, sendo a cena principal o diálogo entre Rute e Noemi (1,8-21), gerando uma tensão dramática. A forte atuação das mulheres e a insistência do narrador na condição étnica de Rute (a moabita, cf. 1,4.22) são elementos centrais da narrativa (cf. 2,2.6.21;

[21] MICHELINI, Prossimità e Distanza, p. 133-159.

4,5.10), e contrária à situação que legislou a exclusão dos moabitas em Dt 23,4-7. Em Rt não aparece tensão alguma em acolher esses judaítas, nem se revela nenhum conflito ao ser integrada uma moabita na família de Elimelec.

Ao analisar a questão de espaço e movimento, este primeiro capítulo de Rt contrapõe o "dentro" e "fora", a "proximidade" e a "distância". Esse movimento gera uma mudança de paradigma: a terra de Belém torna-se sem pão, enquanto a terra dos moabitas é terra de bênção, da abundância; um judaíta morre e é enterrado em Moab, a moabita deseja morrer em Israel; a judaíta torna-se a estéril, e a moabita é a mulher fecunda capaz de gerar um filho (v. 9) do qual descenderá Davi (Rt 4), o rei de Israel a quem Deus promete uma dinastia (2Sm 7).

Nesse primeiro capítulo, sobressaem as referências aos nomes divinos: YHWH (Rt 1,6.8.9.13.17.21), ´Ĕlöhîm (1,15.16) e ´El-ŠaDDäy (1,20.21). Cada nome corresponde a uma revelação na história de Israel. O nome ´Ĕlöhîm está relacionado com o Deus da criação e da origem do universo (Gn 1–2), mas pode ser as divindades de determinada nação (1,15). Neste primeiro capítulo, Noemi utiliza o nome divino para denominar os deuses das outras nações, revelando uma monolatria (1,15), enquanto que na fala de Rute (1,16), não é claro se ela usa ´élöhîm como plural de "deus" ou como Deus de Israel. Provavelmente, ela utiliza no segundo sentido.

O nome ´El-ŠaDDäy é a revelação de Deus a Abraão e aos patriarcas (cf. Gn 17,1; 28,3; 35,11; 48,3) e está estritamente coligado com a promessa da terra e da descendência, o que parece contraditório diante da condição de Noemi, no contexto onde é pronunciado este nome divino.

Por sua vez, YHWH está associado à revelação a Moisés, é o Deus de Israel, assumido por Rute. O Tetragrama ocorre numa expressão que une a fórmula da aliança entre YHWH e o povo (1,16; cf. Jr 31,33; Ez 36,28; 37,27; Os 2,15) e a de juramento imprecatório (1,17; cf. Nm 5,21-22; 1Sm 3,17; 14,44; 20,13; 25,22; 2Sm 3,9.35; 19,14; 1Rs 2,23 e 2Rs 6,31). Este procedimento contrapõe-se a Dt 23,4, o qual prescreve a exclusão dos moabitas do culto a YHWH. Porém, na literatura talmúdica, os sábios alegam que a exclusão era aplicada só aos homens (cf. Tratado *Yebamot* 76b).

O segundo ato (Rt 2,1-23) é localizado num ambiente rural (2,4-5.7-8.15-19.23), com o narrador introduzindo um novo personagem: Booz. É apresentada a relação de Booz

com Elimelec ([Dym e %lmylia txPvMm) e sua condição social (lyx rABG)[22]. Após essa breve informação sobre Booz, deparamo-nos com Rute disposta a respigar grãos, na tentativa de obter alimento para sua sobrevivência e a de sua sogra.

O enredo é fiel às características de uma novela. Rute "por acaso" (hrqm) chega para respigar no campo de seu futuro marido (Booz). Booz recolhe dados sobre Rute por meio de seus empregados. Após dialogarem e ele conceder alguns benefícios a Rute, desencadeia-se um processo de aproximação entre os dois. Conclui-se o quadro com Noemi elucidando o *status* jurídico de Booz para Rute: ele é um daqueles que têm o direito de resgate (laG).

A narrativa presente em Rt 2,8-13 centra-se no diálogo entre Booz e Rute, e são notórias as indicações temporais (vv. 7.14.17.19.23).

Nesta segunda cena, um elemento chama atenção, por estar ligado ao que foi aprofundado em Lv 25: a bênção pronunciada por Booz ao cumprimentar os ceifadores (Rt 2,4). Esta é semelhante à frase presente no Sl 129,8, na qual o salmista afirma que a benção, mencionada acima, não pode ser pronunciada sobre os campos daqueles que odeiam Sião, dado que não são abençoados com uma colheita farta, e, sim, amaldiçoados. Esse paralelo nos oferece alguns aspectos da condição social-econômica e religiosa de Booz ao afirmar que ele é abençoado, é uma pessoa que crê em YHWH e ama Sião, confirmando sua pertença a uma classe social privilegiada. Além disso, revela sua capacidade de administrar economicamente, ao permanecer rico não obstante o tempo de penúria (Rt 1,1), e sua fidelidade às tradições ao permanecer em Belém.

O único problema é definir quem são os ceifadores que respondem invocando as bênçãos de YHWH (2,4): são estrangeiros, israelitas ou prosélitos? Se os considerarmos israelitas, é uma alternativa plausível. Um israelita pode trabalhar para outro israelita conforme é legalizado em Lv 25,39-43; Ex 21,2-11; Dt 15,12-18[23], e confirma o "ser vendido" a outro israelita por questões de endividamento, mas isso não implica em ser tratado como um escravo, semelhante aos estrangeiros (Lv 25,39-43). Por outro lado, é possível identificá-los com os "prosélitos", adeptos à fé israelita, e, novamente, pode-se aludir à realidade da escravidão por dívidas. Eles poderiam ser assalariados residentes, que migraram à procura de melhores condições de vida ou foram adotados por motivo de

[22] Esta expressão é de difícil tradução, pois assume várias nuanças conforme o contexto. O primeiro termo pode ser traduzido por "guerreiro" (Jz 6,12; 11,1), "herói", "uma pessoa capaz", "hábil", e o segundo, por "riqueza", "força", "virilidade". No livro de Rute podemos traduzi-la por "homem potente e rico".

[23] A escravidão entre israelitas é analisada em: VAUX, R. G. de. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*. 3ª ed. Genova: Marietti, 1998. p. 89-90.

dívidas. Outra possibilidade é a de serem estrangeiros, das nações circunvizinhas (Lv 25,44-46), escravos, politeístas, henoteístas ou monolátras, que invocam YHWH, visto que a lei prevê a participação de estrangeiros em práticas religiosas em Israel.

No terceiro ato (3,1-18), Noemi descreve sua estratégia com a finalidade de convencer a nora a "seduzir" Booz (3,1-4). O encontro entre Booz e Rute se dá durante a noite na eira, numa cena ambígua (3,7-15). Booz aceita assumir sua responsabilidade, como resgatador, mas surge uma nova tensão: existe outro parente próximo que tem o direito de precedência (v. 12). Por ser este o clímax da narrativa[24], concentram-se vários recursos estilísticos para enfatizar a cena, como a alternância entre analepse (Rt 3,6 alude a 3,3-5; 3,17 alude a 3,15) e prolepse (3,2.4 antecipa a ação de Booz em 3,12-13.18)[25], prioriozando a focalização externa, em particular no encontro e no diálogo entre Booz e Rute (3,9-15).

O quarto ato (4,1-12) se desenvolve dentro de um cenário jurídico, a porta da cidade, onde Booz, diante de dez anciãos e do primeiro responsável legal para exercer o *goelato*, denominado "Fulano" (ymlP, ou o "tal dos tais"), expõe, retoricamente, o caso a ser julgado, conectando o direito de resgatar a propriedade, colocada à venda por Noemi, e o cumprimento à lei de levirato. Booz assume a responsabilidade, após a renúncia explícita do "Fulano".

Antes de concluir com a proclamação do testemunho dos anciãos e com a bênção, há uma suspensão no relato, ao serem introduzidas informações sobre alguns procedimentos legais necessários para validar a negociação em caso de resgate ou de herança, uma espécie de direito consuetudinário (4,7-8).

De forma sucinta, é narrado o casamento de Booz e Rute, e o nascimento de Obed (4,13-22). Noemi assume Obed como seu filho. O clima é de agradecimento pela bondade de Deus em conceder um resgatador a Noemi, e, assim, "perpetuar o nome de seu falecido marido Elimelec" (4,5.10).

O narrador termina com duas referências sobre o menino: seu nome (dado pelas vizinhas) e sua futura genealogia, que nos esclarece sua relação com Davi. A passagem de Rt 4,18-22, provavelmente, é um acréscimo posterior, com finalidade teológica.

Após esse conhecimento da construção do relato em afinidade com Lv 25, analisaremos alguns tópicos com o objetivo de responder nossas questões iniciais sobre a

---

[24] SKA, J.-L. "*Our fathers have told us*": introduction to the analysis of hebrew narratives. Rome: PIB, 1999. p. 29-30. (SubBi, 13).

[25] Para o estudo da prolepse e da analepse, em Rt 3, confira: VITÓRIO, Análise narrativa, p. 115-116.

dimensão jurídica da herança, do *goelato* e do levirato. Não obstante os vários elementos legais presentes no relato, ele não é um texto legislativo, nem é possível tirar conclusões quanto à realidade social ou jurídica. Contudo, por meio desse livro, podemos conhecer a aplicabilidade das leis que tecem a narrativa, e compreender a ênfase que o autor dá ao sistema de parentesco e à instituição do *goelato*.

Evidenciaremos, em cada ato do relato, a instituição do *goelato*, a lei do levirato, as leis de herança em caso de viuvez, e a aplicabilidade destas leis nas condições presentes em Rt.

3.5 A lei do levirato em Dt 25,5-10 e em Rt 1,10-13

Em Rt 1,10-13, Noemi alude à lei do levirato, presente em Dt 25,5-10 e em Gn 38, ao constatar que não poderá ter filhos por causa de sua velhice, e, mesmo que isso fosse possível, suas noras deveriam esperar muito tempo para poderem se casar com eles.

Analisaremos Dt 25,5-10, por ser o único texto bíblico que legisla o levirato, apesar de estarmos cientes da impossibilidade de afirmar de forma categórica a precedência cronológica desta prescrição da lei de levir, pela falta de consenso quanto à datação de Rt[26].

A lei do levirato[27] situa-se dentro do Código do Deuteronômio e parte da necessidade de "perpetuar o nome"[28] de um homem que morre sem deixar herdeiro (Dt 25,6.7). Diante dessa realidade, a lei obriga o cunhado a tomar o lugar do falecido marido, e o primeiro filho gerado desta união é juridicamente descendente do falecido[29] (Dt 25,6).

---

[26] Confira a posição de BEWER, J. A. The gᵉullāh in the book of Ruth. *AJSLL*, Chicago, v. 19, n. 3, p. 143-148, Apr. 1903, e *Idem*. The goël in Ruth 4:14,15. *AJSLL*, Chicago, v. 20, n. 3, p. 202-206, Apr. 1904.

[27] Leggett ao analisar os documentos do Antigo Oriente Médio, afirma que na Babilônia está ausente qualquer indício da lei do levirato. Mas, há documentos hititas, assírios, de Nuzi e de Ugarit que aludem a tal lei, porém não com a mesma finalidade presente em Dt 25,5-10. Mormente, está presente nos contratos de casamento o dever do futuro cunhado, ou até mesmo do futuro sogro, de casar-se com a noiva, se o noivo falecer antes de contrair o matrimônio, para manter o contrato já estabelecido entre as famílias e para manter a herança dentro deste grupo familiar. Há, também, entre os documentos de Nuzi, o dever do cunhado, ou do parente agnático, de se casar com a viúva, com o objetivo de protegê-la. O resultado da análise encontra-se em LEGGETT, The levirate and goel, p. 9-27. Confira também WESTBROOK, Property and the family, p. 71-77 e BELKIN, S. Levirate and agnate marriage in rabbinic and cognate literature. *JQR*, Philadelphia, v. 60, n. 4, p. 275-329, Apr. 1970.

[28] Cf. 1Sm 24,22; 2Sm 14,7; Is 56,5; 66,22; Jr 11,19; Sl 25,17-18 e 109,13.

[29] Apoiados na LXX, alguns comentadores afirmam que não é evidente a necessidade de que fosse um filho, poderia ser uma filha, porém não há consenso sobre essa questão (cf. WESTBROOK, *op.cit.*, p. 81-82).

Alguns comentadores defendem que Dt 25,5-10 limitou a aplicação da primitiva lei[30] do levirato, responsabilizando somente o cunhado, que vivia junto ao irmão falecido, e regulamentando a renúncia a este dever. Ponderam, ainda, que a lei não menciona a responsabilidade do parente agnático (como ocorre no caso de Rute e de Tamar) e entra em conflito com a ilegitimidade da união sexual entre parentes, legislada em Lv 18,16 e 20,21.

Em contraponto aos elementos supracitados, do ponto de vista semântico é admissível interpretar o termo "irmão", em Dt 25,5, no sentido amplo, como sendo um parente próximo[31]. A expressão "morar juntos" não significa habitar na mesma casa, mas é um termo técnico/jurídico, e refere-se à instituição legal da herança indivisa, com o propósito de manter a integridade da família patriarcal após a morte do pai. Por isso, neste contexto, a expressão supracitada pode ser entendida como os parentes que vivem no mesmo território destinado ao seu grupo de parentesco[32].

Westbrook argumenta que a lei do levirato é aplicada somente no caso da morte de um parente sem herdeiros, por isso se diferencia dos casos mencionados em Lv 18 e 20,21. A proibição de relação sexual com parentes e a lei do levirato são atestadas em documentos hititas, mas estas leis devem ser aplicadas em casos distintos, conforme a circunstância[33].

Segundo Vaux[34], a história de Rute nos indica que o cumprimento da lei do levirato era de responsabilidade do grupo de parentesco, restringindo-se, posteriormente, ao cunhado. Westbrook[35] alega que o substantivo ~by, mormente traduzido por "cunhado", pode receber o significado de "progenitor", conforme é atestado nos documentos ugaríticos e nas leis hititas. Desse modo, não se restringe ao "cunhado" propriamente dito, e, portanto, pode ser um membro da família, seguindo a sequência agnática. O autor afirma, ainda, que a tradução restrita, "cunhado", deu-se porque usualmente quem assumia a

---

[30] Para o estudo dessa proposta, confira o artigo de HOWLEY, H. H. The marriage of Ruth. *HTR*, Cambridge, v. 40, n. 2, p. 77-99, Apr. 1947.

[31] Veja ANDERSEN, F. I. Israelite kinship terminology and social structure. *The Bible Translator*, Leiden, v. 20, n. 1, p. 29-39, Jan. 1969. Cf. Gn 13,8; 19,7; 29,4; Lv 25,25 e Jz 19,23.

[32] Outros exemplos deste procedimento na Bíblia são: Sl 133,1; Gn 13,1.6; 36,6-7 e 1Sm 22,9-16. Esse aspecto é documentado também em WESTBROOK, R.; WELLS, B. *Everyday law in biblical Israel*: an introduction. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009. p. 95-97 e LEVINE, E. *Marital relations in ancient judaism.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2009. p. 36.

[33] Cf. WESTBROOK, Property and the family, p. 85-86.

[34] Cf. VAUX, Le istituzioni (1998), p. 32.47.

[35] Cf. WESTBROOK, *op. cit.*, p. 80-81.

responsabilidade era o irmão do falecido[36]. Segundo Alonso Schökel, o termo ~by é correlato de laG[37] , nesse caso, e, portanto, assume as características e funções do laG.

Para Vaux[38], o primeiro escopo do levirato era perpetuar a descendência, "o nome[39] do falecido". O segundo era impedir a alienação da propriedade da família e assegurar os bens do grupo de parentesco. Além dessas duas finalidades, alguns comentadores acrescentam uma terceira: a proteção da viúva[40].

A cerimônia de recusa em Dt 25,7-10, na qual a viúva retirava a sandália do cunhado, cuspia em seu rosto e declarava publicamente que este não foi solidário na edificação da casa de seu irmão, provavelmente servia de pressão moral para obrigar o cunhado a cumprir a lei, pois se ele renunciasse perdia oficialmente, por meio desse rito, o direito sobre a viúva do irmão, e ela ficava liberada para se casar com uma pessoa de outro grupo de parentesco[41], o que deveria ser problemático por ela ser viúva. Em caso de renúncia do irmão do falecido não é explícito no texto quais seriam as consequências legais. Quanto ao responsável pela execução da lei, apesar de não ser mencionado, provavelmente seguia a sequência agnática.

3.6 A estrangeira Rute

Para o estudo do aspecto jurídico, é viável abordarmos a condição de estrangeira de Rute. Depois da decisão de acompanhar Noemi, no diálogo de Rt 1,15-18, Rute deixa seu povo, opta por ser membro do povo de Israel, professa a fé em YHWH, assumindo a condição de "prosélita", e expressa o desejo de permanecer definitivamente com Noemi (v. 17). Esses três elementos remetem à história de Abraão, que era um estrangeiro na terra de Canaã, um prosélito e compra um lugar na terra prometida para sepultar Sara (Gn 23). O

---

[36] Cf. DAVIES, E. W. Inheritance rights and the hebrew levirate marriage: Part 2. *VT*, Leiden, v. 31, n. 3, p. 257-268, July 1981.
[37] Cf. ALONSO, Le rédemption, p. 449-472.
[38] Cf. VAUX, Le istituzioni (1998), p. 47-48.
[39] A relação entre o nome e a descendência está presente nas seguintes citações: 1Sm 24,22; 2Sm 14,7; Is 56,5; 66,22; Jr 11,19; Sl 109,13. No judaísmo tardio a expressão "perpetuar o nome" significa "herdar a propriedade" ou ser "proprietário" (cf. BELKIN, Levirate and agnate marriage, p. 289 e WESTBROOK, Property and the family, p. 75).
[40] Cf. DAVIES, E. W. Inheritance rights and the hebrew levirate marriage. *VT*, Leiden, v. 31, n. 2, p. 138-144, Apr. 1981 e BELKIN, Levirate and agnate marriage, p. 293.
[41] Cf. KRAMER, P. *Origem e legislação do Deuteronômio*: programa de uma sociedade sem empobrecidos e excluídos. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 173-175. (Exegese).

mesmo se diga de Jacó (Gn 50,1-14) e de José (Gn 50,25; Ex 13,19; Js 24,32). No caso de Rute, ela expressa o desejo de morar na terra prometida e de obter um título de cidadania[42].

Um segundo aspecto a ser examinado é o uso dos termos ykrn (Rt 2,10) e moabita para denominar a situação de Rute em Belém e sua origem, dado que existem vários termos para expressar a condição de estrangeiro e cada um com sua particularidade.

Na literatura pós-exílica[43] de Esdras e Neemias, a mulher estrangeira era vista de forma negativa e todo israelita deveria se afastar dela (Esd 10,2.10.11.14.18.44; Ne 13,26.17; cf. também Pr 2,16; 5,20; 6,24; 7,5; 23,27). Era proibido qualquer matrimônio com estrangeiras, e era imposta a separação das uniões conjugais antes contraídas com estas.

O termo ykrn, desse modo, assume vários matizes que dependem do contexto histórico, e, também, por causa de sua polissemia. Assim, pode servir para expressar a dimensão étnica distinta dos israelitas (Dt 17,15; Jz 19,12); referir-se à pessoa que pertence a outro povo, a uma outra nacionalidade (Ex 21,8); assumir o sentido de diferente (outro, diverso, estranho), com uma carga negativa (cf. Is 28,21; Jr 2,21 e Sf 1,8), ou designar o estrangeiro como aquele passível de benevolência (cf. Dt 29,21; 2Sm 15,19; 1Rs 8, 41.43 e 2Cr 6,32.33). Em Dt 29,21.23, não só os descendentes de Israel verão e conhecerão o porquê da ira de Deus, como também os estrangeiros oriundos de terras distantes. Em 1Rs 8,41.43, o estrangeiro representa aquele que é atraído por YHWH, e lhe é relatado o que significa a majestade do Deus de Israel.

Os estrangeiros que aceitavam a YHWH, os chamados "prosélitos", tinham o direito de viver no interior da vida do povo de Israel. Essa visão positiva do estrangeiro, que adere à fé de Israel e gozar dos direitos prescritos pela lei, provavelmente, está presente na narrativa de Rt. De fato, os moabitas eram excluídos da comunidade de YHWH em Dt 23,2-5, por ter uma origem marcada pelo incesto (Gn 19,30-38) e eram vistos como um povo idólatra (Nm 25,1-5). Com essas características, era improvável uma recepção tranquila de uma moabita na comunidade de Israel, como acontece em Rt, mesmo sabendo-se que na literatura rabínica essa lei era aplicada somente aos homens, como já foi mencionado. Outra proposta seria a de considerar a narrativa de Rt anterior a Dt 23,2-5.

---

[42] SKA, J.-L., *Il libro sigillato e il libro aperto*. Bologna: EDB, 2004. p. 378. (Biblica).

[43] Cf. CARDELLINI, I. Stranieri ed "emigrati-residenti" in una sintesi di teologia storico-biblica. *RivBib*, Bologna, v. 40, n. 2, p. 129-181, apr./ magg./ giugno 1992.

Siquans compara a condição de Elimelec em Moab com a de Rute em Belém, e apesar da ausência de informação sobre a vida do estrangeiro Elimelec e sobre o que a lei moabita prescrevia para os estrangeiros, ela ressalta que na lei de Israel, não é prescrito nenhum direito a favor dos denominados ykrn, conforme a afirmação de Rute em 2,10, somente para o rG e o bvAT, porém não é aplicado a uma mulher. Dessa forma, a pergunta apontada por Siquans é: como Rute conseguiu atingir um *status* legalmente positivo numa sociedade judaíta? Sua resposta é que Rute, em oposição às leis deuteronômicas e às de Esdras e Neemias, foi considerada rG, portanto poderia usufruir de vários benefícios[44], estreitando-se, assim, o paralelo entre Rute e Abraão. A única objeção a este argumento é que se precisaria confirmar se realmente havia uma distinção do ponto de vista legal entre os termos utilizados para definir a condição de estrangeiro, visto que é difícil definir com precisão a diferença entre esses termos. Contudo, não podemos negar que há um desprezo pelo ykrn, nos textos legislativos no Deuteronômio (cf. Dt 14,21; 15,3; 23,20).

Um segundo elemento a ser examinado são as bênçãos dirigidas a Rute. A primeira é dita por Noemi no momento que se despede de suas noras (Rt 1,8-9), na qual YHWH é invocado, e é pedida sua benevolência, à semelhança da benevolência que essas estrangeiras tiveram com os vivos e os mortos. A sogra suplica a YHWH para que lhes conceda a paz em seu futuro lar em Moab, revelando, por conseguinte, a soberania universal do Deus de Israel.

Um termo empregado nessa bênção, que perpassa a narrativa, é dsx, caracterizando a ação de Rute e de Orfa. Segundo Sakenfeld[45], apesar de assumir vários significados, no geral, dsx não exprime uma ideia, mas uma ação concreta e traz em seu bojo o sentido de gratuidade. Zobel[46] indica três elementos constitutivos do termo: é um ato concreto, é um conceito relacional e exprime uma ação constante. Ele demonstra, ainda, o sentido comunitário da raiz verbal dsx, e observa-se que é empregada para expressar as relações no interior do grupo de parentesco. Esse termo é, também, atribuído ao Deus de Israel (Ex 34,6-7; Ne 9,17; Jl 2,13; Na 1,3; 9,17.31; Sl 86,15; 103,8; 118,1-4;

---

[44] Esses benefícios estão presentes em: Dt 1,16; 5,14; 14,21.29; 24,21-29; 26,11; Ex 22,20; Lv 16,29 e Nm 35,15.

[45] SAKENFELD, K. D. *The meaning of hesed in the Hebrew Bible:* a new inquiry. Missoula: Scholars Press, 1978. Cap. I–IV. (HSM, 17).

[46] ZOBEL, H.-J. dsx [HeseD]. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *GLAT*. Brescia: Paideia, 2003. v. 3, p. 62-66.

136; 145,8), e um dos efeitos da benevolência divina é ter salvado do extermínio a família de Lot, que é associado a Moab.

Antes do encontro noturno com Rute, Booz pronuncia uma bênção (Rt 2,12a) destinada a ela. A bênção contém frases que são usadas para exprimir a maldição que virá sobre aqueles que fazem o mal e, particularmente, são pronunciadas contra as nações (YHWH retribua o teu feito, e seja cumprida a tua recompensa da parte de YHWH, o Deus de Israel)[47]. Ela é empregada de forma neutra somente em Jó 34,11, e de forma positiva em Rt. O termo "recompensa" aparece na história de Jacó (Gn 29,15; 31,7.41), estabelecendo outra vez uma relação entre os patriarcas, as matriarcas e Rute. A metáfora das "asas de Deus", em Rt 2,12c, que é frequente nos Salmos (17,8; 36,8, 57,2; 61,5; 63,8; 91,4), exprime proteção, salvação e também pode assumir um sentido cultual, que significa confiar-se à proteção de Deus. Essa proteção, porém, é dada só ao povo de Israel, nação eleita por YHWH. Uma ocorrência significativa dessa expressão é Jr 48,40, no oráculo contra Moab. Dessa forma, a frase em Rt 2,12 contrapõe-se às maldições e ao preconceito que existiam contra os moabitas.

A invocação dos dois nomes divinos (larfy yhla hwhy) nos remete a Deus como criador e redentor, acentuando sua ação salvífica na história de Israel.

O reconhecimento por Booz da ação bondosa de Rute, em Rt 2,11-12, nos reporta ao chamado de Abraão em Gn 12,1. É legítimo afirmar que Rute merece ser reconhecida como pertencente ao povo de Israel, usufruindo o direito de cidadania, porque segue os passos do prosélito Abraão.

Há também duas bênçãos pronunciadas por Noemi. Na primeira, em Rt 2,19, Noemi agradece aquele que reconheceu Rute, no sentido de outorgar-lhe seus direitos e sua dignidade como pessoa, sem saber, até então, que era Booz. O que chama a atenção é que a raiz hebraica empregada, traduzida por "reconhecer", é a mesma raiz da palavra "estrangeiro" (rkn, cf. Rt 2,10). A segunda bênção é ambígua, por não ser claro se o sujeito é YHWH ou Booz. Pelo contexto, é mais plausível optar por YHWH, que agiu com misericórdia, concedendo um "resgatador", não só para Noemi, como também para Rute. A frase alude à história dos Patriarcas, mas, desta vez, é a história de Isaac e Rebeca (Gn 24,27). Mais uma vez, o termo dsx ocorre nessa bênção, como sendo um ato de Deus, direcionado tanto a uma israelita, Noemi, quanto à prosélita Rute.

---

[47] A frase em hebraico é: larfy yhla hwhy ~[m hmlv %TrKfm yhtW %l[P hwhy ~Lvy. Alguns aspectos desta frase ocorrem em 2Sm 3,39; Dt 7,9-10; Jr 25,14; 50,29 e Is 59,18.

Em Rt 3,10, Booz proclama a grandeza da ação de Rute e a chama de "bendita do Senhor". Ele também usa, em Rt 3,11, a expressão lyx tva ("mulher de valor") referindo-se a Rute, que é similar àquela dada a Booz em Rt 2,1. Essa expressão, além de Rt, ocorre somente duas vezes, em Pr 12,4 e 31,10, ambas relacionadas à esposa. Entre Rute e a mulher descrita em Pr 31,10-31 há várias analogias[48], também quanto ao vocabulário (vv. 26.27.30). A diferença é que a mulher chamada "de valor" ou "forte", que representa a pessoa sábia, é a figura antitética da mulher estrangeira. Em contraposição ao livro de Rute, no livro dos Provérbios a mulher estrangeira, ou o estrangeiro, não indica apenas a pessoa que pertence a outra etnia, mas é o símbolo de quem é infiel à "casa", à "comunidade" e à tradição[49].

Outra benção é pronunciada pelas testemunhas à porta da cidade e é dirigida ao casal Booz e Rute (Rt 4,12), estabelecendo um elo explícito com a história dos patriarcas (cf. Gn 24,60; 29,31-35; 30,22-24; 35,23-26 e 38,29).

As "mulheres de Belém" agradecem a Deus por ter concedido um resgatador para Noemi, a fim de sustentá-la e consolá-la. Rute é, novamente, nomeada como a nora que ama sua sogra e como alguém de grande valor (Rt 4,15).

Em quase todas as bênçãos há uma referência a Rute. Na bênção destinada a Booz, as beneficiadas são Noemi e Rute, sendo significativo o uso, pela primeira vez, por Noemi, dos pronomes pessoal e possessivo: "nós" e "nosso" (Rt 2,20). As bênçãos proferidas em cada ação benevolente, envolvendo as personagens, têm um caráter litúrgico e religioso.

A última observação a ser feita é a relação entre a história de Rute e a dos patriarcas e matriarcas. Desse modo, legalmente Rute pode ser considerada uma prosélita.

3.7 O goelato e os encontros diurnos e noturnos: Rt 2,20 e 3,9.12.13

Rute é informada por Noemi de que Booz é parente de Elimelec, e tem o direito de resgate[50] (2,20). A dificuldade que emerge é como traduzir a raiz hebraica lag no particípio, nesse contexto, visto que temos duas possibilidades: como "parente" ou como

---

[48] Cf. GILBERT, M. La donna forte di Proverbi 31,10-31: ritratto o simbolo?. In: BELLIA, G.; PASSARO, A. (Ed.). *Libro dei Proverbi*: tradizione, redazione, teologia. Casale Monferrato (AL): PIEMME, 1999. p. 147-167. (PIEMME. Religione) e BONORA, A. La donna eccellente, la sapienza, il sapiente (Pr 31,10-31). *RivBib*, Bologna, v. 36, n. 2, p. 137-163, magg./ giugno1988.

[49] BONORA, A. La «donna straniera» in Pr 1–9. *RStB*, Bologna, v. 6, n. 1-2, p. 101-109, genn.-giugno/ luglio-dic. 1994.

[50] Segundo Joüon, o vocábulo WnlaGm é scriptio defectiva, ou seja, uma grafia errada, deveria ser WnylaGm (cf. JOÜON, Ruth, p. 64).

“resgatador”. A LXX utiliza o particípio do verbo agcisteuw, que também encerra esses dois significados.

Se escolhermos “parente” de Elimelec, ele também será parente de Noemi e de Rute, que são esposa-viúva e nora do falecido Elimelec, e, assim, a frase é clara. O termo, porém, não se encaixa no contexto, dado que Noemi diz que ele é “um dos”, portanto, teria um valor secundário, e seria no mínimo exagerada a exultação de Noemi, ao agradecer a Deus por sua misericórdia ao aproximar Booz das duas viúvas.

Se traduzirmos com o termo “resgatador”, ou aquele que tem o direito de resgate, seria aparentemente impróprio seu emprego, o que geraria muitas dificuldades. O primeiro problema seria responder à questão: ao ponderarmos as funções do resgatador, qual delas se encaixaria na realidade de Noemi e de Rute? Para Bush[51], Noemi usa o termo laG de forma genérica, para exprimir a ação de Deus em favor de seu povo.

Nós optamos por “resgatador”, por causa do contexto literário posterior. Contudo, a ambiguidade parece ser desejada pelo autor, ao escolher um termo não unívoco. Deste modo, a narrativa mantém o suspense, estimulando o desejo de que esse uso impróprio do termo seja esclarecido no decorrer do relato.

Outra dificuldade seria como entender a abrangência do termo bArq, que pode ser traduzido por “próximo” ou por “parente próximo”. Ao consideramos Lv 21,2-3, “parente próximo” se restringe à família nuclear: mãe, pai, filho, filha, irmão e irmã solteira. Em Nm 27,11, o termo designa os homens, conforme a sequência agnática ou aquele que pertence ao grupo de parentesco. Com isso, verifica-se a peculiaridade do autor, que é de jogar com o significado das palavras e da sintaxe (cf. 2,20), estabelecendo uma ambiguidade na interpretação. Mas, neste caso, o termo bArq nos indica que, provavelmente, é um membro da família de Elimelec.

Antes de abordarmos a ocorrência da raiz lag em Rt 3,9.12.15, é indispensável arguirmos como entender os conselhos dados por Noemi à nora, em Rt 3,1-5. Diante das várias opções, proporemos duas linhas interpretativas. A primeira é aquela que conjectura que Noemi aconselha Rute a se vestir como uma esposa, baseando-se na afinidade com Ez 16,8-14; Est 2,12 e Jt 10,3-4[52]. A segunda tende a ler como uma estratégia, não convencional, de seduzir Booz, fundamentando-se na ação de Tamar, em Gn 38, e no agir

[51] BUSH, F. W. *Ruth – Esther*. Dallas: Word Books, 1996. p. 137. (WBC, 9).
[52] Este argumento é assumido por HUBBARD, The book of Ruth, p. 202 e VÍLCHEZ, Rut y Ester, p. 87.

das filhas de Lot (cf. Gn 19,30-38)[53]. Não há dúvida de que Rute é aconselhada a se embelezar, a fim de seduzir Booz, e que o encontro noturno relatado em Rt 3,8-15 é pleno de ambiguidades. Porém, não concordamos que Rute tente forçar Booz a se relacionar sexualmente com ela (ao estabelecer um paralelo com as filhas de Lot), nem que se apresente como uma mulher prostituída (conforme Gn 38,14-18)[54]. Rute se embeleza para pedir Booz em casamento[55] (cf. Ez 16,8), e justifica seu pedido referindo-se à condição dele de "resgatador". Esta opção é corroborada pelo substantivo hma (Rt 3,9) utilizado para designar a serva que pode tornar-se esposa do patrão ou sua concubina (Gn 21,10.13; 30,3)[56], diferenciando-se dos outros termos hebraicos para referir-se a "escrava"(Ex 11,5; 2Sm 17, 17). Mas, a pergunta que permanece é: o laG tem a função de cumprir a lei do levirato?

Se restringirmos o significado do termo "irmão", em Dt 25,5, a resposta seria negativa. Ao analisar Gn 38, verifica-se que existe uma sequência que especifica quem deve executar a lei do levirato, mas no caso de Tamar, não é claro se essa sequência é a dos parentes agnáticos, dado que Judá (o sogro de Tamar) torna-se responsável, após a impossibilidade de os irmãos assumirem a responsabilidade de cumprir a lei do levir. Segundo o estudo de Leggett, existem documentos hititas que responsabilizam o sogro, nesses casos[57], e, na impossibilidade deste, segue a sequência agnática.

No diálogo entre Booz e Rute, parece ser compatível atribuir ao "resgatador" a função de executar a lei do levirato. Essa possibilidade será analisada a seguir com o estudo de Rt 4.

3.8 O laG em Rt 4

O capítulo 4 pode ser dividido em três partes: dois atos (vv.1-12 e vv. 13-17) e o epílogo (vv. 18-22). A primeira parte é caracterizada pelo cenário jurídico (a porta da cidade[58]), pelos personagens (Booz, o resgatador, a assembleia legal, as pessoas da cidade) e pelo vocabulário técnico (resgatar propriedade, comprar, nome, retirar a sandália). A

---

[53] SCAIOLA, Rut, p. 142.
[54] Cf. WÉNIN, A. La stratégie déjouée de Noémi en Rt 3. *EstB*, Madrid, v. 56, n. 2, p. 188, 1998.
[55] Existem inúmeras interpretações para o pedido de Rute em 3,9, e elas foram sintetizadas por LEGGETT, The levirate and goel, p. 192-201.
[56] HUBBARD, *op. cit.*, p. 211.
[57] LEGGETT, *op.cit.*, p. 21-22.
[58] A "porta da cidade" como lugar da administração legal é um tema aprofundado em VAUX, Le istituzioni (1998), p. 160.

segunda, de forma sintética, relata o matrimônio de Booz e Rute, o nascimento de Obed e a alegria de Noemi. Atuam duas personagens coletivas: as mulheres (v. 14) e as vizinhas (v. 17). O epílogo elenca a genealogia de Farés (Gn 38,29), e conclui-se com o nome de Davi (vv. 18-22).

O primeiro bloco descreve a ação legal, em forma narrativa, da negociação entre Booz e o "resgatador anônimo". O primeiro ato relata a subida de Booz até a porta da cidade. Como sabemos, a porta da cidade é um lugar "jurídico" (Gn 23,10.18; Dt 21,19; 22,15; Is 29,21; Am 5,10.12.15; Sl 127,5 e Pr 22,22). O verbo hl[assume um significado legal conforme Dt 17,8. Esse significado é plausível, se ponderarmos o conselho presente em Dt 17,9-11 e o compararmos com Rt 3,4-5.18, dado que em Dt 17,9-11 é indicado quem deve julgar (os anciãos) em casos complexos, como o de "Elimelec". De fato, ele era um agricultor que deixa seu patrimônio, imigra para Moab, morre e é sepultado em terra estrangeira. Seus filhos são casados com moabitas e morrem sem deixar herdeiros. Noemi, a viúva, retorna, apropria-se de seu patrimônio e deseja "vendê-lo". Ela é idosa e incapaz de gerar um filho para ser herdeiro desse patrimônio. Rute, sua nora, é viúva, capaz de conceber um descendente, mas é uma estrangeira ou uma prosélita. Se considerarmos Rute uma estrangeira moabita, ela não teria nenhum direito. Mas, como prosélita, ela goza do direito de cidadania, de herdar de seu marido e da aplicação da lei do levirato. Ambas são pobres e sobrevivem graças ao direito de respigar, prescrito em Lv 19,9-10; 23,22 e Dt 24,19-22. Portanto, o caso necessitava de um conselho jurídico dos anciãos, que pudesse discernir diante desse entrelaçar-se de leis.

Os anciãos, sobretudo nas leis no Deuteronômio, assumem o papel de juízes, em casos particulares do âmbito familiar. Esses casos são, por exemplo, o do filho rebelde (Dt 21,18-21); o da jovem esposa acusada ou caluniada pelo marido (Dt 22,13-21); o da aplicação da lei do levirato (Dt 25,5-10) e, provavelmente, referentes ao matrimônio (Esd 10,14). No direito criminal os anciãos atuam no caso de homicídio anônimo (Dt 21,1-9) e nas cidades de refúgio (Dt 19,11-12). Portanto, formavam um grupo autorizado para julgar esses casos, ou aqueles do âmbito privado, que se tornavam públicos, a fim de salvaguardar a integridade da família e da terra de Israel[59].

[59] Cf. SKA, Il libro sigillato e il libro aperto, p. 447-461.

A escolha de dez anciãos pode ser interpretada como uma necessidade na aplicação da lei do levirato e do resgate de propriedade (cf. Jr 32,6-10)[60]. Eles eram convocados para testificar legalmente o acordo realizado, como testemunhas oficiais, autorizadas[61] (Rt 4,9-11).

É denominado também outro grupo, que pode ser composto por "aqueles que estão sentados" ou "aqueles que habitam", os "habitantes"[62]. Como observa Campbell[63], ao analisar 1Rs 21,11 e Jr 32,12, ~ybvyh parece ser um termo técnico, sobretudo em transações comerciais, que distingue os representantes jurídicos, que têm a missão de testemunhar o acordo estabelecido, dos habitantes em geral.

Booz apresenta a decisão de Noemi de vender uma parte de seu campo que pertencia a Elimelec e o direito de precedência de resgate do "Fulano". Essa venda do campo cria alguns problemas legais. A primeira questão é: como Noemi adquiriu esse campo? Uma resposta admissível seria a de o ter ganho de presente de seu marido ou tê-lo herdado por meio de um testamento. Duas propostas que são legítimas, conforme testemunham os documentos do Antigo Oriente Médio[64]. Tosato[65] afirma que a viúva não tem o direito de herdar do marido, por ser o patrimônio dos filhos ou da filha não casada, e, nos casos em que não há um herdeiro, o campo passa para o irmão do falecido. Quando não existe nenhuma dessas alternativas, é factível, por meio de um testamento, deixar a herança para a esposa.

Vaux[66] alega que como a terra pertencia ao seu marido e pertenceria aos herdeiros falecidos, Noemi atua como a guardiã desse direito, até o momento em que o pudesse repassar para um possível futuro herdeiro. Esse argumento fundamenta-se nos relatos bíblicos de viúvas ricas (Jt 8,7; 16,24), e na solicitação de uma delas de seu direito ao patrimônio (2Rs 8,1-6)[67].

Outra proposta crível seria a de essa ter herdado do pai, situação prescrita em Nm 36,6-12 e 27,8-11 (cf. Jó 42,13-15). Segundo Tosato, o marido não tinha nenhum direito

---

[60] A presença de dez anciãos, para desempenharem o papel de testemunha nos contratos de compra e venda, era uma exigência prescrita nos contratos na Mesopotâmia (cf. MALUL, Studies in mesopotamian legal symbolism, p. 346).
[61] Cf. SAKENFELD, K. D. *Ruth*. Torino: Claudiana, 2010. p. 106-107. (Strumenti. Commentari, 49).
[62] Hubbard interpreta como sendo os habitantes de Belém (cf. HUBBARD, The book of Ruth, p. 240-241).
[63] Cf. CAMPBELL, Ruth, p. 150-152.
[64] WESTBROOK; WELLS, Everyday law in biblical Israel, p. 101-103.
[65] TOSATO, A. *Il matrimonio israelitico*: una teoria generale. 1ª rist. Roma: PIB, 2001. p. 155-157. (AnBib, 100).
[66] VAUX, Le istituzioni (1998), p. 63-64.
[67] BEATTIE, D. R. G. The book of Ruth as evidence for israelite legal practice. *VT*, Leiden, v. 24, n. 3, p. 251-267, July 1974.

sobre os bens da herança da esposa[68], visto que tanto no Oriente Médio como em Israel a mulher não é propriedade do marido e tem seus direitos pessoais resguardados (cf. Dt 10,18 e 27,19)[69]. Porém, Booz especifica que o campo pertencia a Elimelec. Provavelmente, era a herança do marido de Noemi.

Sabe-se que a terra não pode ser "vendida" definitivamente (Lv 25,14-16.23-24), mas pode ser cedido seu usufruto. Noemi, provavelmente, decidiu hipotecar ou empenhar uma parte da terra e cultivar a outra, da qual tiraria seu sustento, se interpretarmos o termo hqlx como sendo uma parte, ou uma porção que pertencia a Elimelec, e não toda a "propriedade". Também não nos é informado quanto tempo Elimelec e Noemi permaneceram em Moab, assim não podemos dizer que seja aplicado o direito previsto para o ano jubilar. Ska afirma que é uma questão narrativa, e o escritor não estava preocupado com as questões legais[70].

A pergunta que surge é: qual é a função do resgatador, neste caso? Seria a de precedência na "compra" do patrimônio de Elimelec, ou de resgate de uma propriedade já vendida anteriormente, quando Elimelec decidiu imigrar para os campos de Moab (retrovenda a um representante legal)? Por ser um relato fictício, tanto o direito de precedência na compra, quanto o direito de resgate seria possível. Mas, individuaremos alguns aspectos, considerando o que é prescrito em Lv 25. A propriedade só poderia ser resgatada ou comprada em caso de dívidas, posto que a instituição do *goelato* seja específica para estes casos. O "resgatador", portanto, poderia exercer o direito de resgate da terra (Lv 25,25) e entregá-la a Noemi, para que ela tivesse a oportunidade de cultivá-la, o que talvez não fosse factível quando chegou a Belém. Poderia também resolver sustentar Noemi, ação igualmente prescrita em Lv 25. Pela prontidão do "Fulano" em resgatar a propriedade, é mais provável que sua função fosse a de precedência na compra. Com efeito, além de poder ampliar sua propriedade, usufruindo da terra, ele pagaria um valor mínimo. E ainda havia o fato de que Noemi era idosa e a probabilidade de surgir um herdeiro, que reivindicasse essas terras, era mínima.

O uso do verbo bwv, em Rt 1,15.22; 2,6; 4,3, pode ser interpretado como um mero "retorno" à terra natal, mas também tem um valor jurídico, num contexto de resgate de propriedade (Lv 25,10.13.27; Dt 15,1-2).

---

[68] TOSATO, Il matrimonio israelitico, p. 147-159.

[69] Conforme o Código de Hammurapi, a viúva tinha o direito de apropriar-se de seu dote, mas não de vender seus bens, pois pertenciam aos filhos, porém poderia usufruir do patrimônio, alugando a propriedade ou vendendo os frutos produzidos pela terra.

[70] SKA, Il libro sigillato e il libro aperto, p. 387.

Após a proposta de compra do patrimônio de Elimelec, emergem outras questões de difícil interpretação. A primeira consiste em avaliar o significado do verbo da raiz hnq em Rt 4,5, e a segunda, em decidir se assumiremos o *K^e^tîb* (o verbo na primeira pessoa do perfeito em que o sujeito seria Booz) ou o *Q^e^rê* (segunda pessoa masculina singular em que o sujeito seria o "resgatador anônimo").

O radical hnq, apesar de ser empregado, geralmente, em transações comerciais[71], pode ser visto como sinônimo da raiz verbal xql, em Dt 25,7, no sentido de "tomar como esposa", ou como correlato da raiz lag, no sentido de "resgatar"[72] (cf. Rt 3,13; Is 11,11 e Ex 15,13.16). O paralelo com o uso desse verbo em Gn 4,1 é significativo por expressar o nascimento de um filho, que, no contexto, pode estar relacionado com o nome Caim, porém é inegável a afinidade com Rt 4,12-13[73].

Para Fischer[74], a raiz hnq (Rt 4,4.5.8-10) é um termo técnico utilizado para a prática de resgate, conforme Lv 25,15.28.30 e Jr 32,7-9.15.25.43-44, e está em sintonia com o pedido de casamento que Rute faz a Booz, ao alegar que ele era o resgatador (Rt 3,9).

Diante dessas possibilidades, optamos pelo *Q^e^rê* e a tradução seria a seguinte: "quando comprares o campo da mão de Noemi, tu adquirirás também Rute, a moabita, mulher do falecido, para suscitar o nome do falecido sobre sua herança". Porém é possível explicar o *K^e^tîb*[75], pois enquanto o "Fulano" assumiria a propriedade da terra, Booz se esposaria com Rute, por conseguinte o filho de Booz e de Rute seria o herdeiro das terras de Maḥlôn. Diante dessa constatação, o "Fulano" responderia negativamente, pois perderia seu investimento. Mas, o *Q^e^rê*[76] parece responder melhor ao contexto. A renúncia do "Fulano", diante da segunda exigência exposta por Booz, provavelmente, parte da constatação de que ao casar-se com Rute, o filho, fruto desta união, pertenceria ao falecido

---

[71] Gn 25,10; 33,19; 49,30; 50,12; Lv 27,24; Js 24,32; 2Sm 24,21.24; 1Rs 16,24; 1Cr 21,24; Ne 5,16 e Jr 32, 8.9.15.25.43-44.

[72] Para Sakenfeld, o duplo uso do verbo "comprar" sublinha a relação existente entre o direito de resgatar a terra e o dever de cumprir a lei do levirato (SAKENFELD, Ruth, p. 111).

[73] Campbell acrescenta outras citações como Dt 32,6; Gn 14,19.22, e argumenta que essa linguagem relacionada com o ato de gerar filhos se baseia na literatura dos mitos ugaríticos (cf. CAMPBELL, Ruth, p. 159).

[74] Cf. FISCHER, The book of Ruth, p. 144-145.

[75] Confira a opção pelo *K^e^tîb* no artigo de BEATTIE, The book of Ruth, p. 261-265.

[76] Hubbard assume também o *Q^e^rê* (cf. HUBBARD, The book of Ruth, p. 237) e Davies critica a posição adotada por Beattie em DAVIES, E. W. Short notes: Ruth IV 5 and the duties of the gō'ēl. *VT*, Leiden, v. 33, n. 2, p. 231-234, Apr. 1983.

Maḥlôn, portanto seria o herdeiro da propriedade[77] do pai e também da propriedade pessoal do pai-levir.

Antes de prosseguir, retomemos nossa pergunta inicial na tentativa de respondê-la: é legítimo conciliar a lei do levirato e o resgate de propriedade?

O contexto do capítulo 4 leva-nos a afirmar que é legítima não só a junção entre a lei do resgate de propriedade (Lv 25,23-34) e a do levirato (Dt 25,5-10), como o é, também, uni-las com o direito à herança (Nm 36,6-12 e 27,8-11), por existirem dois elementos em comum: são leis referentes ao direito familiar e têm como finalidade salvaguardar o patrimônio do grupo de parentesco[78]. Esse liame é também possível pela complexidade, já mencionada, do caso de Elimelec.

A outra problemática pode ser formulada da seguinte forma: o laG tinha a responsabilidade de cumprir a lei do levirato e de casar-se com a viúva?

Ao analisarmos as exigências das leis envolvidas, nos defrontamos com um emaranhado de possibilidades. A lei do levirato tem seu foco "no perpetuar o nome do falecido" e supõe que seja executada pelo cunhado, pelo sogro ou por alguém do grupo de parentesco. A lei de resgate da terra autoriza que o resgate seja efetuado pelo parente próximo ou pelo primeiro proprietário. O direito de herança (Nm 27,8-9) prescreve o seguinte: se um homem morre sem herdeiros, do sexo masculino, a terra é legada à filha; e se não houver descendentes, a herança passa a pertencer aos parentes agnáticos ou aos membros de seu grupo de parentesco (Nm 27,10-11). Assim, sem considerar a existência de um testamento, as terras de Elimelec não seriam de Noemi, mas legalmente dos parentes de Elimelec. Mas, ao defendermos que Noemi é a herdeira ou guardiã das terras pertencentes ao seu marido e/ou aos filhos mortos, não seria legítimo o parente próximo tomar posse do patrimônio de Elimelec. Ele somente poderia adquiri-lo, se Noemi o colocasse à venda.

Se considerarmos a lei beneficiando a filha herdeira, ela deveria se casar com alguém da linhagem paterna para que a herança não fosse transferida para outro grupo de parentesco (cf. Nm 36, 6-12). Essa lei não especifica que a herdeira deveria escolher o "parente mais próximo", mas sim um homem, agradável aos seus olhos, pertencente ao

---

[77] Davies observa que a lei do levirato, que foi prescrita para ser um sinal de proteção para a viúva tornou-se um peso para o cunhado, ou, muitas vezes, era enfatizado somente o interesse do irmão na herança do parente falecido (cf. DAVIES, Inheritance rights, part 2, p. 257-268).

[78] Para Cruveilhier, as obrigações do resgate da terra e de cumprir a lei do levirato não são de natureza completamente diferente (cf. CRUVEILHIER, P. Le lévirat chez les hébreux et chez les assyriens. *RB*, Jerusalem, v. 34, n. 4, p. 542, oct. 1925).

grupo de parentesco do pai. Mas esse é um direito e um dever das filhas herdeiras e solteiras, não de uma viúva, como é o caso de Rute. É provável, que seja uma prosélita, mas é necessário também considerar o fato de que sua adesão à fé de Israel se deu após a morte de seu marido e não enquanto era casada com ele.

No entanto, a junção dessas leis e a presença do "resgatador" que tem a função de manter a integridade familiar, dando assistência a uma família que está em risco de desaparecer do grupo de parentesco[79], é a proposta mais viável. Ela possibilita compreender a ordem dada a Rute por Noemi de se tornar atraente aos olhos de Booz (Rt 3,1-5), pois assim ele entenderia que era o escolhido. Essa hipótese também esclarece a expressão de Booz, em Rt 3,10, na qual ele explicita que Rute poderia ter escolhido outro homem do grupo de parentesco, mas elegeu justamente um parente próximo de Elimelec, para "perpetuar o nome do sogro" e assegurar o patrimônio dentro do grupo de parentesco. Deste modo, Rute, novamente, expressa sua benevolência para com Noemi. A história de Rute é perpassada pela benevolência (dsx), que ultrapassa a letra da lei. Assim, também, se elucida porque Booz se casou com Rute, dado que a lei do levirato, nos textos bíblicos, é ambígua com referência à obrigação de se casar com a viúva.

Em Dt 25,5.8, é utilizado o verbo xql que muitas vezes é traduzido por "casar-se", mas por causa do contexto pode ser entendido como ter relação sexual com a viúva com objetivo de gerar um filho ao falecido, conforme o legislado em Dt 25,6-7.9. No caso de Tamar, em Gn 38, esse objetivo é cumprido, e não obstante a viuvez de Judá, não se esposa como o sogro, apesar de viver em sua casa. Mas, o casamento com uma viúva como possibilidade prescrita pela lei do levir[80] pode ser legitimado se o reportarmos aos documentos da Fenícia[81] e a Is 54,1-5, por usar o termo laG num contexto matrimonial (v. 5) com referência à herança (vry - v. 3; cf. Lv 25,46) e à viuvez (twnmla, v. 4).

Booz assume a dupla responsabilidade, casa-se com Rute e o filho Obed será aquele que preservará o nome e o patrimônio de Elimelec, assegurando os direitos de Noemi.

A remoção da sandália, que em Rt é inserida como um artifício retórico para dar um caráter formal à decisão tomada, sublinha a seriedade do ato e remete a outro contexto

---

[79] Cf. LANDY, F. Ruth and the romance of realism, or deconstructing history. *JAAR*, Oxford, v. 62, n. 2, p. 300-301, Summer 1994.

[80] Hertzberg confirma que se trata de um matrimônio de levirato (cf. HERTZBERG, H. W. *Giosuè, Giudici, Rut*. Brescia: Paideia, 2001. p. 436. [AcT, 9]).

[81] Cf. LEMAIRE, A. Une inscription phénicienne découverte récemment et le mariage de Ruth la moabite. In: BEN-TOR, A. (Ed.). *Yigael Yadin memorial volume*. Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1989. p. 124-129. (EIAHGS, 20), e é citado por SKA, Il libro sigillato e il libro aperto, p. 385.

jurídico, presente na lei do levirato, em Dt 25,9. Nesse contexto, assume uma função diferente. Em Dt, o ato da remoção da sandália era prescrito para exprimir a recusa do cunhado de cumprir a lei do levir e, por estar junto com o ato de "cuspir" na face do cunhado, indicava uma forma de humilhação e de desprezo pela falta de solidariedade com o irmão falecido sem filhos nem herdeiros. Em Rt, o "Tal dos Tais" não rejeita, mas admite que "não pode"[82]. Portanto, o gesto de "tirar a sandália" significa transferir o poder para Booz, concedendo-lhe autoridade para assumir o compromisso, cumprir o ato legal e usufruir do direito de resgate[83] (cf. Sl 60,10; 108,10). Tal ato simbólico, num contexto de transferência de propriedade, é verificado em outras culturas e em documentos de Nuzi[84]. Em Rt 4,7, a ação é descrita com termos técnicos, relacionados ao resgate da terra, e autoriza Booz a cumprir a lei do levirato, que até então era um direito-dever do "Tal dos Tais".

A benção final recorda Raquel e Lia, esposas de Jacó, que geraram oito, dos doze filhos ligados às tribos de Israel (Gn 29,31–30,24 e 35,16-26), e os outros são filhos de suas servas e netos (filhos de José). Nesse sentido, há uma ironia, visto que Jacó é enviado à casa de Labão (pai de Lia e de Raquel), justamente, para não se casar com uma mulher estrangeira (Gn 28,1-2)[85].

A expressão "edificar a casa" pode estar relacionada com a lei do levirato em Dt 25,9. Alguns autores estabelecem um elo com 2Sm 7[86], quando Deus, por meio do profeta Natã, afirma que não será Davi a construir sua casa (Templo), mas será Ele que edificará uma casa para Davi. Apesar de estar em sintonia com Rt 4,18-22, não é um argumento forte, nesse contexto, visto que o autor se refere a Raquel e a Lia.

A bênção se conclui mencionando Farés, seu pai Judá e sua mãe Tamar. Farés é fruto do cumprimento da lei do levirato (Gn 38) e antecipa a genealogia presente em Rt 4,18-22. Deste modo, confirma a correlação entre a história de Tamar e a de Rute.

A pergunta que permanece é: a história de Rute amplia a lei prescrita em Dt 25,5-10? Não é possível respondê-la de forma categórica, por não haver consenso quanto à datação de Rt. O que é possível afirmar é que no livro de Rute são explicitados elementos

---

[82] Ao comparar essa frase do "Fulano" com a ação de Orfa, verifica-se que ambos assumiram uma opção aceitável juridicamente. Porém, Rute e Booz têm a capacidade de superar aquilo que é prescrito e de agirem por benevolência.

[83] Para uma análise das várias propostas de interpretação, confira LEGGETT, The levirate and goel, p. 249-255 e CARMICHAEL, C. M. A ceremonial crux: removing a man's sandal as a female gesture of contempt. *JBL*, New Haven, v. 96, n. 3, p. 321-336, Sept. 1977.

[84] Cf. HUBBARD, The book of Ruth, p. 251.

[85] Cf. SAKENFELD, Ruth, p. 115.

[86] Cf. SAKENFELD, *loc.cit.*

presentes na lei do levirato, por exemplo, a relação existente entre o “perpetuar o nome” e a questão da herança (cf. Gn 38), e possibilita interpretar a expressão “o irmão que mora junto”, em Dt 25,5, num sentido amplo, englobando os parentes do grupo agnático.

Um fator presente no caso de Tamar e no de Rute, é a dificuldade do cunhado ou do parente próximo em assumir a responsabilidade de “perpetuar o nome do irmão falecido” sem herdeiro, alegando futuros problemas com relação à herança. O fechamento na família nuclear em detrimento do grupo de parentesco, como foi mencionado na análise de Lv 25, poderia ser outra causa para a renúncia do parente próximo em assumir a lei do levirato. Esse aspecto é prescrito na lei do Deuteronômio ao incluir a renúncia do cunhado e legitimar a cerimônia prescrita em Dt 25,7-10, que constrange o cunhado a cumprir a lei para não passar por essa humilhação. Mas, por outro lado, desonera o irmão do falecido dessa responsabilidade e libera a viúva para retornar à casa dos pais e casar-se com uma pessoa de outro grupo de parentesco. Nesse sentido, a viúva seria a prejudicada. Provavelmente, este será o motivo de haver tantas leis que tentam protegê-la e garantir seus direitos.

3.9 A bênção final e o laG Obed

A raiz lag ocorre pela última vez em Rt 4,13-17, na bênção final proferida pelas mulheres de Belém, e é a primeira vez em que o “resgatador” é uma criança, Obed, o filho de Rute e Booz, e ancestral de Davi. Sublinha-se o sentido amplo que o termo assume nessa benção, pois as mulheres não bendizem ao Senhor porque deu um herdeiro a Maḥlôn, mas porque Obed fará retornar o respiro (vpn byvml) de Noemi, e será aquele que a sustentará na velhice. O primeiro termo, em paralelo com a ocorrência em Jó 33,30 (“faz retornar da sepultura sua vida”), é interpretado no sentido escatológico (cf. 1Rs 17,21-22), ou de forma metafórica como “dar força” ou “energia”, “reanimar”, referindo-se ao alimento (Lm 1,11.19), ou no sentido de consolar (Lm 1,16; Sl 19,9 e 23,3). O segundo sentido é importante ao ligar a função do laG com a de consolar, aspecto que será retomado nos textos do profeta Isaías.

O autor do livro de Rute dá grande importância ao grupo de parentesco. Isso é notório pelo uso do termo hxPvm (Rt 2,1.3) e pelas características mencionadas no estudo

do termo em Lv 25[87]. Dentre elas, sublinhamos a necessidade de manter a propriedade dentro do grupo de parentesco, a de considerar a terra como "herança" (Rt 4,5) e a aplicação da lei do levirato.

3.10 Síntese dos pontos significativos

O laG, no caso de Rute, tem a função de suscitar herdeiro masculino para o falecido sem filhos, membro de seu grupo de parentesco. Há uma relação entre o *goelato*, a lei do levirato e as leis relacionadas à herança. Apesar do entrecruzar de leis, a narrativa sustenta que a eficácia dessas instituições não se baseia na lei, mas no dsx, na benevolência, na solidariedade. Outro tópico é a função do laG interligada com o consolar.

Constatamos, também, a possibilidade de uma estrangeira (ou prosélita) ser beneficiária das instituições de Israel e os elementos de contato entre a história de uma moabita e as promessas e bênçãos feitas aos patriarcas e às matriarcas. Sublinha-se, ainda, o papel fundamental de determinados estrangeiros na história de Israel (Abraão; Obed ancestral de Davi, filho da moabita Rute).

Outra função do *goelato* é a de resgatar o sangue do irmão assassinado, que analisaremos no próximo capítulo.

[87] Confira KIPPENBERG, Religião e formação de classes, p. 28-30.

4 O GOELATO E O "RESGATADOR DO SANGUE"

O direito do "resgatador do sangue" (~Dh laG)[1] está prescrito[2] em Nm 35,9-34; Dt 19,1-13[3] e Js 20,1-9. Será analisado Nm 35,9-34 e, quando for necessário para interpretação da perícope em questão[4], será comparado com os textos mencionados.

Sua datação provável é pós-exílica pela referência à morte do sacerdote (vv. 25.28), pelo uso do termo "assembleia" ou "comunidade" (vv. 12.24.25) e pelo emprego da expressão técnica "cidade de refúgio"[5].

A teologia, o vocabulário e o estilo, provavelmente, são da tradição sacerdotal[6]. Tal afirmação sustenta-se pelo uso de #rah-ta Wpynxt-alw (v. 33), #rah-ta aMjt alw (v. 34), pela fórmula introdutória, nos vv. 9-10, e pelo uso da raiz rpk com o sentido de "expiar" (v. 34) e da palavra hggv (vv. 11.15). Outro elemento típico dessa tradição é conceber a terra como lugar onde Deus habita (v. 34, cf. Ex 6,7 e 29,46); relacioná-la com as promessas feitas aos patriarcas ("terra de Canaã", nos vv. 10.14)[7]; afirmar que ela é propriedade de Deus (v. 28) e exortar para que ninguém a torne impura (vv. 33.34). Ressaltam-se, ainda, o envolvimento da comunidade e sua autoridade nas decisões (vv. 12.24-25), a precedência dos sacerdotes e levitas, a menção ao sumo sacerdote (vv.

---

[1] A expressão ~Dh laG também ocorre em 2Sm 14,11. Para Leggett, um estudo aprofundado do "resgatador do sangue" deveria considerar não somente os textos legislativos, mas aqueles presentes nos livros históricos como Jz 9,56; 2Sm 3,12-29; 4,8-11; 16,5-8; 18,9-15; 20,4-10; 21,1-14; 1Rs 2,28-34 e 14,5-6 (cf. LEGGETT, The levirate and goel, p. 119). Alguns desses textos serão referidos quando for necessário para a interpretação da perícope em questão.

[2] Em Ex 21,12-17 e Dt 4,41-43 também aparece como tema o homicídio, a promessa de um lugar de refúgio, e a escolha de cidades para refugiar o homicida involuntário, mas não ocorre o termo laG e o *goelato* não é o argumento principal destas perícopes. No entanto, permanece a pergunta: por que a expressão "resgatador do sangue" não ocorre nesses textos? O texto de Êxodo refere-se à morte do homicida, talvez fosse claro que seria um membro da família a executar tal função. Em Dt 4,41-43 é justificada sua ausência, visto que o tema central é a cidade de refúgio e não o processo em caso de homicídio, tema presente em Dt 19,1-13. Para aprofundar a relação entre Ex 21,12-14 e Dt 19,1-13, confira: STACKERT, J. Why does Deuteronomy legislate cities of refuge? Asylum in the covenant collection (Exodus 21:12-14) and Deuteronomy (19:1-13). *JBL*, New Haven, v. 125, n. 1, p. 23-49, Spring 2006.

[3] Não abordaremos a questão da crítica das fontes entre Nm 35,9-34 e Dt 19,1-13. Os autores que aprofundam essa questão são: GREENBERG, M. The biblical conception of asylum. *JBL*, New Haven, v. 78, n. 2, p. 125-132, June 1959 e DRIVER, S. R. *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy*. 3nd ed. Edinburgh: T&T Clark, 1902. p. 230-233. (ICC).

[4] É curioso constatar a inexistência da temática do homicídio e das cidades de refúgio no Código de Santidade. A única alusão está em Lv 24,17.19-22, inserida na Lei do Talião (Lv 24,10-23), prescrita tanto para os nativos (xrza, provavelmente os israelitas) quanto para os estrangeiros (rG), com uma motivação teológica (v. 22). Para o estudo da Lei do Talião confira o texto de SAPORETTI, C. Taglione e contrapasso nelle leggi mesopotamiche. In: SAPORETTI, C. *et al*. *Estratto da Atti della Settimana di Studi*: "sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana". Roma: Centro Studi Sanguis Christi, 1982. v. 1, p. 13-28.

[5] Esta expressão não é utilizada em Dt 19,1-13, mas só a palavra "cidade".

[6] Cf. BUDD, P. J. *Numbers*. Waco: Word Books, 1984. p. 379-380. (WBC, 5) e GRAY, G. B. *A critical and exegetical commentary on Numbers*. Edinburgh: T&T Clark, 1903. p. 469. (ICC).

[7] Cf. Gn 11,31; 12,5; 17,6-8; 31,18; 42,29; 45,17 e 50,13.

25.28.32) e a visão de que YHWH instrui sua comunidade (vv. 9-10.33-34). Constatamos, também, o estilo sacerdotal, em Nm 35, ao prescrever normas precisas, técnicas (vv. 11-28) e descritas em frases curtas; em sublinhar a necessidade de seguir as normas legisladas (v. 29)[8] e em repetir o vocabulário[9].

Ao comparar o conteúdo da perícope em estudo com as outras que apresentam a mesma temática, percebe-se uma relação estreita com Js 20,1-9[10].

4.1 Contextualização, estrutura e gênero literário

O texto de Nm 35,9-34 situa-se na segunda parte do livro de Números[11], na realização da campanha militar (10,11–36,13) e no início da conquista da terra de Canaã (21,21–36,13). É antecedido pela distribuição da terra e a designação de 48 cidades[12] aos levitas[13] (35,1-8). Dentre as 48, seis são escolhidas para serem "cidades de refúgio" (35,6).

---

[8] Cf. McEVENUE, S. E. *The narrative style of the priestly writer*. Rome: Biblical Institute Press, 1971. p. 1-187. (AnBib, 50).

[9] Os vocábulos e as raízes que se repetem são rbd (vv. 9-10); rma (vv. 9-10); hwhy (vv. 9.34); ry[(vv. 11-15. 25-28.32); jlqm (vv. 11-15.25-28.32); swn (vv. 11.15.25.26); larfy ynB (vv. 10.15.34); #ra (vv.10.14.28. 32-34); hggvB vpn-hKm (vv. 11.15); lag (vv. 12.19.21.24. 25.27); ~D (vv. 19.21.24.25.27[3x].33); hkn (vv. 11.15-18.21.24.30), hd[(vv. 12.24.25); xcr (vv. 11.12.16-19.21.25-28.30.31); twm (vv. 12.16[3x].17[4x]. 18[4x].19[2x]. 20.21[4x].23[2x].25.28[2x].30.31[3x].32) e bvy (vv. 25.28.32.34).

[10] Por exemplo, a referência a Moisés como mediador (Js 20,2; Nm 35, 9) e o mencionar a morte do sacerdote, o grande (Js 20,6; Nm 35, 25.28). Não há consenso se Js 20 pertence à tradição deuteronomista ou à sacerdotal e se há uma dependência entre Js 20 e Nm 35. Para o conhecimento das várias propostas, confira SICRE DÍAZ, J. L. *Josué*: história. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002. p. 418-419. (NBE. Comentario Teológico y Literario).

[11] Não há consenso sobre a estrutura, nem sobre o final de Nm. Entre as propostas predominam aquelas que enfatizam os aspectos cronológico, geográfico, ou ainda o temático. Cardellini assume a divisão em três partes, proposta que prevalece: Nm 1,1–11,10; 10,11–25,18 e 25,19–36,12 (*Numeri 1,1–10,10*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2013. p. 31-35. [I Libri Biblici. Primo Testamento, 4.1]). Olson o subdivide em duas grandes partes: Nm 1–25 e 26–36, baseando-se na descrição dos dois recenseamentos e no contraste das duas gerações, aquela que morre no deserto e a nova, que está prestes a entrar na terra prometida (cf. OLSON, D. T. *Numeri*. Torino: Claudiana, 2006. p. 96-97. [Strumenti, 24]). Para um estudo sobre as várias propostas confira: WENHAM, G. J. *Numbers*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. p. 11-25. (OTG). Seguiremos a proposta elaborada por SKA, J.-L. *Introdução à leitura do pentateuco*: chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003. p. 51-53. (BíbLoy, 37).

[12] Com relação à existência das cidades pertencentes aos levitas e suas características, confira: ALBRIGHT, W. F. The list of levitical cities. In: MARX, A. *Louis Ginzberg:* jubilee volume. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. p. 49-73.

[13] Após o exílio, os levitas exerciam uma função privilegiada na vida social e religiosa do Antigo Israel (cf. Nm 1,48-54; 3,6-9.11-13.40-51; 8,5-22), apesar de sua posição inferior em comparação aos sacerdotes. As características dos levitas em Nm são: pertencem à classe sacerdotal, mas não são sacerdotes como os filhos de Aarão; formam uma tribo, mas não é nomeada entre as doze tribos de Israel, e possuem cidades, mas não têm um território. Deste modo, é um grupo que é identificado por sua função. Os levitas espalhados em todos os territórios representavam a presença de Deus em Israel. Eles eram os responsáveis pela correta celebração do culto, pela assistência, manutenção e controle do santuário, para preservar a santidade do local e evitar que a indignação de YHWH caísse sobre toda a comunidade (Nm 1,53a). Outra tarefa dos levitas era a gestão das relações externas com e a favor dos israelitas e, por fim, administrar os bens (1Cr 26,20-32). Eles também eram intérpretes, tradutores e comentadores da Lei conforme Ne 8,7-8.

É prescrita a escolha dessas cidades e são individualizados os homicídios involuntário e voluntário, nos vv. 9-34. Apesar de abordar um dos temas que ocorre em Nm 35,6, a perícope em questão se diferencia da anterior pela temática e por elementos formais: ao iniciar com a fórmula típica de ordem dada por YHWH aos israelitas, mediada por Moisés[14], e pela inclusão do Tetragrama (vv. 9.34) e larfy ynB (vv. 10.34). Ela se distingue da perícope posterior temática e formalmente[15].

Não há consenso entre os exegetas quanto ao gênero literário da perícope (Nm 35,9-34), mas duas propostas se destacam entre as sugeridas. Ao partir da estrutura do texto e da indicação no v. 29, a primeira proposta a classifica como um conjunto de princípios e normas jurídicas do direito penal (cf. Nm 27,11), formuladas por meio do estilo das leis casuísticas, baseando-se em motivações teológicas, semelhantes a Lv 25,25-55. Essa classificação é legitimada ao fazer a distinção entre o homicídio deliberado e o involuntário; ao estabelecer a função da comunidade no julgamento e na proteção da pessoa que causou involuntariamente o homicídio; ao definir o papel do "resgatador do sangue" e por oferecer outros procedimentos referentes ao processo do direito civil e criminal. A segunda proposta é aquela de Wenham, que a classifica como normas de pureza, por causa da motivação teológica e por ter como objetivo a purificação da terra em caso de homicídio. Esse autor argumenta que Nm 33–36 é estruturado em seis leis. A primeira e a segunda contêm ordens para expulsar os cananeus (33,50-56) e a definição das fronteiras da terra de Canaã (34,1-15). Nas quatro restantes, há o elenco dos territórios destinados às tribos (34,16-29); a prescrição para a doação de cidades das outras tribos para os levitas (35,1-8); a exortação sobre a purificação da terra em caso de homicídio (35,9-34), e a proibição da transferência da terra destinada às tribos (36,1-12)[16]. A preocupação com a purificação da terra é explícita na função do "resgatador do sangue" e é motivada nos vv. 33-34. Porém, é necessário ter presente que em Nm não há uma distinção nítida entre as normas civis e religiosas (cf. Nm 5,11-31 no qual são prescritas leis do

---

Para um estudo dos levitas, confira: CARDELLINI, I. *I leviti, l'esilio e il tempio*: nuovi elementi per una rielaborazione storica. Roma: Lateran University Press, 2002. p. 9-43. (Cathedra); VAUX, Le istituzioni (1998), p. 353-365; ASHLEY, T. R. *The book of Numbers*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. p. 78. (NICOT); DAVIES, E. W. *Numbers*. London: Marshall Pickering; Grand Rapids: Eerdmans, 1995. p. 28. (NCBC); CARDELLINI, Numeri 1,1–10,10, p. 154-166 e LEUCHTER, M. "The levite in your gates": the deuteronomic redefinition of levitical autority. *JBL*, New Haven, v. 126, n. 3, p. 417-436, Fall 2007.

[14] A expressão hvm-la hwhy rBdyw encontra-se em Nm 1,1.48; 2,1; 3,5.11.14.44; 4,1.17.21; 5,1.5.11; 6,1.22; 8,1.5.23; 9,1.9; 10,1; 13,1; 14,26; 15,1.17; 16,20.23; 17,1.9.16; 18,25; 19,1; 20,7; 25,10.16; 26,52; 28,1; 31,1; 33,50; 34,1.16; 35,1.9.

[15] Nm 36 terá como tema central a herança das filhas de Salfaad e formalmente há uma inclusão com a expressão "Manassés", "filho de José" e hxPvm (Nm 36,1.12).

[16] WENHAM, Numbers, p. 64-65.

direito marital com rito de purificação). Desse modo, assumiremos a primeira proposta por ser a mais viável.

Os vv. 9-34 podem ser subdivididos em duas partes, não obstante sua unidade literária, por abordarem a mesma temática com diferentes perspectivas: vv. 9-29 e vv. 30-34[17]. A primeira inicia-se com uma ordem geral (vv. 9-15); segue elencando leis casuísticas com o objetivo de singularizar o homicídio voluntário e o involuntário (vv. 16-28), e apresenta as considerações finais (v. 29), com o objetivo de legitimar as normas elencadas. A segunda parte determina alguns procedimentos com relação ao julgamento em casos de homicídio voluntário (v. 30); proíbe o pagamento de resgate nos casos de homicídio (vv. 31-32) e conclui-se com duas exortações motivadas teologicamente (vv. 33-34), com o escopo de ratificar o que foi prescrito nos versículos anteriores.

4.2 Nm 35,9-15: texto hebraico e tradução

rmaL hvm-la hwhy rBdyw 9
![nK hcra !DrYh-ta ~yrb[~Ta yK ~hla Trmaw larfy ynB-la rBD 10
hggvB vpn-hKm xcr hMv snw ~kl hnyyhT jlqm yr[~yr[~kl ~tyrqhw 11
jPvMl hd[h ynpl Adm[-d[xcrh tWmy alw laGm jlqml ~yr[h ~kl Wyhw 12
~kl hnyyhT jlqm yr[-vv WnTT rva ~yr[hw 13
~yr[h vlv taw !DrYl rb[m WnTT ~yr[h vlv ta 14
hnyyhT jlqm yr[![nK #raB WnTT
~yr[h-vv hnyyhT ~kAtB bvATlw rGlw larfy ynbl 15
hggvB vpn-hKm-lK hMv sWnl jlqml hLah

9 E depois[18] YHWH falou a Moisés, para dizer: **10** fala aos filhos de Israel, e dize-lhes: Quando vós passardes[19] o Jordão à terra de Canaã, **11**escolhei[20] para vós cidades, para que sejam "cidades de refúgio"[21] para vós e o homicida fugirá para lá, aquele que feriu[22]

---

[17] Assumiremos esta estrutura, mas existem outras propostas como a de Milgrom que subdivide em quatro partes: the cities of refuge (vv. 9-15); deliberate and involuntary homicide (vv. 16-23); involuntary homicide: the procedure (vv. 24-29) e supplement and peroration (vv. 30-34; cf. MILGROM, J. *Numbers:* the traditional hebrew text with the new JPS translation. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990. p. 291-297. [The JPS Torah Commentary]).

[18] A frase inicia com o verbo rBdyw, um imperfeito consecutivo, estabelecendo uma relação com a perícope anterior, por isso iniciamos com "e depois".

[19] O verbo rb[está no particípio, a LXX traduziu com o verbo diabainete (presente do indicativo segunda pessoa plural), procedimento semelhante em Nm 33,51.

[20] O verbo hrq na forma *hiphil perfeito*, neste contexto, pode ser traduzido por "escolher", "selecionar" (cf. hrq qäräh. In: ALONSO, DBHP, p. 592). Optamos por um imperativo em português. Em Js 20,7 é utilizada a raiz verbal vdq ("santificar"). Na LXX, os dois verbos, em Nm e Js, são traduzidos por diastellw.

[21] Pode-se considerar um genitivo de finalidade, confira: JOÜON; MURAOKA, GHB, §129f .15, p. 495.

[22] O verbo é da raiz hkn (ocorre em vv. 11.15-18.21(2x).24.30) e tem o sentido de ferir alguém de maneira fatal.

uma pessoa[23] involuntariamente[24]. **12**E serão para vós "cidades de refúgio"[25] contra o **resgatador**[26], para que o homicida não morra[27] antes de apresentar-se diante da comunidade para o julgamento[28].
13As cidades que dareis serão para vós seis "cidades de refúgio": **14** dareis três cidades do outro lado do Jordão e dareis três cidades na terra de Canaã e serão "cidades de refúgio". **15** Estas serão seis "cidades de refúgio", para os filhos de Israel, para o imigrante[29] e para o residente[30] no meio deles, para que possa refugiar-se lá todo aquele que ferir uma pessoa involuntariamente.

4.2.1 Ordem geral: vv. 9-15

Nos vv. 9-15, é relatada a ordem dada por YHWH aos israelitas de escolherem seis "cidades de refúgio"[31], para que sirva de proteção para aquele que causou a morte de alguém de forma involuntária[32], a fim de evitar que seja morto pelo "resgatador do sangue", antes de ser julgado.

A perícope inicia com um imperfeito consecutivo, rBdyw, estabelecendo uma unidade literária com o relato precedente, completando o que foi dito no v. 6. A ordem de YHWH, além de legitimar a instituição do ~Dh laG e o sistema de "cidade de refúgio", estabelece uma conexão com Moisés, o mediador, o intercessor do povo.

A referência a YHWH nos remete à experiência exodal, visto que este nome divino é revelado a Moisés (Ex 3,13-15; 15,3 e 20,7). Inicialmente, o Tetragrama divino era associado ao auxílio de Deus para com aqueles que o adoram e confiam em sua promessa. Posteriormente, assumiu um significado existencial em contraste com a inexistência dos ídolos (cf. Dt 4,39)[33], objetivando enfatizar o monoteísmo. Esse nome divino exprime a benevolência e a misericórdia de Deus sendo, portanto, garantia de proteção e de resgate.

---

[23] O termo é vpn significa também "vida", "alma".
[24] O substantivo empregado é hggv e pode ser traduzido por "involuntariamente", "inadvertidamente", "sem intenção", "acidentalmente", por "engano". A ideia de intencionalidade ocorre em Dt 19,4.
[25] Outra tradução seria "para refugiar-se", optamos por esta tradução, para manter o substantivo.
[26] Há, na LXX, uma harmonização desta expressão com as demais ocorrências (cf. vv. 19.21.24.27), acrescentando "do sangue" (cf. agcisteuontoj to aima). O termo poderia ser traduzido por "aquele que resgata".
[27] No texto samaritano o verbo utilizado é tmwy ("será morto"), conforme o v. 17.
[28] Cf. Nm 27,2; Dt 19,17; Js 20, 6.
[29] O termo rG pode ser traduzido pelas palavras "forasteiro", "peregrino", "estrangeiro" e "hóspede".
[30] O termo bvAT pode ser traduzido por "imigrante", "forasteiro", "servo", "doméstico", "aquele que habita".
[31] O significado do termo jlqm é incerto, mormente é traduzido por "refúgio" ou "asilo". Gray afirma que provavelmente deriva da raiz jwlq (Lv 22,23), que significa "acolher", "receber" (cf. GRAY, A critical and exegetical commentary on Numbers, p. 470).
[32] A instituição das "cidades de refúgio" é atestada em outros textos bíblicos e nos documentos de outras culturas, mas a diferença está em considerá-las como lugar de proteção somente nos casos de homícidio não premeditado.
[33] METTINGER, T. N. D. *Buscando a Dios*: significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia. Córdoba: El Almendro, 1994. p. 31-64.

Deus se faz conhecer ao revelar seu nome (YHWH). Essa revelação não é abstrata, visto que ela se dá em seu agir redentor e na constatação de sua presença salvífica (Ex 6,2.6-8). Desse modo, o nome YHWH nos direciona a um evento específico (a experiência exodal), indica a necessidade de manter viva a memória da libertação (Jr 32,20) e serve para reanimar o povo nos períodos exílico e pós-exílico.

Independente de ter sido um ato deliberado ou acidental, o sangue da vítima deve ser resgatado por meio da morte do homicida. Em casos de homícidio involuntário, outra alternativa era o "assassino" permanecer na "cidade de refúgio", vivendo uma espécie de "exílio" (longe de sua casa, do grupo de parentesco, sem direito de ir e vir)[34].

O julgamento deve ser feito pela hd[[35] (v. 12). O termo hd[, neste contexto, pode ser interpretado como sendo uma representação legal da comunidade[36], e não os anciãos, diferenciando de Dt 19,12, no qual estes têm a autoridade de prender o assassino e entregá-lo ao "resgatador do sangue". Nestes textos são indicados os representantes legais para julgar o caso, mas não são mencionados os procedimentos para o julgamento.

Em Js 20,4-6, há dois grupos distintos responsáveis pelo julgamento. Inicialmente menciona os "anciãos das cidades de refúgio", que devem julgar, à porta da cidade, se foi um ato acidental ou não (v. 4), antes de acolher na cidade o indíviduo que provocou a morte de outra pessoa. Eles têm a responsabilidade de proteger essa pessoa contra o "resgatador do sangue", antes e depois do julgamento, nos casos de homicídio involuntário. No v. 6, não é claro se a pessoa permanecerá na cidade de refúgio até comparecer diante da comunidade para ser julgada novamente.

Apesar de algumas diferenças com relação às autoridades jurídicas em caso de homicídio e da responsabilidade do parente em resgatar (vindicar ou reivindicar) o sangue, é perceptível o envolvimento da comunidade ("anciãos" ou representantes da comunidade), em supervisionar o cumprimento da lei e não do grupo de parentesco. Os anciãos devem

---

[34] A noção de "cidade de refúgio" como sendo um lugar de punição encontra-se nos escritos de Fílon e de Flávio Josefo. Nas leis tanaíticas utilizam o termo "exílio", conforme sublinha GREENBERG, The biblical conception of asylum, p. 129. Confira também DAVIES, Numbers, p. 367.

[35] O termo hd[é importante em Nm (1,16.18; 3,7; 4,34; 10,2-3; 13,26; 14,1-2.10.27.35-36; 15,24.33-36; 16,2-2.9.19.21-22.24.26; 17,7.10-11; 20,1-2.8.11.22.27.29; 25,7; 26,9-10; 27,2-3.14.16.19.21-22; 31,13.26-27.43; 32,2 e 35,12.24-25) e é típico da tradição sacerdotal. Sua raiz verbal na forma *nifal* significa "reunir-se" e a LXX a traduziu por sunagwgh, mas pode ser também traduzido por "conselho" e "campo de guerra". Este termo designa a reunião do povo num determinado culto; um grupo de homens; todos os homens com mais de 25 anos (Nm 1,2.47); um grupo de israelitas (Nm 27,21); uma "assembleia"; os "anciãos" (Jz 20,16); a comunidade" com uma organização definida, com representantes que podem agir em seu nome, com a função de chefes (Nm 1,16 e Lv 4,15) ou com poder de decisão, com autoridade no âmbito social e político (Jz 20,1.2; 1Rs 12,20 e Js 22,12.16), na esfera jurídica (Lv 24,10-16 e 15,32-26) e religiosa (Nm 20,27-29). Para o estudo do termo confira CARDELLINI, Numeri 1,1–10,10, p. 73-75.

[36] Cf. ASHLEY, The book of Numbers, p. 653; DAVIES, *op. cit*., p. 363 e BUDD, Numbers, p. 382-383.

assegurar a vida do homicida, contra o "resgatador do sangue", em todo o processo do julgamento. Nessas leis, em Nm 35, o homicida não pode ser resgatado, sendo, inclusive, negada a substituição da vida de um homicida por um membro de sua família[37]. Apesar de ser prescrita a morte do assassino, é nítida a intenção de limitar a ação do "resgatador do sangue" e da retaliação, tanto no v. 12 como em Ex 21,23-25.

No v. 12, ocorre pela primeira vez a expressão [illegible] ("resgatador"). Alguns biblistas[38] consideram o "resgatar o sangue" uma das primeiras funções do [illegible]. Essa prática fundamenta-se na concepção de que quando é tirada a vida de um membro do grupo de parentesco afeta todos os membros da comunidade, e toda a terra, tornando-a impura (vv. 33-34). Por isso, além de purificar a terra, o resgate do sangue restaurava aquilo que tinha sido violado[39]. Por conseguinte, a execução do direito de "resgatar o sangue" de um parente não era concebida como vingança, mas como uma forma de defender a integridade da família[40], restaurando-a e mantendo seu equilíbrio[41]. O vindicar ou reivindicar estaria vinculado com a equidade[42], visto que o [illegible] resgata o sangue da vítima, que estava sob o controle de seu homicida[43]. Neste sentido, o "resgatador do sangue" não era culpabilizado pela morte do assassino, por ser seu direito e dever (cf. Ex 22,1; Lv 17,4; 19,16; 20,9; Dt 21,8 e Ez 18,13). Não há especificação se o resgate segue uma sequência agnática, porém constata-se que o "resgatador do sangue" é um "parente"[44] (cf. Nm 35,12) e não um membro da comunidade em geral[45].

São escolhidas seis cidades (vv. 13-14), sendo três localizadas além do Jordão. As demais cidades serão determinadas quando o povo já estiver estabelecido na terra de Canaã. Por isso, não são mencionados os nomes destas, mas o autor informa que serão cidades pertencentes aos levitas. Essa lei cumpre a promessa presente em Ex 21,13 e

---

[37] Cf. McKEATING, H. The development of the law on homicide in ancient Israel. *VT*, Leiden, v. 25, n. 1, p. 53-56, Jan. 1975.

[38] Cf. SCHAEFFER, H. *The social legislation of the primitive semites*. New Haven: Yale University Press, 1915. p. 77. Essa temática é trabalhada por DAUBE, Studies in biblical law, p. 59-58.123-125.

[39] PEDERSEN, J. P. E. *Israel: its life and culture*. London: Cumberlege, 1946-47. v. 1-2, p. 378.389.390.

[40] GRAY, A critical and exegetical commentary on Numbers, p. 470.

[41] Daube afirma que a ação do "resgatador do sangue" pode ser definida com "restauração" e "compensação", restabelecendo-se o equilíbrio do grupo de parentesco (cf. DAUBE, Studies in biblical law, p. 123).

[42] PEDERSEN, *op. cit.*, p. 378.392-395.

[43] DAUBE, *op. cit.*, p. 124 e PHILLIPS, A. C. *Ancient Israel's criminal law*: a new approach to the Decalogue. Oxford: Basil Blackwell, 1970. p. 103-104.

[44] Cf. ASHLEY, The book of Numbers, p. 650-651.

[45] Não há um consenso sobre esse aspecto. Segundo, Phillips o "resgatador" não pode ser identificado com um parente da vítima, mas é uma pessoa designada para tal função por um tribunal, uma assembleia, ou até poderia ser um guardião da comunidade (cf. PHILLIPS, *op. cit.*, p. 104-105). Confira a crítica à proposta de Phillips em MAYES, A. D. H. *Deuteronomy*: based on the revised standard version. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. p. 286-287. (NCBC).

ressalta o papel dos sacerdotes e levitas como pessoas autorizadas a administrar a justiça, por julgarem com imparcialidade. A nomeação das cidades encontra-se em Js 20,7-8[46], e são denominadas três em Dt 4,41-43[47].

As normas apresentadas devem ser aplicadas em benefício dos israelitas, mas também dos rG e dos bvAT (estrangeiros). Estes dois termos estão presentes em Lv 25,23.35.47, como hendíadis. Em Nm 35,15 são utilizados termos distintos, e o substantivo bvAT ocorre só neste versículo. Essa cláusula não está presente em Ex 21,12-17, nem em Dt 19,1-13. Ela ocorre em Js 20,9 e é aplicada somente para o rG[48]. O termo rG, nos textos sacerdotais, designa o estrangeiro que é integrado na vida social e religiosa de Israel, submetido à Lei Mosaica e à circuncisão, por conseguinte pode ser considerado um prosélito. Também pode ser o estrangeiro não circunciso, totalmente excluído da vida social e religiosa. O substantivo também é empregado para nomear o israelita oriundo da diáspora, que se estabeleceu em Israel. Em Nm, é permitido ao "estrangeiro" (rG) participar da Páscoa (9,14), apresentar ofertas (5,14), participar do rito de purificação (19,10) e ter seus pecados perdoados quando cometidos inadvertidamente (15,26.29). Apesar de aparecer como o último na escala social, é considerado alguém que pertence à comunidade de YHWH (9,14 e 15,29-30). Isso indica a participação do imigrante e estrangeiro na vida religiosa cultual de Israel. Essa concessão parte do princípio teológico

[46] Nesta perícope, YHWH ordena a Moisés e Josué a escolha das "cidades de refúgio". O assassino permanecerá com os anciãos da cidade até ser julgado e se realmente for um homicídio involuntário poderá residir na "cidade de refúgio" até a morte do sumo sacerdote. As "cidades de refúgio" (vv. 7-8) são: Qedesh da Galileia (nas montanhas de Neftali; Js 19,37), Siquém (montanha de Efraim; Js 24,1), Hebron (montanha de Judá; Js 10,3); e do outro lado do Jordão: Bezer (Tribo de Rúben), Ramot em Galaad (Tribo de Gad), Golan no Bashan (Tribo de Manassés). Segundo Vaux, as cidades denominadas em Js 20 são escolhidas por sua localização geográfica, contudo transparece uma relação com as cidades levíticas. As cidades de Bezer e Golan aparecem exclusivamente neste contexto. Bezer é atestada como cidade israelita na estela de Mesha. Qedesh é uma cidade santa. Siquém é santificada; é onde está a tumba de José; reporta à aliança com Josué e aos ciclos de Abraão e Jacó (cf. VAUX, Le istituzioni [1998], p. 168-169).

[47] Confira PAGANINI, S. *Deuteronomio*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2011. p. 155-157. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 5).

[48] O substantivo rG é mais comum e ocorre em Gn 15,13; 23,4; Ex 2,22; 12,19; 18,3; 20,10; 22,20; 23,9.12; Lv 16,29; 17,8.10.12.13.15; 18,26; 19,10.33.34; 20,2; 22,18; 23,22; 24,16.22; 25,23.35.47; Nm 9,14; 15,14-16.26.29.30; 19,10; 35,15; Dt 1,16; 5,14; 10,18.19; 14,21.29; 16,11.14; 23,8; 24,14.17.19-21; 26,11-13; 27,19; 28,43; 29,10; 31,12; Js 8,33.35; 20,9; 2Sm 1,13; 1Cr 22,2; 29,15; 2Cr 2,16; 30,25; Jó 31,32; Sl 39,13; 94,6; 119,19; 146,9; Is 14,1; 27,9; Jr 7,6; 14,8; 22,3; Ez 14,7; 22,7.29; 47,22-23; Zc 7,10 e Ml 3,5. Esse termo nos textos deuteronomistas é, mormente, citado entre os grupos vulneráveis da sociedade (órfão, pobre, viúva, cf. Dt 14,17.20-21; 27,19). É uma categoria complexa e de difícil definição. Alguns comentadores alegam que são pessoas oriundas do Reino do Norte, que fugiram para o Sul com a invasão do Império Assírio e com a queda da Samaria (2Cr 11,13-14 e 15,9), portanto justifica serem beneficiados no plano jurídico (Dt 24,14.17 e 27,19), social (Dt 14,29 e 16,11-13) e cultual (Dt 5,14; 14,21 e 31,12). Mas, também são definidos como uma categoria social e étnica e, nesse sentido, são excluídos do culto.

de que Israel é uma terra santa, na qual Deus habita, e para viver nesta terra é necessário ter o cuidado de não a contaminar, por isso a lei também se estende aos estrangeiros[49].

O substantivo bvAT é típico da literatura sacerdotal[50] e difere do termo anterior por nos remeter aos aspectos econômico e social[51].

4.3 Nm 35,16-34: texto em hebraico e tradução

xcrh tmWy tAm aWh xcr tmYw WhKh lzrb ylkB-~aw 16
xcrh tmWy tAm aWh xcr tmYw WhKh HB tWmy-rva dy !baB ~aw 17
xcrh tmWy tAm aWh xcr tmYw WhKh AB tWmy-rva dy-#[ylkB Aa 18
WNtymy aWh Ab-A[gpB xcrh-ta tymy aWh ~Dh laG 19
tmYw hYdcB wyl[%ylvh-Aa WNpDhy hanfB-~aw 20
aWh xcr hKMh tmWy-tAm tmYw Adyb WhKh hbyab Aa 21
Ab-A[gpB xcrh-ta tymy ~Dh laG
hYdc alB ylK-lK wyl[%ylvh-Aa Apdh hbya-alB [tpB-~aw 22
wyl[lPYw tAar alB HB tWmy-rva !ba-lkb Aa 23
At[r vQbm [52]alw Al byAa-al aWhw tmYw
hLah ~yjPvMh l[~Dh laG !ybW hKMh !yB hd[h Wjpvw 24
Ata Wbyvhw ~Dh laG dYm xcrh-ta hd[h WlyChw 25
tAm-d[HB bvyw hMv sn-rva Ajlqm ry[-la hd[h
vdQh !mvB Ata xvm-rva ldGh !hKh
hMv sWny rva Ajlqm ry[lWbG-ta xcrh acy acy-~aw 26
Ajlqm ry[lWbgl #Wxm ~Dh laG Ata acmW 27
~D Al !ya xcrh-ta ~Dh laG xcrw
ldGh !hKh tAm yrxaw ldGh !hKh tAm-d[bvy Ajlqm ry[b yK 28
AtZxa #ra-la xcrh bWvy
~kytbvAm lkB ~kytrdl jPvm tQxl ~kl hLa Wyhw 29
tWml vpnb hn[y-al dxa d[w xcrh-ta xcry ~yd[ypl vpn-hKm-lK 30
tmWy tAm-yK tWml [vr aWh-rva xcr vpnl rpk Wxqt-alw 31
!hKh tAm-d[#raB tbvl bWvl Ajlqm ry[-la sWnl rpk Wxqt-alw 32
aWh ~Dh yK HB ~Ta rva #rah-ta Wpynxt-alw 33
Akpv ~dB ~a-yK HB-%Pv rva ~Dl rPky-al #ralw #rah-ta @ynxy
!kv yna rva HB ~ybvy ~Ta rva #rah-ta aMjt alw 34
larfy ynB %AtB !kv hwhy yna yK HkAtB

16Se um ferir um outro[53] com instrumento de ferro e matar, ele é homicida; certamente

[49] Cf. CARDELLINI, Numeri 1,1–10,10, p. 385-388.
[50] As outras citações em que ocorre o termo bvAT são: Gn 23,4; Ex 12,45; Lv 22,10; 25,6.23.35.40.45.47; 1Rs 17,1; 1Cr 29,15 e Sl 39,13.
[51] CARDELLINI, Stranieri ed "emigrati-residenti", p. 151.
[52] O uso de al ao invés de !ya se dá pelo emprego do pronome aWh, que assume uma função enfática (cf. JOÜON; MURAOKA, GHB, § 160b, p. 643).
[53] Em Dt 19,4, o "outro" é designado como [r, que pode ser traduzido por "próximo".

o homicida será morto[54]. **17**Se um ferir outro com a pedra em mão[55] com a qual pode causar a morte[56] e matar, ele é homicida; certamente o homicida será morto. **18**Ou[57] se um ferir outro com um instrumento de madeira em mãos[58], e matar, ele é homicida; certamente o homicida será morto. **19**O **"resgatador do sangue"** matará o homicida; encontrando-o[59], matá-lo-á.
20Se um o empurrar com ódio ou com intenção se lançar sobre ele[60], e [ele][61] morrer, **21**ou por inimizade[62] o ferir com a mão e [ele] morrer, certamente morrerá aquele que [o] feriu. Ele é homicida[63]. O **"resgatador do sangue"** matará o homicida ao encontrá-lo. **22**Porém, se, de improviso, sem inimizade, o empurrar ou lançar sobre ele qualquer objeto sem premeditar[64]; **23**ou por não vê-lo, deixar cair sobre ele alguma pedra, que possa causar-lhe a morte, e [ele] morrer e ele não era seu inimigo nem procurava seu mal[65], **24**então a comunidade[66] julgará entre aquele que feriu e o **"resgatador do sangue"**, segundo estas normas[67]. **25**A comunidade livrará o homicida da mão do **"resgatador do sangue"** e a comunidade o fará retornar à cidade de seu refúgio para se refugiar lá e habitará nela até morrer o sumo sacerdote[68], o qual o ungiu[69] com óleo santo.
26Mas, se o homicida por algum motivo sair dos limites da cidade de seu refúgio, onde se havia refugiado (lit. a qual refugiou para lá), **27**e o **"resgatador do sangue"** o encontrar fora dos limites da cidade de seu refúgio, o **"resgatador do sangue"** matará o homicida e não haverá sangue sobre ele.

---

[54] O verbo na forma *hophal*, tmWy, que ocorre nos vv. 16-18.21.31, significa "ser executado por mãos humanas".

[55] A expressão dy !ba pode ser traduzida literalmente por "pedra da mão", e pode ser interpretada como sendo o tamanho da pedra (uma pedra que pode ser agarrada pela mão ou uma pedra do tamanho da mão, que seja suficiente para encher uma mão), no sentido de posse (uma pedra que tenho em mãos e que pode ser lançada contra outra pessoa).

[56] Com relação à nossa opção de tradução ("com a qual pode causar a morte"), veja JOÜON; MURAOKA, GHB, 2007. §113l, p. 388 e JOÜON, P. Notes de léxicographie hébraïque. *Mélanges de L'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, v. 5, p. 166, 1913.

[57] O uso de Aa tem o mesmo sentido de "se" e serve para complementar o que foi dito na frase anterior. Essa conjunção é frequente na Bíblia para indicar outras possibilidades e era comum também na lei de Hammurapi (cf. BRIN, G. A. The use of 'Or' [wa] in biblical legal texts. In: BRIAN, G. A.; CHIPMAN, J. *Studies in biblical law:* from the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls. Sheffield: Academic Press, 1994. p. 90-103. [JSOT.SS, 76]). A LXX traduz por ean de.

[58] Encontra-se a mesma dificuldade presente no v. 17 com a expressão dy-#[ylk, porque pode ser traduzida como um instrumento de madeira apropriado para matar, um objeto qualquer de madeira que alguém tem em mãos, mas pode também ser interpretado como sendo uma "bengala".

[59] A raiz verbal [gp significa "encontrar-se" casualmente, sem ser premeditado, de improviso (Ex 23,4; 1Sm 10,5; Am 5,19).

[60] A LXX acrescentou pan skeuoj (alguma coisa), harmonizando com o v. 22 (TM).

[61] As palavras entre colchetes não estão no texto hebraico, mas são necessárias para se entender a frase em português.

[62] Pode ser também traduzido por "hostilidade", "rivalidade", "rancor".

[63] A LXX acrescenta foneuthj estin qanatw qanatousqw o foneuwn o agcisteuwn to aima apoktenei ton foneusanta.

[64] A Vulgata abrevia as frases dos vv. 22-24 e as traduz livremente.

[65] Em português, optamos por uma tradução literal.

[66] Usa o substantivo hd[, que foi traduzido por "comunidade", mas poderia ser empregada a palavra "assembleia". Seu significado será analisado no comentário.

[67] O termo hebraico jPvm assume vários significados ("decreto", "direito", "juízo"). Nesse contexto pode ser entendido como normas legais, princípios e procedimentos, que regem o processo judicial.

[68] Literalmente, seria traduzida por "sacerdote, o grande".

[69] Essa frase é ambígua. Literalmente, podemos traduzi-la pela expressão "que ungiu ele com óleo santo". Portanto, a pergunta é: A quem o autor se refere com o pronome "ele"? No TM refere-se ao homicida involuntário, enquanto que na LXX, ao sumo sacerdote, opção esta assumida pelos comentários e pelas traduções, baseando-se em Lv 21,10 e em outros textos.

[28]Porque o [homicida] deverá habitar[70] na cidade de seu refúgio até a morte do sumo sacerdote e depois da morte do sumo sacerdote, o homicida poderá retornar[71] à terra de seu patrimônio[72]. [29]Estes serão como estatuto de direito para vós e para vossas gerações, em todas as vossas habitações.
[30]Em todo caso de homicídio[73], o homicida será morto mediante a [declaração] das testemunhas; mas uma única testemunha não [é suficiente] para levar a pessoa à morte. [31]Não recebereis resgate[74] pela vida do homicida que é culpado de morte; porque certamente morrerá. [32]Não aceitareis resgate para fugir da cidade de seu refúgio, para retornar e para habitar na terra antes da morte do sacerdote[75].
[33]Não profanareis a terra que é vossa; porque o sangue profanará a terra; nenhuma expiação se fará pela terra por causa do sangue que nela for derramado, senão com o sangue daquele que o derramou. [34]Não tornarás impura[76] a terra na qual vós habitais, no meio da qual eu sou morador[77]; pois eu, YHWH, sou morador no meio dos filhos de Israel.

4.3.1 Leis casuísticas e as motivações: Nm 35,16-34

Nos vv. 16-29, encontram-se as várias possibilidades que podem provocar a morte de uma pessoa, os critérios para determinar um homicídio voluntário (vv. 16-21) ou involuntário (vv. 22-23) e as respectivas consequências jurídicas e a função do "resgatador do sangue".

Nos vv. 30-32, são apresentados alguns procedimentos em casos de homicídio deliberado, o papel das testemunhas (v. 30); a proibição de pagamento de resgate em casos de homicídio (vv. 31-32). Conclui-se com as motivações teológicas (vv. 33-34).

As três leis casuísticas, descritas nos vv. 16-19, iniciam-se com frases condicionais, com a conjunção ~a, e intercalam com Aa, e contêm nas prótases três casos considerados atos homicidas envolvendo instrumentos mortais, como: objeto de ferro (v. 16a), pedra (v. 17a) e instrumento de madeira (v. 18a). Nesses casos, o réu é condenado à morte, será executado pelo "resgatador do sangue", se houver duas testemunhas que considerem essa pessoa culpada (v. 30, cf. Dt 19,15). O "regastador do sangue", nessas situações, restaura o

---

[70] Com relação ao uso do *yiqtol* numa ordem confira: JOÜON; MURAOKA, GHB, §113m, p. 388-389.
[71] Para a modalidade de permissão presente no verbo da raiz bwv na forma *yiqtol*, confira JOÜON; MURAOKA, *op. cit.*, §113l, p. 388.
[72] O termo utilizado é hZxa que pode também ser traduzido por "possessão", "propriedade" e "apropriação". Para uma análise do termo, confira a nota 43 do segundo capítulo deste estudo.
[73] Cf. JOÜON; MURAOKA, *op. cit.*, §156 f.h.j, p. 627.
[74] A palavra rpK no sentido legal expressa a noção de substituição ou troca (cf. Is 43,2 e Pr 21,18), ou suborno (1Sm 12,3; Am 5,12 e Pr 6,35).
[75] A LXX e a *Peshitta* harmonizam com os vv. 25 e 28 e acrescentam "o grande".
[76] O TM utiliza a raiz verbal amj na forma *piel* imperfeita na segunda pessoa singular, a BHS sugere mudar o verbo para a segunda pessoa plural. Esse verbo pode também ser traduzido por "contaminar".
[77] Ocorre o particípio !kv nas duas ocorrências, que poderia ser traduzido também com o termo "residente", ou "aquele que mora", "aquele que permanece", "que está presente".

equilíbrio da terra, ao matar o assassino, pois neutraliza os efeitos devastadores provocados pelo sangue daquele que foi assassinado.

As outras três leis casuísticas, referidas nos vv. 20-21, iniciam-se com frases condicionais semelhantes às anteriores, indicando que a morte foi causada por agressões físicas (empurrar, lançar algum objeto contra a pessoa ou esmurrar), e são acrescentadas as intenções: por "ódio" ou "inimizade". Nesses casos, também, o réu é declarado culpado e deve ser executado pelo "resgatador do sangue".

O termo traduzido por "ódio" (hYdc) é um substantivo proveniente da raiz verbal hebraica que significa "perseguir alguém", ou preparar emboscada com a finalidade de matá-lo. É o agir com malícia e é marcado pela hostilidade e pela violência. A "inimizade" (hbya) pode ser entendida como uma ação com a intenção prévia de matar a pessoa[78].

Nos vv. 22-23, são descritas outras leis casuísticas relacionadas às situações que causaram a morte de uma pessoa, mas sem a intenção de matá-la. Nesses casos, os atos são considerados acidentais, a pessoa que provocou a morte será julgada e salva pela comunidade, refugiando-se nas "cidades de asilo", onde o "resgatador do sangue" não poderá atuar (v. 24). Porém, se sair da jurisdição das "cidades de refúgio", a pessoa em processo de julgamento poderá ser morta pelo "resgatador do sangue" (vv. 26-27). Não é definido o lugar onde ela será julgada.

Essa distinção entre homicídio voluntário e involuntário está em sintonia com a definição de pecado voluntário ou involuntário em Nm 15.

Um aspecto que contrasta com a responsabilidade do laG, visto até então, é que nesse caso a comunidade será a "resgatadora" do homicida involuntário contra o "resgatador do sangue". Nesse sentido, nos chama a atenção o uso de lcn (v. 25), uma raiz correlata de lag, no sentido de "libertar", "resgatar".

Um elemento problemático é a questão do retorno da pessoa para sua "terra" somente após a morte do "sacerdote, o grande"[79], no v. 28. A primeira explicação seria que a morte do sacerdote tem uma função expiatória[80], baseando-se em Gn 9,5-6 e em Nm 35,33[81], e fundamenta-se na função do Grande Sacerdote de expiar os pecados de Israel por

[78] LEVINE, B. A. *Numbers 21–36*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2000. v. 2, p. 556. (AncB, 4A).
[79] Cf. Lv 8,10; 21,10; Js 20,6; 2Rs 12,10; 22,4; Ag 1,1.12; Zc 3,1 e Ne 3,1.
[80] Essa perspectiva expiatória, da morte do sumo sacerdote, é sublinhada pelos rabinos e está presente no Talmude da Babilônia (Makkôṯ 11b), conforme GREENBERG, The biblical conception of asylum, p. 129.
[81] Cf. OLSON, Numeri, p. 204.

meio do serviço do culto (Ex 28,36 e Lv 16,16.21)[82]. Desse modo, com a morte do Sumo Sacerdote se resgata o sangue derramado, no caso de um homicídio involuntário, porque o homicida não é juridicamente condenado à morte.

A segunda proposta leva em consideração o papel de mediador do sacerdote, como representante da nação diante de Deus e da comunidade, ponderando a especificação no texto: "aquele ungido com óleo", que reporta à figura de Aarão (cf. Ex 30, 22-33; Lv 8,12 e 21,10). Nessa interpretação é sublinhado o sentido religioso implícito no ato homicida, ou seja, ao matar uma pessoa o assassino está ofendendo a Deus. Porém, essa frase é ambígua e não é claro se quem é ungido é o sumo sacerdote ou o "homicida involuntário". Ainda como representante, Phillips[83] afirma que o sumo sacerdote assume a responsabilidade pelo julgamento, ao determinar que o homicídio foi involuntário, e ao morrer ele resgata o sangue da vítima, que ainda não tinha sido vindicado (reivindicado). Outros comentadores criam uma relação entre a morte do sumo sacerdote e o altar, um local que assegurava a vida do assassino em caso de homicídio involuntário.

Uma argumentação que se distingue por sua novidade, é a de conectar a morte do sumo sacerdote, o ano jubilar e o resgate de pessoas escravas por causa de dívidas (Lv 25,35-43.47.55). Dessa forma, com a morte do sumo sacerdote iniciaria um novo ano. Essa interpretação valoriza a indicação no texto de que "o homicida retornará à terra de seu patrimônio", expressão que remete a Lv 25,10.13.28. Essa interpretação é plausível, sobretudo se a ligarmos com a santidade do ano jubilar em Lv 25,10 e a santidade do óleo em Nm 35,25. Apesar dessas relações, não podemos eliminar a interpretação expiatória, visto que o ano jubilar também tem um sentido "expiatório" ao ser vinculado ao *yôm kippūrîm* (Lv 25,9)[84].

Outra interpretação seria considerar a importância do óleo para a purificação e para a libertação de escravos como um rito presente nas práticas legais no Antigo Oriente. Assim, num primeiro momento, o homicida involuntário era acolhido na cidade de refúgio e era "adotado" pelo sumo sacerdote. Após a morte do sumo sacerdote, ele era novamente

---

[82] Alguns comentadores estabelecem uma relação com a anistia que era realizada após a morte do rei na tradição pré-exílica (cf. BUDD, Numbers, p. 385 e NOTH, M. *Numbers:* a commentary. London: SCM, 1968. p. 255. [OTL]). Davies, Ashley, Greenberg e McKeating discordam dessa interpretação. Segundo Davies, não há prova de uma anistia em Israel e os dados que existem são ambíguos e, conforme esse autor, essa proposta não releva o pressuposto religioso da lei de Asilo (cf. DAVIES, Numbers, p. 365; ASHLEY, The book of Numbers, p. 654; GREENBERG, The biblical conception of asylum, p. 127 e McKEATING, The development of the law, p. 65-68).

[83] Cf. PHILLIPS, Ancient Israel's criminal law, p. 107-108.

[84] Há interpretações que vinculam ao contexto histórico-social-religioso e remetem ao conflito existente entre os sacerdotes e os levitas. Nesse sentido, esse detalhe na lei seria somente uma forma de manter a autoridade sacerdotal, visto que as "cidades de refúgio" estão sob a jurisdição dos levitas.

ungido para ser purificado e liberto de seu "exílio" na cidade de refúgio[85]. Essa "anistia" era politicamente vantajosa para o novo sumo sacerdote. Desse modo, o ungido, no v. 25, não seria o sumo sacerdote, mas o "homicida". Essa leitura está em sintonia com a hipótese anterior, que propõe como intertextualidade Lv 25. Dentre as propostas, é a mais plausível se consideramos o TM.

A raiz verbal xcr[86] , no v. 30, designa o ato de matar prescrito por lei. Nesse caso, o sangue do homicida permanece com ele e não passa para as "mãos do resgatador do sangue" (Lv 20,9-16.27).

A lei veta o pagamento de resgate em substituição à morte do assassino, ou o pagamento como uma forma de permitir que o assassino involuntário deixe a "cidade de refúgio" antes do tempo preestabelecido (Nm 35,31-32). Essa proibição se diferencia dos códigos de lei do Antigo Oriente Médio[87], os quais prevêm a compensação monetária em caso de assassinato (cf. também 2Sm 21,4). Esse veto baseia-se provavelmente em motivações teológicas (cf. vv. 33-34), e está em sintonia com a lei de talião que prevê compensação em todos os delitos, exceto quando se tira a vida de uma pessoa (cf. Ex 21, 23-24; Lv 24,17-2; Dt 19,21).

A proibição de compensação monetária (vv. 31-32) não é destinada apenas ao "resgatador do sangue", mas, também, às autoridades que eram responsáveis pelo julgamento[88] (os anciãos, os representantes da comunidade e outros).

No caso do homicida voluntário, não há possibilidade alguma de ele ser resgatado pelo grupo de parentesco, nem de se refugiar. Nesse sentido é significativo o uso do substantivo rpK, derivado de rpk, uma raiz, em determinados casos, correlata de laG.

Existe um postulado teológico básico que a presença divina não pode habitar numa terra manchada pelo sangue, por conseguinte Deus abandona a terra, a pessoa ou o santuário quando alguém é assassinado. Deste modo, a terra somente poderia ser expiada, em caso de homicídio, por meio da morte do assassino (35,33-34) executada pelo parente mais próximo da vítima. Portanto, o primeiro objetivo da lei é salvaguardar a pureza da terra.

---

[85] A importância do óleo para a purificação e no rito de libertação de escravos pode ser aprofundada na obra de MALUL, Studies in mesopotamian legal, p. 40-76.

[86] Esta raiz ocorre em Nm 35,27 (traduzida por "homicida") e no decálogo (Ex 20,13 e Dt 5,17).

[87] O pagamento de resgate em casos de homicídio é documentado nas leis hititas e assírias (cf. DAVIES, Numbers, p. 367).

[88] É possível que algumas denúncias dos profetas sejam contra o pagamento de resgate em casos de assassinato, nos quais o homicida deveria ser condenado à morte por ser culpado, ou contra o suborno (cf. Is 26,21; 33,15; 59,3-7; Ez 7,23; 9,9; 16,36; Os 4,2; 6,8; 12,15 e Mq 3,10).

O v. 33 traz a raiz hebraica @nX que significa “ser corrompido”, “contaminado”, “manchado”, especialmente quando se refere à terra, como em Is 24,9; Jr 3,1.2.9 e Sl 106,38. A terra se torna impura com o homicídio, a idolatria e o incesto[89]. Alguns textos bíblicos atestam que a terra contaminada pelo sangue versado não pode dar fruto e só poderá ser resgatada com a morte humana (Gn 4,10-12; 9,5-6 e 2Sm 21,1). No livro dos Jubileus 21,19 é expressamente proibido o resgate por meio da compensação monetária, para impedir que a terra seja contaminada pelo sangue versado. De fato, se a terra torna-se contaminada, Deus e os israelitas não podem permanecer ali, um conceito expresso em Lv 18,25-28. Nota-se que é subjacente a noção de que o sangue está relacionado à vida e à santidade. É necessário também considerar que o conceito de “impuro” está vinculado à “morte”[90].

Como afirma Leggett a vida humana é sagrada e o assassinato constitui uma violência contra Deus, que deu a vida, pois ela lhe pertence. “O ‘resgatador do sangue’ atua, portanto, como o agente do próprio Senhor”[91].

O termo !kv, no v. 34, refere-se à habitação de Deus em seu tabernáculo terreno (cf. Nm 5,3; 23,21), do qual deriva a palavra *shek̲îná*, e a tradição rabínica a interpreta como sendo a presença divina no mundo. Há uma relação entre a terra de Israel e a tenda do encontro (Nm 1–4; Ex 29,45-46 e Zc 2,10) por serem a habitação de Deus, lugares santos (Lv 18,25; Is 24,4-5 e Dt 21,1-9), pois se Deus é santo, tudo o que lhe pertence é marcado por sua santidade: seu nome, os objetos, a terra, o povo. Nesse sentido, é interessante recordar que a prática dos mandamentos está vinculada à santidade. Por conseguinte, essas leis e normas buscam preservar a vida do ser humano, e ao observá-las opta-se pela vida (cf. Lv 18,5).

A “cidade de refúgio” e a distinção entre o homicídio involuntário ou deliberado limitaram a ação do “resgatador do sangue”, a retaliação, colocando-o sob o controle de um poder judicial adequado. Essas leis, nos vv. 16-34, até então vigentes, pressupõem as seguintes mudanças fundamentais em casos de assassinato: a) estabelecem que somente o assassino deve ser morto, sendo vetada a morte de um outro membro de sua família; b) distinguem o assassinato deliberado do homícidio acidental; c) determinam a culpa pela intenção daquele que provocou a morte de uma pessoa; d) estabelecem que o julgamento e

[89] Cf. Lv 18,25-28, Jr 2,1-3,5; Ez 36,17-18 e 43,7-8. Há também a impureza por não sepultar o cadáver de uma pessoa que foi morta por ser culpada de um crime (Dt 21,22-23). O autor que aborda essa temática é ASHLEY, The book of Numbers, p. 656.
[90] Confira WENHAM, Numbers, p. 36-37 e DAVIES, Numbers, p. lxiv.
[91] LEGGETT, The Levirate and Goel, p. 117-118.

o veredito não são realizados pela família enlutada ou pelo grupo de parentesco, mas pela comunidade; e) instituem as "cidades de refúgio" conforme a ordem dada por YHWH, e f) especificam que o responsável pela execução da pessoa julgada como culpada é o "resgatador do sangue", e não um membro da comunidade (cf. Lv 24,25). Nos casos de homicídio involuntário, a pessoa que provocou a morte deve permanecer na "cidade de refúgio", e sua culpa será absolvida, totalmente, quando o Sumo Sacerdote falecer.

Um aspecto a ser examinado, é a função do ~Dh laG em caso de fratricídio. Na história contada a Davi por uma mulher de Técua (2Sm 14,11), inventada por Joab para negociar a volta de Absalão, transparece a solicitação dos membros do grupo de parentesco de matar o irmão homicida (2Sm 14,7), talvez influenciados por interesses pessoais referentes à herança[92]. No texto bíblico, há possíveis variações no tratamento do fratricídio, como é o caso de 2Sm 14,11 e Gn 27,41-45.

No parecer de alguns comentadores, em caso de fratricídio, baseando-se em documentos da cultura árabe, o direito de vindicar o sangue é vetado, porque o resgatador não pode agir quando o homicida faz parte de seu grupo de parentesco[93]. Nesse caso, o homicida era expulso do grupo familiar, deveria se refugiar e unir-se a grupos de estrangeiros ou era condenado à morte e seria executado pela comunidade[94].

4.4 As "cidades de refúgio"

Não há consenso entre os comentadores sobre o contexto que originou as "cidades de refúgio" e os procedimentos descritos em Nm 35,9-34. Sabe-se que a escolha de lugares de refúgio e a execução do assassino, pelo parente próximo ou por um membro da comunidade, são práticas atestadas em documentos das culturas circunvizinhas[95] e, portanto, são antigas. Alguns exegetas afirmam que essas instruções, em Nm 35,9-34, são

---

[92] ANDERSON, A. A. *2 Samuel*. Dallas: Word Books, 1989. p. 187-191. (WBC, 11).

[93] PHILLIPS, A. *Essays on biblical law*. London: Sheffield Academic Press, 2002. p. 49-73. (JSOT. SS, 344).

[94] LEGGETT, The levirate and goel, p. 75-76. Cf. também LIPIŃSKI E. ~qn [näqam]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 5, p. 1045.

[95] Cf SNAITH, N. H. *Leviticus and Numbers*. London: Nelson, 1967. p. 343. (The Century Bible. New Edition). Davies confirma a presença das "cidades de refúgio" em outras culturas, mas alega que nem sempre estavam conectadas com os santuários ou lugares sagrados (cf. DAVIES, Numbers, p. 361). Buttenwieser afirma que havia nas culturas antigas a crença de que a pessoa assassinada de forma violenta não poderia descansar no mundo inferior enquanto seu sangue não fosse resgatado. Apesar de não ser uma crença explícita em textos bíblicos, o autor alega que pode ter influenciado Israel e está implícita no vindicar ou reivindicar o sangue em caso de homicídio (cf. BUTTENWIESER, M. Blood revenge and burial rites in ancient Israel. *JAOS*, Michigan, v. 39, p. 306, 1919).

derivadas da centralização do culto no período da reforma de Josias[96]. Encontram-se várias objeções com relação a essa proposta[97]. Vaux identifica cinco etapas no desenvolvimento das leis que protegiam o assassino da execução[98]. Na primeira etapa, o assassino poderia se refugiar no santuário e agarrar-se aos "chifres do altar". Numa segunda etapa, surge a necessidade de um lugar de asilo nos casos de homicídio involuntário (Ex 21,13), mas o homicida voluntário não era protegido (Ex 21,14). Com a centralização do culto e a supressão dos santuários locais (Dt 4,41-43 e 19,1-13), as cidades perdem seu caráter sacro e, com isso, surge a necessidade de selecionar algumas cidades para serem lugares de refúgio, sendo os anciãos destas cidades autorizados a prender e entregar o assassino ao "resgatador do sangue" (Dt 19,12)[99]. Essa é a terceira etapa. Na quarta etapa, os anciãos das cidades são responsáveis por um julgamento prévio do homicida, para avaliar se o homicídio foi involuntário ou não (cf. Js 20,4-5) e autorizar sua entrada na "cidade de refúgio". A última etapa é descrita na legislação, pós-exílica, em Js 20,1-3.6.9 e Nm 35,9-34. Nestas passagens bíblicas, é usado o termo técnico "cidade de refúgio" (Js 20,2; Nm 35,11.13-14.25-28.32; cf. 1Cr 6,42.52); é aplicada a lei também aos imigrantes (Js 20,9); é dada autoridade à comunidade (vv. 12.24-25; Js 20,6, cf. Lv 24,14-16; Nm 15,32-36); é permitida a permanência do homicida até a morte do sacerdote, o grande (vv. 25.28; Js 20,6); é vetado o pagamento de resgate nos casos de homícidio (vv. 31-32), e é estabelecido o direito do "resgatador do sangue" de matar o "homicida involuntário" se ele ultrapassar os limites da "cidade de refúgio" (vv. 26-28).

Essa proposta foi criticada, sobretudo quando Vaux considera a cidade de refúgio uma substituição do santuário e do altar presente em 1Rs 1,50-53 e 2,28-31 (cf. Sl 27,2-5 e 31,2-4). Contudo, a proposta elaborada por esse autor é pertinente, por sistematizar as várias fases da organização das "cidades de refúgio", por assinalar as diferenças presentes nos textos que desenvolvem este tema, e por definir as responsabilidades legais, os critérios para o julgamento e a delimitação da ação do "resgatador do sangue". Porém, não é possível definir categoricamente as características de cada estágio de desenvolvimento pela dificuldade em datar os textos que apresentam essa temática (Dt, Nm e Js) e pelos estudos arqueológicos. Deste modo, não se trata de banir a proposta, mas de identificar

[96] Cf. NOTH, Numbers, p. 254-256.
[97] Para aprofundar a origem das normas prescritas em Nm 35,9-34, confira: BUDD, Numbers, p. 380-381.
[98] Cf. VAUX, Le istituzioni (1998), p. 167-170. A visão de Vaux é acolhida por BUDD, *op. cit*., p. 381-383.
[99] Rofé alega que as "cidades de refúgio", em Dt 19,1-13 e 4,1-3, surgiram como consequência da centralização do culto, dificultando o acesso do homicida involuntário a um local que pudesse salvar sua vida. Para esse autor, essas cidades eram locais de culto antes da centralização (cf. ROFÉ, A. History of the cities of refuge in biblical law. In: JAPHET, S. [Ed.]. *Studies in Bible.* Jerusalem: Magnes Press, 1986. p. 205-239. [Scripta Hierosolymitana, 31]).

suas limitações. Essas limitações foram salientadas por Gray, e assumidas por Davies[100], quando afirma que as mudanças de um costume primitivo, retratado em Nm 35,9-35, não legitimam dizer que a lei atingiu seu estágio final de desenvolvimento, visto que a função do "resgatador do sangue", em Nm 35, é restrita e não abolida; a responsabilidade em exercer a justiça não é ainda um dever do "Estado", e a constatação da coexistência dos santuários e das cidades como lugares de refúgio[101].

Outro aspecto presente na discussão sobre as "cidades de refúgio" é sua relação com o santuário. Levine[102] alega que a localização das "cidades de refúgio" nas cidades levíticas atesta a relação entre a santidade desses lugares de culto e o direito de refúgio, visão atestada em outros comentadores ao analisarem a lista presente em Js 20,6-8. Milgrom[103] afirma que é inconcebível alegar que todas as "cidades de refúgio"[104] continham um santuário, e que é improvável a relação entre altar, homicida e tradição sacerdotal, porque uma pessoa indigna não pode tocar o altar, dado que a conduziria à morte (Nm 1,51; 3,10.38), e era uma das funções dos levitas assegurar a santidade deste lugar[105]. Portanto, não é claro, em Nm, que haja uma relação entre o santuário e as cidades dos levitas, mas, sim, entre estas e as "cidades de refúgio" (cf. 1Cr 26,29-32).

A passagem de Nm 35,9-34 reafirma a perspectiva teológica de que Israel é o povo eleito de Deus (vv. 9.33-34); acentua a relação entre Deus e a comunidade, e confirma a promessa de que Ele habita no meio do povo (cf. vv. 33-34 e Nm 23,9.21). Enfatiza-se, também, o papel do lider Moisés como destinatário da revelação e como intercessor (Nm 11,2; 12,13; 14,13-20 e 16,46-50). A terra é vista como herança, reforçando o

---

[100] Cf. GRAY, A critical and exegetical commentary on Numbers, p. 471 e DAVIES, Numbers, p. 361. Ashely considera as "cidades de refúgio" como outra possibilidade de proteção e não como uma substituição do altar (cf. ASHLEY, The book of Numbers, p. 650).

[101] Segundo Stackert, fundamentado na pesquisa de Haran, as cidades de asilo e o altar coexistiram no Antigo Israel e não foram substituídos, visto que o direito de asilo tem sua origem no culto. Com a ampliação dos territórios e a proibição de construir altares, em Dt 12, surge a necessidade de proporcionar novos espaços de acesso em defesa da vida do homicida involuntário (cf. STACKERT, Why does Deuteronomy, p. 23-49 e HARAN, M. Studies in the account of the levitical cities. I. Preliminary considerations. *JBL*, New Haven, v. 80, n. 1, p. 45-54, Mar. 1961, e *Idem*. Studies in the account of the levitical cities: II. Utopia and historical reality. *JBL*, New Haven, v. 80, n. 2, p. 156-165, June 1961).

[102] LEVINE, Numbers 21–36, v. 2, p. 547.

[103] MILGROM, Numbers, p. 504-509.

[104] Segundo Haran, é necessário ter claro que nem todas as cidades destinadas aos levitas eram lugares de culto ou tinham um santuário, e que nem todas eram lugares de refúgio. Para aprofundar as características dessas cidades e documentos que comprovam sua existência, veja: HARAN, Studies in the account of the levitical cities I, p. 45-54 e *idem*. Studies in the account of the levitical cities II, p. 156-165.

[105] Seebass, ao analisar Dt 4,43, defende que as cidades escolhidas são situadas na Transjordânia, porém alega que esta região não é terra prometida (Nm 34,12) e é impura (Js 22,19). No entanto, se relevarmos Nm 32,4 constatamos que a Transjordânia é a terra conquistada por YHWH, por isso não consideramos esse argumento (cf. SEEBASS, H. "Holy" Land in the Old Testament: Numbers and Joshua. *VT*, Leiden, v. 56, n. 1, p. 92-104, Jan. 2006).

compromisso de Deus em cumprir a promessa feita aos patriarcas (cf. vv. 28.33-34; cf Nm 1–10; 13–14; 15,2; 26,52-56; 33,50-56; 34,2.29 e 36,9), conforme descrita na bênção concedida a Abraão e estendida às nações (v. 15). Outro elemento importante é o cumprir essas leis como forma de testemunhar a santidade de Deus na própria vida. Neste sentido, verifica-se em tais versículos a constante tensão entre o puro e o impuro. Essa tensão parte da concepção de que a impureza afeta toda a comunidade e contamina a terra, mas, também, a purificação atinge todo o universo (Nm 5,1-4; 16; 19). Desse modo, ao prescrever essas leis antes da entrada na terra de Canaã, o texto ressalta a necessidade de preservar, neste recomeço, a identidade de Israel como povo de Deus, povo purificado e santo. Indica, também, que o "resgatador" ao matar o homicida, resgatando o sangue da vítima, exerce a função de purificar a terra, preservando sua santidade.

4.5 A relação entre "vingança" e goelato

Ao estudar Nm 35,9-34 e textos afins, percebe-se que o ~Dh laG não é um "vingador", mas um "resgatador", sendo esta uma expressão que se refere à restauração do equilíbrio familiar e proporciona a expiação da terra em casos de homicídio.

A raiz laG também assume outros significados do âmbito criminal e interage com outras raízes do campo semântico jurídico. Por exemplo, é sinônimo de byr, para expressar o aspecto inquisitório (cf. Jó 19,25) e se relaciona com essa raiz no sentido de defesa. Há um liame com jpv, que significa "julgar" (Sl 72,14; Lm 3,58); com rz[("ajudar") no âmbito processual para legitimar o êxito na intervenção do redentor (Is 41,14), e na execução da sentença, como ~Dh laG (Dt 19,12; Nm 35,12.19.21.24.25.27 e Js 20,3.5.9) [106]. Mas, a pergunta que permanece é: existe uma relação entre ~qn e laG?

Os termos ~qn e ~Dh laG são sinônimos, segundo Bovati[107], porque são do "campo semântico da vingança"[108]. A relação entre essas raízes está também presente em oráculos que têm como sujeito Deus, sobretudo em Isaías (cf. Is 47,3-4; 59,17-20 e 63,4).

A raiz hebraica ~qn no sentido de "vingar-se", consiste em infligir a uma pessoa o dano causado, como uma compensação pelo mal realizado ou em resposta a algo que foi percebido ou sentido como prejudicial. Sob o controle de uma instituição (ancião, a

[106] BOVATI, Ristabilire la giustizia, p. 45-48.185.222-223.310.352-355.
[107] *Ibid.*, p. 45-48.
[108] LEGGETT, The Levirate and Goel, p. 107-112.

comunidade), a “vingança” está relacionada à noção de igualdade, de equilíbrio e torna-se necessária para manter uma sociedade justa (Ex 21,24). Essa “legalização” da vingança se dá porque é controlada por um mediador (a lei, a comunidade), sendo um ato dentro do âmbito público, da coletividade. Portanto, não é legítimo afirmar que há uma liberação da “vingança” (cf. Lv 19,18), ou que a relação entre ~qn e ~Dh laG faz parte do âmbito privado ou entre as famílias envolvidas, nem acentuar a compensação da consequência de um delito, partindo do axioma de retribuir a cada um conforme sua ação.

Assim, três compreensões são resultantes da relação entre ~qn e ~Dh laG, ao avaliarmos como procedimentos diferenciados em caso de homicídio voluntário e involuntário. A primeira é aquela marcada pela visão de justiça restaurativa, sobretudo para os casos de homicídio involuntário. Nessa perspectiva, concebe-se o homicídio não só como violação à lei, mas como violação à pessoa, ao grupo de parentesco, à comunidade, à terra e a Deus. Dessa maneira, a vingança, no sistema de *goelato*, seria a reparação do dano causado não apenas à vítima, mas a todo o sistema de relações. Nos casos de homicídio involuntário, a “vingança” é controlada pela comunidade e pelo sistema de “cidade de refúgio”, que pondera e identifica os direitos de todas as partes envolvidas e encontra formas de conciliar, mediar e dialogar nesses casos.

O segundo ponto de vista parte do ato de vindicar (ou reivindicar) por meio da instituição do “resgatador do sangue”, reconhecida e regulada por precisas disposições legais. Dessa forma, o “resgatador do sangue” executa uma ação prescrita por lei, tanto nos casos de homicídio voluntário como de involuntário. Não obstante a constatação de uma restauração subjacente, sobretudo nos casos de homicídio involuntário, a execução da lei se dá por uma justiça punitiva-retributiva.

Pode-se dizer, portanto, que existe uma tensão constante entre a justiça “restaurativa” e a “punitiva-retributiva” na função do “resgatador do sangue”.

O terceiro elemento parte da perspectiva de que deve prevalecer o direito das vítimas, não as questões de culpabilidade, um aspecto correlato da responsabilidade coletiva[109].

Como observou McKeating[110], na tradição sacerdotal, o homicídio está interligado com o âmbito sacral, por conseguinte a ação é também contra Deus e contra a terra que é um lugar santo[111], o local da habitação divina (vv. 33-34). Portanto, não exige uma

[109] Cf. SKA, O direito de Israel no Antigo Testamento, p. 45-46.
[110] McKEATING, The Development of the Law, p. 65-68.
[111] Cf. SEEBASS, “Holy” Land in the Old Testament, p. 92-104.

“punição”, mas uma “expiação”. No entanto, a expiação prescrita é judicial: a execução do assassino.

Apesar das semelhanças entre ~qn e ~Dh laG, vários autores sublinham suas diferenças, dentre as quais sobressaem a distinção entre a ação do “vingador” e a do “resgatador do sangue”, não obstante o resultado seja o mesmo. Enquanto o “vingador” reage contra um inimigo, movido pelo ódio ou o rancor, o “resgatador do sangue” é um representante legal que executa uma sentença legitimada pela lei e expressa a solidariedade com o grupo de parentesco, pois “nasce da concepção do real ou suposto parentesco de sangue entre aqueles que pertencem ao mesmo grupo familiar”[112]. O agir do “resgatador do sangue” não é algo arbitrário, mas a comunidade o reconhece e o disciplina. Por outro lado, por realizar também a expiação da terra, se torna um ato redentor[113].

4.6 Síntese dos pontos significativos

Neste capítulo foi analisada a última função do laG, que é a de resgatar o sangue de um membro pertencente ao grupo de parentesco, em caso de homicídio, sendo um ato jurídico controlado pela comunidade (Nm 35). Aquele que irá executar tal ação legal é denominado ~Dh laG (“resgatador do sangue”). Ele é um representante legal e é escolhido por ser um membro do grupo de parentesco da vítima. Nos casos de homicídio, provavelmente, o direito de execução do assassino é concedido conforme a sequência agnática. Sua ação expressa a solidariedade com o parente morto, resgatando o equilíbrio do grupo de parentesco ao resgatar o sangue da vítima, e também tem a finalidade de purificar a terra, contaminada pelo sangue da pessoa assassinada. Por ser uma ação controlada pelos representantes legais do julgamento e pela comunidade, é distinta da “vingança”, apesar de serem do mesmo campo semântico.

A execução deve ser realizada em casos de homicídio deliberado, que tenha a intenção de matar. Nos homicídios involuntários, após o julgamento, a pessoa que provocou o acidente, permanecerá na “cidade de refúgio”, estas são escolhidas pelo próprio

---

[112] Cf. LIPIŃSKI, ~qn, p. 1040-1041.

[113] Cf. PEELS, H. G. L. *The vengeance of God*: the meaning of root NQM and the function of the NQM-Texts in the context of divine revelation in the Old Testament. Leiden: Brill, 1995. p. 79-86.118-176. (Oudtestamentische Studiën, 31); LEMAIRE, A. Vengeance et justice dans l’ancien Israel. In: VERDIER, R.; POLY, J.-P.; LEMAIRE, A. (Ed.). *Le vengeance*: études d’ethnologie, d’histoire et de philosophie. Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l’antiquité. Paris: Cujas, 1984. v. 3, p. 13-33 e CAUSSE, J.-D.; CUVILLIER, É.; WÉNIN, A. *Violenza divina*: un problema esegetico e antropologico. Bologna: EDB, 2012. p. 22-51. (Epifania della Parola. Nuova Serie).

Deus entre as cidades dos levitas. A “cidade de refúgio” é um espaço de proteção e de exílio para o homicida involuntário, onde o “resgatador do sangue” não pode atuar. O condenado a permanecer na cidade de refúgio só obterá a liberdade após a morte do sumo sacerdote. Então, essa pessoa poderá retornar para sua terra e família.

É notória a afinidade entre Nm 35 e Lv 25. Provavelmente, Nm 35 é um texto da tradição sacerdotal e há uma estreita relação com os levitas.

A seguir analisaremos os textos nos quais o sujeito da ação resgatadora é Deus ou um ser celeste (um anjo) e naqueles que YHWH recebe o título de “redentor” ou “resgatador”, por meio da raiz גאל.

5 גאל E A AÇÃO REDENTORA DE DEUS NO PENTATEUCO

Os capítulos anteriores (2–4) abordaram a função do resgatador no sentido antropológico, dentro de leis específicas. Neste capítulo e nos seguintes (6–7), examinar-se-ão os textos nos quais a raiz גאל é empregada referindo-se à ação de Deus ou como título divino. Neste sentido, o radical גאל ocorre no Pentateuco (Gn 48,16; Ex 6,6 e 15,13), nos livros históricos, proféticos e também nos sapienciais, sobretudo, nos Salmos[1]. Selecionamos as perícopes que melhor respondem ao objetivo deste nosso estudo. Ao partir desse pressuposto, elencaremos alguns tópicos significativos sobre o uso da raiz em questão em Gn 48,8-22, por ser a primeira vez em que é utilizado no TM esse radical para expressar a ação divina. Mas não será feita uma análise exegética, por conter somente uma alusão à ação redentora de Deus, numa bênção dada aos filhos de José: Manassés e Efraim. Analisaremos Ex 6,2-8, por ser uma perícope importante como intertextualidade para a análise de alguns textos do DtIs, do TtIs e de Gl, e por sua presença como motivação nas leis casuísticas em Lv 25.

Estabeleceremos também algumas conexões com Ex 15,13-18, por estarem no mesmo contexto e pela sintonia da semântica da raiz גאל nesses dois momentos fundamentais: a confirmação da missão dada a Moisés (Ex 6,2-8) e o canto de vitória após a travessia do mar (Ex 15,13-18). O *goelato* também contribui para a análise da experiência exodal, "evento paradigmático" da fé no AT[2], sob o prisma jurídico (teológico-ético), em sintonia com as promessas de Deus feitas aos patriarcas. Essa perspectiva unida à dimensão sociopolítica e religiosa[3] enriquece a forma de interpretar o Êxodo dentro do desígnio salvífico de Deus.

A raiz גאל, para a compreensão da "saída do Egito" e da passagem da escravidão à libertação, é reforçada e recordada na tradição hebraica na *haggadá* de *pesaḥ*, que diz:

> "em cada geração, a pessoa deve considerar como se ela mesma tivesse saído do Egito, como está escrito: 'e contarás ao teu filho naquele dia,

---

[1] As citações das ocorrências de גאל nos livros históricos, proféticos e sapienciais estão elencadas na tabela 1, no anexo.

[2] AZEVEDO, W. O. de. Êxodo como paradigma para a compreensão da Bíblia na América Latina. *RCT*, São Paulo, v. 8, n. 31, p. 19-44, abr./ jun. 2000, e SCHWANTES, M. O Êxodo como evento exemplar. *EstBíb*, Petrópolis, v. 16, p. 9-18, 1988.

[3] PASQUETTO, V. *Mai piú schiavi*!: aspetti religiosi e sociali del concetto biblico di liberazione. Napoli: Dehoniane, 1988. p. 15-18. Confira também a obra de CROATTO, J. S. *Êxodo*: uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 11-73.

> dizendo: por causa disso o Eterno fez para mim quando saí do Egito' (Ex 13,8 e Dt 6,23). O Santo, Bendito seja Ele não resgatou (laG) do Egito somente os nossos pais, mas também nos resgatou (laG) com eles, conforme está escrito: 'Ele nos tirou de lá, a fim de levar-nos e dar-nos a terra que prometeu aos nossos pais'"[4].

5.1 O radical lag em Gn 48,8-22

O capítulo 48 de Gênesis contém duas cenas. A primeira apresenta Jacó doente que "adota"[5] os filhos de José (Gn 48,1-12), nascidos no Egito[6], com o objetivo de ratificar o *status* jurídico das tribos de Efraim e Manassés[7]. Nessa perícope não ocorre o radical em questão, mas ela ajuda a entender o contexto da segunda cena. Na segunda narrativa (Gn 48,13-22), Jacó abençoa os filhos de José, porém escolhe, segundo a vontade divina, Efraim e não o primogênito Manassés[8]. Essa seção é provavelmente da tradição sacerdotal e nela ocorre a raiz verbal lag no v. 16: "o Anjo que me tem **resgatado** de todo mal, abençoe estes rapazes; seja neles chamado o meu nome e o nome de meus pais Abraão e Isaac; e cresçam em multidão no meio da terra"[9].

Na bênção, a tríplice menção de Deus corresponde à benção de Aarão (Nm 6,24-26), assemelha-se à linguagem dos salmos (Sl 80,2; 50,1) e é compilada segundo o estilo dos hinos litúrgicos[10]. Jacó sintetiza as revelações e as experiências que fazem parte de sua trajetória e da dos outros patriarcas. Deus é invocado como aquele diante de quem caminharam os antepassados (Gn 17,1; 24,40; cf. Gn 5,22; 6,9; Sl 56,14 e 116,9); Deus Pastor (Gn 49,24; Sl 28,9; 70,2; 80,2; 23,1 e Is 40,11) e na última menção, Deus é

---

[4] O texto em hebraico encontra-se em CONGREGAÇÃO ISRAELITA MINEIRA. *Uma Hagadá liberal de Pêssar*. Belo Horizonte: Congregação Israelita Mineira, 2011. p. 36.

[5] CHOURAQUI, A. *No princípio (Gênesis)*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 502-503. (Bereshit, 1).

[6] IBÁÑEZ ARANA, A. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 606. (Bíblia e História).

[7] WESTERMANN, C. *O livro do Gênesis*: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2013. p. 372; CLIFFORD, R. J.; MURPHY, R. E. Gênesis. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Antigo Testamento. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2007. p. 124, e LÓPEZ, R. Redenção da terra e do povo. *RIBLA*, Petrópolis, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 28, 1994.

[8] É notória, no Genesis, uma sequência de narrativas nas quais a primogenitura passa para o segundo filho, conforme a vontade divina e com finalidades diferentes, por exemplo: o caso de Caim e Abel, quando Deus se agrada da oferenda de Abel e não da oferta do primogênito Caim (Gn 4); a passagem do direito de sucessão entre os irmãos Esaú e Jacó (Gn 25–28), e a importância da escolha divina em detrimento da primogenitura no caso de Ismael e Isaac (Gn 16–21). Há um rompimento das regras sociais, na maioria dos casos, pelo próprio Deus e também por estratagema humano, como a ação de Rebeca, enganando Isaac a fim de que a bênção fosse dada a Jacó, porém, ainda nessa narrativa, é mencionada a eleição divina (Gn 25,23). Para um estudo da primogenitura em textos bíblicos confira a obra de WAJNBERG, D. *O gosto da glosa*: Esaú e Jacó na tradição judaica. São Paulo: Humanitas, 2004. p. 69-205.

[9] brqB brl WGdyw qxcyw ~hrba ytba ~vw ymv ~hb arQyw ~yr[Nh-ta %rby [r-lKm yta laGh %alMh

[10] RAD, G. von. *Genesi*. Brescia: Paideia, 1978, p. 564. (AcT, 2/4).

caracterizado por um anjo (Gn 22,11), que é o símbolo da presença divina, que resgatou Jacó de todo o mal (Gn 31,11; Dt 32,39; Sl 19,15; Jó 19,25; Is 48,20 e Jr 31,11), portanto seu parente próximo é um Deus solidário.

A partir dessa bênção, Efraim e Manassés passaram a ter os mesmos direitos e privilégios dos outros filhos de Jacó, sendo os netos incorporados à estirpe patriarcal que remonta a Abraão (cf. Gn 12,3; 18,18; 21,12; 22,18; 26,4 e 28,14).

Por meio da bênção, Jacó apela para a fidelidade de Deus em continuar seu projeto salvífico nos filhos de José. O conteúdo específico da bênção é a perpetuação dos nomes dos patriarcas e o cumprimento da promessa de uma descendência numerosa sobre a "terra", provavelmente referindo-se à terra prometida (v. 16).

Os tópicos fundamentais de Gn 48,8-22 aparecem em Jr 31,7-14[11], um texto considerado por vários exegetas como típico do DtIs, e não característico de Jeremias, por causa da temática[12], do estilo[13] e do vocabulário[14]. Em Jr 31,11 ocorre também a raiz lag, e há afinidades com Is 63 ao privilegiar o tema do retorno, o caminho penitencial e a paternidade divina (cf. Jr 3,19-25).

Em Jr 31,9, o autor reflete sobre o pacto estabelecido entre Deus e o povo, por meio da imagem da paternidade divina. O povo é chamado de primogênito, referindo-se a Efraim (cf. Ex 4,22-23). O "reunir" e a imagem de Deus como pastor expressam a salvação (v. 10), mas os destinatários desse anúncio são as "nações", sublinhando a dimensão universal do evento salvífico de YHWH e a revelação a todos os povos de sua força redentora. O ponto essencial dessa seção consiste em tornar conhecida a potência de YHWH, sua soberania, sendo assim o único Deus capaz de resgatar seu povo.

O uso de lag em Jr 31,11 tem uma conotação legal, aludindo tanto à solidariedade de Deus, quanto ao seu vínculo de parentesco com Israel, responsabilizando-o, assim, a agir em favor de seu povo. Perspectiva esta que enriquece a interpretação de Gn 48,8-22 e

---

[11] Para uma análise detalhada de Jr 31,7-14, confira BOVATI, P. *Geremia 30–31*. Roma: PIB, 2007. p. 205-231. Apostila fotocopiada.

[12] Por exemplo, a imagem da água, do consolo no deserto (Jr 31,9; e cf. Is 41,18; 43,19; 48,21; 49,10) e da estrada aplainada (Is 40,3-4 e 49,11); o testemunho das nações da salvação ocorrida em Israel (Jr 31,10; Is 41,1; 49,1); a exultação pelo retorno (Jr 31,12-13, cf. Is 51,11); a salvação expressa como "reunir" (Jr 31,8.10; cf. Is 43,5; 54,7), e o "resto de Israel" identificado com os deportados (cf. BOVATI, Geremia 30–31, p. 206.).

[13] O uso de imperativos que convidam para celebrar e o anúncio de salvação são característicos no DtIs (Is 42,10; 44,23; 49,13; 52,9). Para aprofundar esse aspecto, confira BOVATI, *op. cit.*, p. 205.

[14] O vocabulário é típico dos períodos exílico e pós-exílico e característico no DtIs (cf. Is 41,14; 42,11.18; 43,1.8.14; 44,6.22-24; 47,4; 49,13 e 50,2). Isso é constatado na coligação entre as raízes verbais lhc - !nr (v. 7); lhq (v. 8) e na presença das raízes hdp e lag no v. 11 (cf. BOVATI, *op. cit.*, p. 206).

proporciona uma interligação entre os patriarcas e as experiências exílica e pós-exílica, num contexto de nova aliança (Jr 31,31-34).

Constatam-se afinidades entre o uso da raiz לאג em Gn 48,16 e em Jr 31,11. A primeira é a relação entre a raiz em questão e o título de "pastor" dado a Deus, como aquele que reúne seu povo disperso. A segunda é que o ato resgatador de Deus consiste em libertar do mal e das mãos dos inimigos. Percebe-se, que a bênção em nome do Deus resgatador é dada para dois estrangeiros (Efraim e Manassés) adotados por Jacó em nome dos patriarcas, em Gn 48. Em Jr 31,10-11, o resgate de Jacó é dado para as nações. Tanto em Gn 48,16, quanto em Jr 31,11 há referências ao direito familiar: a adoção e a paternidade. Deus é responsável por resgatar seu povo por sua fidelidade à benção dada na criação (Gn 48,16), por seu vínculo de parentesco com Israel (experiência exodal, cf. Ex 6,2-8) e pela fidelidade às promessas feitas aos patriarcas.

5.2 לאג e a experiência exodal: Ex 6,2-8

Ex 6,2-8 está situado num momento dramático da narrativa da experiência exodal[15]. De fato, é posterior ao fracasso da primeira missão de Moisés e Aarão de dialogar e negociar com o faraó (Ex 5,1-23), ao pedirem uma interrupção temporária dos trabalhos, a fim de celebrar uma festa religiosa no deserto. Como consequência desse fracasso, observa-se maior exploração e opressão, tornando-se a situação dos hebreus insuportável (5,6-19). Diante da perseguição externa e da reação negativa dos israelitas contra seus líderes, Moisés recorre ao poder divino e questiona a missão que Deus lhe confiou, dado que o objetivo desta missão não foi atingido (a libertação do povo) e teve como efeito um sofrimento maior para o povo (5,20-23). Depois de uma confirmação da parte de YHWH (6,1), Ele confia a Moisés uma nova mensagem para ser transmitida aos israelitas.

Do ponto de vista literário, a perícope de Ex 6,2-8 é uma resposta ao grito de Israel relatado em Ex 2,23-25[16]. Isso é corroborado pela afinidade entre Ex 6,5 e 2,24, pelo uso

[15] No que concerne à historiografia das narrativas confira as obras de FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *Le tracce di Mosè*: la Bibbia tra storia e mito. Roma: Carocci: 2002. p. 61-84; SKA, J.-L. *A Palavra de Deus nas narrativas dos homens*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 51-71, e MAZZINGHI, L. *Storia d'Israele dalle origini al periodo romano*. Bologna: EDB, 2008. p. 24-36. (Studi Biblici, 56).

[16] Cf. PROPP, W. H. C. *Exodus 1–18*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1999. p. 266. (AncB, 2).

do termo hqan (“gemido”) e a correspondência entre o “escutar o gemido” e o “recordar a aliança” realizada com os patriarcas[17]. Há também uma afinidade com Ex 3–4[18].

5.2.1 Ex 6,2-8: texto em hebraico e a tradução

hwhy yna wyla rmaYw hvm-la ~yhla rBdyw 2
~hl yT[dAn al hwhy ymvW yDv laB bq[y-law qxcy-la ~hrba-la araw 3
Hb WrG-rva ~hyrgm #ra ta ![nK #ra-ta ~hl ttl ~Ta ytyrB-ta ytmqh ~gw 4
ytyrB-ta rKzaw ~ta ~ydb[m ~yrcm rva larfy ynB tqan-ta yT[mv yna ~gw 5
~kta yTlChw ~yrcm tlbs txTm ~kta ytacAhw hwhy yna larfy-ynbl rma !kl 6
~yldG ~yjpvbW hyWjn [ArzB ~kta yTlagw ~tdb[m
~T[dyw ~yhlal ~kl ytyyhw ~[l yl ~kta yTxqlw 7
~yrcm tAlbs txTm ~kta aycAMh ~kyhla hwhy yna yK
bq[ylW qxcyl ~hrbal Hta ttl ydy-ta ytafn rva #rah-la ~kta ytabhw 8
hwhy yna hvrAm ~kl Hta yTtnW

2Deus falou a Moisés e lhe disse[19]: Eu sou YHWH. **3**E apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como[20] El-ŠaDDäy[21], mas o meu nome[22] YHWH não lhes fiz conhecer[23]. **4**Estabeleci também uma Aliança com eles, para dar-lhes a terra de Canaã; terra de suas migrações, que emigraram (peregrinaram). **5**Eu também escutei o gemido dos filhos de Israel, os quais os egípcios escravizam e recordei a minha aliança. **6**Por

---

[17] O vínculo entre a experiência exodal e os patriarcas encontra-se também em Ex 3,6.15-16; 4,5 (cf. Dt 7,7-8; 10,15).

[18] No que concerne à estrutura do livro do Êxodo e à relação entre os capítulos de 1–6, confira: CALAZA SCHENKEL, E. Indicios literarios y narratológicos para estructurar e interpretar el libro de Éxodo: una propuesta. *DavLog*, Libertador San Martín (Entre Ríos), v. 11, n. 2, p. 137-156, primavera 2012.

[19] Para a tradução foi utilizada a obra de FRANCISCO, Antigo Testamento Interlinear, v. 1, p. 204-205. Para um aprofundamento detalhado das notas textuais e filológicas confira CHILDS, B. S. *El libro del Éxodo*: comentario crítico y teológico. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003. p. 138-139. (NBE. Pentateuco. CTL); HOUTMAN, C. *Exodus*. Kampen: Kok, 1993. v. 1, p. 500-505. (HCOT) e PROPP, Exodus 1–18, p. 262-263.

[20] A preposição na expressão yDv laB é um *beth essentiae*. Para um estudo sobre esse caso confira: JOÜON; MURAOKA, GHB, §133.2.B, p. 518-519, e confira GARR, W. R. The grammar and interpretation of Exodus 6:3. *JBL*, Boston, v. 111, n. 3, p. 385-397, Autumn 1992.

[21] A LXX traduz pela expressão qeoj wn autwn. Na nossa tradução optamos por transliterar e não traduzir.

[22] Não há unanimidade quanto à sintaxe de ymvW, os exegetas consideram como um acusativo indireto de especificação e citam como paralelo Gn 3,15; 17,11 e Js 7,12 (cf. JOÜON; MURAOKA, GHB, §126g, p. 483 e OLIVA, M. Revelación del nombre de Yahweh en la “historia sacerdotal”: Ex 6,2-8. *Bib*, Roma, v. 52, n. 1, p. 1, nota 2, genn./ mar. 1971). Childs argumenta que é uma “expresión peculiar con dos sujetos, uno de persona y outro de cosa” (cf. CHILDS, El libro del Éxodo, p. 138). Eslinger apresenta a dificuldade em definir a sintaxe dessa expressão e elenca algumas soluções, apesar de não ser o tema central de seu estudo, em ESLINGER, L. M. Knowing Yahweh: Exod 6:3 in the context of Genesis 1–Exodus 15. In: REGT, L. J. De; WAARD, J. De; FOKKELMAN, J. P. (Ed.). *Literary structure and rhetorical strategies in the Hebrew Bible*. Assen: Van Gorcum; Winona Lake: Eisenbrauns, 1996. p. 188-198.

[23] A raiz verbal [dy na forma *niphal* pode ser traduzida por “manifestar-se”, “aparecer”. Optamos por “fiz conhecer”, para manter o significado primeiro do verbo que é “conhecer”, “saber”. Na LXX encontra-se o verbo dhlow, na forma ativa (edhlwsa) que pode ser traduzido por “manifestar-se”, “revelar-se”, “mostrar”. Portanto, respeita a forma *niphal* do verbo hebraico.

isso[24], dirás aos filhos de Israel: Eu sou YHWH, por isso[25] (vos) farei sair de debaixo das cargas dos egípcios, e vos livrarei de sua escravidão, vos **resgatarei** com braço estendido e com grandes julgamentos. **7**Tomar-vos-ei para mim como povo e serei para vós como Deus; e conhecereis que eu sou YHWH, vosso Deus, que vos fiz sair de debaixo das cargas dos egípcios.
8E vos levarei à terra que ergui (com) a minha mão[26] para dá-la a Abraão, a Isaac e a Jacó; e vo-la darei como propriedade[27]. Eu sou YHWH.

5.2.2 Organização do texto e elementos estilísticos

A presença da *setumá*[28] após 6,1 é um dos elementos formais no TM que separam Ex 2,6-8 do segmento anterior. Constatam-se também como elementos estruturantes para essa separação a inclusão nos vv. 2 e 8, por meio da fórmula hwhy yna e por começar um novo anúncio com a fórmula: "Deus falou a Moisés" (v. 2). A nossa perícope se desprende da posterior por iniciar uma nova seção, com Moisés transmitindo a mensagem dada por Deus ao povo (v. 9) e pela mudança dos personagens envolvidos.

A unidade literária de Ex 6,2-8 é justificada pela sequência lógica do conteúdo e pela tríplice repetição da fórmula hwhy yna como frase nominal nos vv. 2.6.8 (no v. 7 a fórmula é utilizada numa frase subordinada).

Existem várias propostas de estruturação de Ex 6,2-8 e de exclusão ou inclusão de versículos. Entre elas destacam-se as estruturas quiásticas[29] e as concêntricas[30]. Apesar da consistência na argumentação das propostas citadas, dividiremos a períope em duas partes: 1) vv. 2-5 e 2) vv. 6-8[31]. Na primeira seção a perícope é introduzida por uma fórmula

---

[24] A LXX traduziu pelo verbo badize, provavelmente ao invés de ler !kl foi lido o imperativo da raiz verbal $lh.

[25] O *w-qatalti* expressa, neste caso, uma consecutiva, assim o "e" é igual a "por isso" (Cf. JOÜON; MURAOKA, GHB, §119e, p. 417.).

[26] Esse gesto significa prometer em juramento, expressão utilizada nas traduções. Optamos pela tradução literal do TM.

[27] O termo hvrAm pode ser traduzido também por "possessão", "herança".

[28] Essa palavra em hebraico significa "fechada". Ela foi adotada pelos massoretas para indicar o fechamento de uma seção ou de uma perícope e é abreviada pela letra hebraica "S" (sämek).

[29] Cf. CHOURAQUI, A. *Nomes* (Êxodo). Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 91. (Bereshit, 2).

[30] Quanto à estrutura e às críticas confira: AUFFRET, P. Literary structure of Exodus 6.2-8. *JSOT*, Sheffield, v. 27, n. 8, p. 46-54, Oct. 1983; *Idem*. Remarks on J. Magonet's interpretation of Exodus. *JSOT*, Sheffield, v. 27, n. 8, p. 69-71, Oct. 1983; MAGONET, J. The rhetoric of God: Exodus 6.2-8. *JSOT*, Sheffield, v. 27, n. 8, p. 56-67, Oct. 1983, e *Idem*. A response to 'the literary structure of Exodus 6.2-8' by Pierre Auffret. *JSOT*, Sheffield, v. 27, n. 8, p. 73-74, Oct. 1983. Na estrutura concêntrica de Magonet, o tema central é o "resgate" no v. 6, aspecto rejeitado por Auffret.

[31] Cf. OLIVA, Revelación del nombre, p. 1-2 e SKA, J.-L. La place d'Ex 6_{2-8} dans la narration de l'exode. *ZAW*, Berlin, v. 94, n. 4, p. 531, Jan. 1982. Medina acrescenta o v. 9 na perícope e a subdivide em três partes: 1) v. 2ab: Introdução; 2) vv. 2c-5b: "Eu sou YHWH" e 3) vv. 6a-9b: "Eu sou YHWH" (cf. MEDINA, R. W. La estructura sintática y la interpretación de Éxodo 6:2-9. *DavLog*, Libertador San Martín [Entre Ríos], v. 4, n. 2, p. 101-115, 2. sem. 2005).

solene (6,2) e na segunda há uma introdução própria: larfy-ynbl rma !kl. Nos vv. 2-5, os verbos estão no passado, a mensagem é destinada a Moisés, tendo como conteúdo a promessa divina dada aos patriarcas. Na segunda parte os verbos estão no futuro, exceto um imperativo (v. 6), e o conteúdo central é o cumprimento do juramento feito aos patriarcas, até a entrada na terra[32].

Quanto ao gênero literário, as opiniões dos estudiosos oscilam de um extremo a outro. Entre as propostas, destacam-se: relato de vocação[33]; oráculo de salvação[34], *rîb*[35], juízo profético[36], oráculo de demonstração[37] e resposta oracular[38]. Nessa seção, há uma junção de várias características dessas classificações, mas não se adéqua perfeitamente a um gênero específico. Optamos por classificá-la como um "anúncio de salvação"[39], pela

---

[32] Os verbos presentes nessa perícope foram analisados por Oliva (Revelación del nombre, p. 2-4).

[33] Essa classificação é proposta por NOTH, M. *Esodo*. Brescia: Paideia, 1977. p. 70-71. (AcT, 5), e aceita por ANDIÑACH, P. R. *O livro do Êxodo*: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 104. Craghan assume dois gêneros literários: vv. 2-5 são classificados como relato de vocação e os vv. 6-8 formam um oráculo de salvação (cf. CRAGHAN, J. F. Êxodo. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. [Org.] *Comentário Bíblico*: introdução, Pentateuco, Profetas Anteriores. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1, p. 97). Porém, não encontramos os principais elementos do gênero de vocação, como a visão ou aparição, a fórmula de envio e a objeção diante da missão ou do chamado. Os argumentos contra essa classificação podem ser verificados em: WIMMER, J. F. Tradition reinterpreted in Ex 6,2-7,7. *Aug*, Roma, v. 7, n. 3, p. 408-410, dic. 1967, e Ska (cf. La place d'Ex 6_{2-8}, p. 532).

[34] As características peculiares de um "oráculo de salvação" são desenvolvidas nos vv. 5-8, porém esse gênero não abarca o conteúdo presente nos vv. 2-4. As principais características dos "oráculos proféticos" são elucidadas nas obras de: SICRE DÍAZ, J. L. *Profetismo em Israel*: o profeta, os profetas, a mensagem. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 154-155 e SILVA, C. M. D. da. *Metodologia de exegese bíblica*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 197. (Bíblia e História). Essa classificação foi proposta por Wimmer (Tradition reinterpreted, p. 410) e rejeitada por OLIVA, Revelación del nombre, p. 1-19 e AUNE, D. E. *La profezia nel primo cristianesimo e il Mondo Mediterraneo Antico*. Brescia: Paideia, 1996. p. 171-194. (BStor, 10).

[35] Quanto ao "*rîb*" ou "precatório profético", apesar de considerar o contexto e recordar os benefícios realizados por YHWH nos vv. 2-5, não existem argumentos suficientes para se optar por essa classificação. Essa afirmação tem como base as características elencadas no estudo doutoral de Bovati (Ristabilire la giustizia). No artigo de Oliva (Revelación del nombre, p. 13), essa questão é considerada em aberto, dado que para o autor não é nítida a possibilidade de uma identificação entre o "juízo profético" e o "*rîb*".

[36] Os autores que optam pelo "juízo profético" justificam pelo contexto literário; pela presença da fórmula profética de mensageiro no v. 6, que introduz a sentença que será explicitada nos vv. 6b-8, elemento característico de Ez (cf. 11,16; 12,23.28; 14,6; 20,30 e 33,25), e pela fundamentação sobre a ação de Deus nos vv. 3-5 (cf. Jr 7,20; Ez 11,14-16 e 12,21-23). A única objeção é o conteúdo salvífico (vv. 6-8), que pode ser explicado por aparecer também nos "juízos proféticos" em Ez (11,16; 36,22; 20,30 e 33,25). Apesar da solidez desses argumentos, são preponderantes os elementos positivos de uma ação salvífica e há uma afinidade com DtIs. Essa proposta é justificada por Oliva (Revelación del nombre, p. 5-13.19) e rejeitada por Ska (La place d'Ex 6_{2-8}, p. 534-535). Para aprofundar sobre o "juízo profético", não obstante as várias críticas, confira o estudo de WESTERMANN, C. *Basic forms of prophetic speech*. Cambridge: The Lutterworth Press; Louisville: Westminster John Knox Press, 1991. p. 90-194.

[37] Essa classificação é defendida por Weimar, seguindo a estrutura desse gênero desenvolvida por Zimmerli, conforme comenta e refuta Ska, em seu artigo (La place d'Ex 6_{2-8}, p. 535-537), pois afirma que na proposta de Weimar, o gênero "oráculo de demonstração" não abarca todos os elementos presentes nesta perícope, a sua análise do v. 7 não é convincente, e o v. 8 fica praticamente fora dessa classificação.

[38] Essa proposta é de Begrich (Das priesterliche Heilsorakel. *ZAW*, Berlin, v. 52, n. 1, p. 81-92, Jan. 1934 *apud* OLIVA, M. Revelación del nombre, p. 5) e é assumida por Ska (La place d'Ex 6_{2-8}, p. 537-548). Porém, Ska afirma que não é uma simples resposta, mas contém um anúncio divino.

[39] A diferença entre "oráculo de salvação" e "anúncio de salvação" foi identificada por WESTERMANN, C. *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991. p. 21-

promessa futura de intervenção divina em favor do povo oprimido no Egito (v. 6); pela indicação das consequências da intervenção divina e o objetivo de Deus (vv. 7-8), e como resposta ao gemido do povo (Ex 6,5) e ao lamento de Moisés diante do fracasso em sua primeira missão (Ex 5)[40].

O texto é considerado sacerdotal[41] por causa do estilo e da escolha do vocabulário. As características típicas do estilo dessa tradição presentes nesta perícope são: optar por frases breves; repetir frases, o vocabulário e os nomes dos patriarcas (6,4-5.8); usar as fórmulas hwhy yna e "fiz sair de debaixo das cargas dos egípcios" (vv. 6-7); mencionar a aliança (vv. 4.8), e retomar o uso de uma raiz da proposição principal na frase relativa que a segue, como no v. 4: Hb WrG-rva ~hyrgm #ra.

As afinidades com a tradição sacerdotal quanto ao vocabulário[42] são: a introdução solene com os verbos rbd e rma; a expressão "estabelecer a aliança" ou "concluir a aliança" (ytyrB-ta ytmqh) no v. 4 (cf. Gn 6,18; 9,9.11.17; 17,7.19.21); ~hyrgm #ra no v. 4 (Gn 17,8; 28,4; 36,7; 37,1; Ez 20,38); rma !kl no v. 6 (Nm 25,12; Ez 11,16-17; 12,23.28; 14,6; 20,30; 33,25; 36,22); ~yldG ~yjpv (Ex 7,4; 12,12; Nm 33,4; Ez 5,10.15; 11,9; 14,21; 16,41; 25,22; 28,22.26; 30,14.19) e ydy-ta ytafn no v. 8 (Nm 14,30; Ez 20,5. 6.15.23.28.42; 36,7; 44,12; 47,14; Ne 9,15). O termo hvrAm é raro, ocorre no v. 6 e em Dt 33,4, sendo característico do profeta Ezequiel (cf. 11,15; 25,4.10; 33,24; 36,2.3.5). De fato, Ex 6,2-8 há um ligame com o profeta Ezequiel, sobretudo com Ez 20,1-31 e com DtIs (cf. 43,3.11.13; 48,17).

5.2.3 Análise literária e teológica

A perícope, narrada pela tradição sacerdotal, resume as grandes etapas da história

35.42-44 e sintetizada em VERMEYLEN, J. Os gêneros literários proféticos. In: RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. (Org.). *Antigo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010. p. 382.

[40] Porém, considerando alguns aspectos do chamado "oráculo de salvação sacerdotal" de Begrich, como a motivação da ação salvífica presente nos vv. 2-4 e pela semelhança que há com DtIs, no entanto ele não leva em consideração a diferenciação entre "oráculo" e "anúncio", que é resultado do estudo de Westermann, conforme supracitado.

[41] As dificuldades em identificar a fonte e a história da tradição são abordadas na obra de: CHILDS, El libro del Éxodo, p. 139-142. Para a análise detalhada sobre a fonte e o vocabulário da tradição sacerdotal confira: PROPP, Exodus 1–18, p. 266-268. Há um consenso em considerar como fonte sacerdotal, confira PIXLEY, G. V. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 56. (GCB) e PROPP, W. H. C. The priestly source recovered intact?. *VT*, Leiden, v. 46, n. 4, p. 458-478, Oct. 1996.

[42] O vocabulário foi analisado por Oliva (Revelación del nombre, p. 1-19) e Propp (Exodus 1–18, p. 266-267).

de Israel, por exemplo: Ex 6,3-4 está relacionado com Gn 17,1.7-8; Ex 6,5 com Gn 2,24; Ex 6,6 com Ex 12,51 (cf. 12,41-42); Ex 6,7 com Ex 29,45-46; Ex 6,8 com Nm 14,30 (cf. Nm 20,12). Do ponto de vista literário, a tradição sacerdotal tem uma concepção clara do passado e do futuro de Israel. Quanto à origem percebem-se as ênfases na promessa e na aliança feita aos patriarcas, na opressão no Egito e na entrada na terra. Outro aspecto característico é o de indicar os futuros eventos antes de acontecerem (prolepse), como: a saída do Egito (6,6); a aliança no Sinai (6,7); a posse da terra (6,8), e a revelação do nome: YHWH (6,8). O que surpreende no documento-base sacerdotal é a ausência de um relato da conquista da terra, dado que esse tema é fundamental para essa tradição (Gn 17,8; 49,29-33; 50,12-13). O fracasso no cumprimento dessa promessa é explicado em Nm 13–14. Assim, a narrativa sacerdotal é uma história aberta, que provavelmente se completa no retorno à terra prometida no pós-exílio[43].

O autor, nessa seção, une lógica e juridicamente a história dos patriarcas e o Êxodo. O tempo dos patriarcas é marcado pela aliança, e o êxodo é a consequência dessa aliança firmada com os patriarcas (6,5.8). Outro enfoque jurídico é o êxodo relacionado com o *goelato* (Ex 6,6). Assim, a saída do Egito, a marcha pelo deserto, os eventos do Sinai e a entrada na terra expressam a fidelidade de Deus à promessa e ao pacto com Abraão, Isaac e Jacó.

A tradição sacerdotal, além de retratar as etapas principais da história de Israel, usa com precisão os nomes divinos e associa-os a essas diferentes etapas. Ela inicia com o nome ~yhla, no anúncio solene de Deus dirigido a Moisés (Ex 6,2), que pode ser interpretado como uma forma de não repetir o Tetragrama, ou seja, por questões estilísticas. No entanto, esse nome está relacionado à criação e, também, pode ser interpretado como aquele que julga o universo, conforme a tradição rabínica[44]. Esse teônimo é seguido da fórmula "Eu sou YHWH"[45], que é considerada uma fórmula de

[43] Esse argumento é desenvolvido em KILIAN, R. O documento sacerdotal: Esperança de retorno. In: SCHREINER, J. (Ed.). *Palavra e mensagem*: introdução teológica e crítica aos problemas do AT. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 322-327. (NCB, 8) e em SKA, J.-L. Le récit sacerdotal: une historie "sans fin". In: RÖMER, The books of Leviticus, p. 613-653.

[44] ÊxR VI, 1.3 e MidrTanh Ex II, 4 diz: "... é por meio da minha criação que eu me nomeio. Quando julgo a criação, eu me chamo ´Ĕlöhîm, quando sou um guerreiro contra os adversários eu me chamo cübä´ôt, quando meço as faltas do homem, eu me chamo El-Šaddäy, quando minhas entranhas se estremecem de compaixão pelo meu mundo, eu me chama YHWH". Essa citação foi mencionada no comentário de CHOURAQUI, Nomes, p. 90.

[45] Em escritos extrabíblicos a fórmula "Eu sou + nome" é atestada nos textos egípcios. Esses textos são citados e comparados com Ex 6,2-8 por Propp (Exodus 1–18, p. 270-271).

autorrevelação, e contém um caráter litúrgico[46]. Ela está presente nas teofanias (Gn 15,7; 26,24; 28,13 e 46,3), nas promessas e nos juramentos, sublinhando o compromisso de YHWH e reforça que somente Ele é capaz de cumprir com fidelidade suas promessas[47].

A fórmula de autoapresenção (hwhy yna, nos vv. 2.6-8), nesta seção, tem o papel de reforçar o juramento realizado por Deus aos patriarcas (cf. Gn 22,16; Jr 22,24; Ez 16,48, 17,16 e 18,3) e legitima a promessa de libertação da opressão no Egito (Jr 44,26; Ez 17,19 e 20,5-6)[48]. YHWH é também interpretado na tradição rabínica como a face misericordiosa de Deus[49].

A repetição de hwhy yna provavelmente é uma resposta à pergunta do faraó sobre "quem é YHWH" (Ex 5,2) e a dúvida de Moisés de sua capacidade para ser um mensageiro do Senhor (Ex 5,23). Porém, sua função, neste texto, não é a de apresentar uma teofania, ou seja, uma revelação do nome divino como em Ex 3,13-15, mas a de garantir que a promessa será cumprida, que a recompensa será dada[50], pois, quando uma divindade diz seu nome, isso equivale a afirmar seu poder, sua glória[51].

Apesar das inúmeras controvérsias sobre a origem e o significado do nome YHWH, uma das principais sugestões é de que esse nome divino tornou-se significativo no tempo de Moisés, uma vez que alguns autores acenam para seu provável uso antes de Moisés, na região oriental do Sinai. Ao considerar Ex 3,14-15, YHWH é um Deus que manda, ordena, revela-se na missão de Moisés, e se identifica com a vontade de resgatar o povo. Assim há uma correlação entre a revelação do nome YHWH, a experiência exodal e a história de Israel[52].

Quanto ao significado do Tetragrama, não há unanimidade. A primeira proposta é a de relacioná-lo com o verbo "estar"[53], como uma forma de certificar a presença de Deus junto ao povo, no sentido de "Eu estarei" ou "Eu estou convosco" (cf. Ex 3,12). A segunda

---

[46] Cf. CHILDS, El libro del Éxodo, p. 142. Davies argumenta que é possível conciliar a retomada de um nome divino e o culto, para legitimar a função de Moisés como mediador das instruções relacionadas ao culto e à execução do projeto do santuário em Ex 25–31; 35–40 (cf. DAVIES, G. I. The exegesis of the divine name in Exodus. In: GORDON, R. P. [Ed.]. *The God of Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 148. [UCOP, 64]).

[47] Cf. Gn 41,44; Jr 16,21; Ez 5,11-17; 14,4-20; 17,16-24; 20,3-44; 33,27-29; 35,4-15 e PROPP, Exodus 1–18, p. 270.

[48] OLIVA, Revelación del nombre, p. 13-19.

[49] Cf. nota 44.

[50] Cf. CHUMASH com comentário de Rashi: Shemot. São Paulo: I. U. Trejger, 1993. v. 2, p. 24, e CHILDS, El libro del Éxodo, p. 143.

[51] Cf. CHOURAQUI, Nomes, p. 88.

[52] Cf. SKA, Il libro sigillato, p. 315-326.

[53] Fohrer afirma que a forma verbal YHWH "não representa nem um substantivo nem um particípio, nem uma forma do *hiphil* causativo desse verbo, sendo, em vez disso, uma forma de *qal* arcaico" (Cf. FOHRER, G. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 86-87. [NCB, 15]).

enfatiza o sentido existencial e o traduz com o verbo "ser", tendo por objetivo reafirmar o monoteísmo ("Ele é quem existe e não há nenhum outro Deus")[54] ou testificar que seu nome representa seu ser, seu existir e seu agir[55] ("Eu sou quem sou") e que, portanto, não existe divisão entre o ser e o agir libertador de Deus, ou seja, é uma existência ativa e eficaz.

Outra acepção provém da constatação de que na tradição rabínica o Tetragrama é traduzido por "Eterno". Essa tradução é ratificada nesse trecho, dado que o tempo verbal presente no tetragrama possibilita traduzi-lo como um ser, estar, torna-se e agir, é uma existência que está em constante devir e, ao mesmo tempo, permanece idêntica a si própria. Assim, pode ser traduzido com o verbo tanto no tempo presente ("sou"), como no futuro ("serei") e o passado é mencionado na referência à aliança estabelecida com os Pais e ao ouvir o gemido do povo (vv. 3-5). Deste modo, YHWH pode ser interpretado como um nome que se revela no decorrer da história, por Ele ser o senhor da história. No passado se revelou nas promessas feitas aos patriarcas, no presente, revela-se em sua promessa de ação salvífica, que cumprirá num futuro próximo, resgatando e libertando seu povo (Is 52,4-6; Ez 36,22-26).

Outra possibilidade é a de unir esses significados, visto que a tradição sacerdotal sintetiza no nome divino sua ação e presença[56]. Isso é explícito no êxodo, na experiência de ser resgatado e na aliança realizada com os patriarcas.

Em Ex 6,2, é apresentada a atividade salvífica, tendo como motivação principal a aliança estabelecida com os antepassados e a promessa da terra (cf. Ex 6,8). A fórmula também é aquela que aparece tanto no Código de Santidade como nos profetas Isaías (sobretudo no DtIs) e Ezequiel[57]. O nosso texto reafirma que Deus age de forma redentora, porque Ele é YHWH, ou seja, o poder de resgatar está incluído em seu nome e manifesta a soberania divina.

A revelação do Tetragrama divino nos remete à narrativa da vocação de Moisés em Ex 3,1–4,18, que especifica a passagem entre duas formas de conceber a fé em Israel. Desse modo, Deus não é só dos patriarcas, da família, do pequeno clã, mas se torna o Deus do povo, o Deus de Israel (Ex 3,6.15-16). Isso se dá quando Deus liberta os israelitas,

---

[54] METTINGER, T. N. D. *O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia*. Santo André: Academia Cristã, 2008. p. 80-81.

[55] Conforme Barr, nem sempre o nome na Bíblia representa a existência de seu portador, mas é possível afirmar que em alguns deuses, o nome reflete a "essência" (cf. BARR, J. The symbolism of names in the Old Testament. *BJRL*, Manchester, v. 52, n. 1, p. 11-29, Feb. 1969).

[56] DAVIES, The exegesis, p. 146-147.

[57] Lv 18,2.4.5; 19,2.4.18; 20,8; Is 41,6-8; 43,3.15; 45,5-7; Ez 5,13; 6,10 e 7,9.

concedendo-lhes uma identidade e uma existência como povo. Por conseguinte, a revelação de um novo nome corresponde à revelação de uma particularidade de Deus e, neste caso, ela está ligada à passagem da escravidão à liberdade (Ex 20,2; Os 13,4). Assim, Deus se revela na história de Israel e a história desse povo se torna a revelação do Nome Divino[58].

Em Ex 6,3, o autor utiliza ´El-Šaddāy[59], que é o nome revelado aos patriarcas (Gn 17,1; 28,3; 35,11 e 48,3), sobretudo a Abraão na Aliança da circuncisão. É um nome vinculado às promessas de descendência (Gn 15,1-6; 17,2-6 e 22,16-18), de terra (Gn 17,8; 26,2; 35,1.9; 48,3), de proteção ("Eu estou contigo"). Essas promessas perpassam o ciclo de Jacó (cf. Gn 17,7.8; 28,15.20; 31,3; 35,3 e 46,3.4); a história de Isaac (Gn 26,3.24.28) e a de Abraão (Gn 21,22). Constata-se que a esfera de atuação de ´El-Šaddāy é a família, a parentela. Há uma afinidade entre esse nome divino e a bênção de uma numerosa descendência, assegurando a continuidade da família (Gn 17,1-2; 28,3; 35,1; 48,3-4 e 49,25).

Diante da afirmação de que os patriarcas não conheciam o nome YHWH (v. 3)[60], a pergunta que permanece é: se os patriarcas não o conheciam, por que ele ocorre em vários relatos nos quais os protagonistas são os patriarcas (Gn 12,1.4.7; 15,1.7; 17,1 e 18,1)? Alguns autores argumentam que o tetragrama foi acrescentado posteriormente nos relatos dos patriarcas (cf. Gn 28,16.19, narrativa em que ocorre tanto "El" como "YHWH")[61]. Mas, não parece ser este um argumento suficiente.

Outra proposta, que parece ser a mais viável, é a de traduzir o verbo [dy na forma *niphal* com o verbo "manifestar-se", conforme a tradução da LXX e entender a expressão no v. 3 no sentido hermenêutico. Isto é, não há uma contradição na afirmação, mas, o não conhecer o nome, significa que Deus não havia se manifestado a ele como YHWH. De

---

[58] SKA, J.-L. El êxodo, el nombre de Dios y la historia de Israel. *Cuest. Teol.*, Medellín, v. 31, n. 75, p. 127-139, enero/jun. 2004. Para o estudo do uso dos títulos divinos em textos poéticos, confira: FREEDMAN, D. N. Divine names and titles in early hebrew poetry. In: CROSS, F. M. *et al. Magnalia Dei*: The mighty acts of Gods. New York: Doubleday, 1976. 55-106.

[59] O uso desse nome divino também ocorre em Gn 43,14; Ez 1,24; 10,5; Rt 1,20.21; Sl 68,15; 91,1; Jl 1,15 e Is 13,6. É um teônimo característico do livro de Jó (5,17; 6,4.14; 8,3.5; 11,7; 13,3; 15,25; 21,15.20; 22,3.17.23.25.26; 23,16; 24,1; 27,2.10.11.13; 29,5; 31,2.35; 32,8; 33,4; 34,10.12; 35,13; 37,23 e 40,2). Para um estudo da origem e do significado do nome El-Šaddäy confira a obra de METTINGER, O significado, p. 103-115; GARR, The Grammar, p. 398-401 e BIALE, D. The God with breasts: El Shaddai in the Bible. *HR*, Chicago, v. 21, n. 3, p. 240-256, Feb. 1982.

[60] Para um aprofundamento e possibilidades de respostas às dificuldades presentes em Ex 6,3, veja: AUZOU, G. *De la servidumbre al servicio*: estudio del libro del Éxodo. 2.ed. Madrid: FAX, 1969. p. 101-102. (ActBib, 2) e ESLINGER, Knowing Yahweh, p. 188-198. Eslinger também apresenta alguns gráficos para comprovar que a expressão "conhecer YHWH" é peculiar ao livro do Êxodo (p. 197-198).

[61] METTINGER, O significado, p. 84-85.

fato, apesar de Deus ter feito várias promessas aos patriarcas (Gn 17,1.8; 26,3 e 35,11), elas só serão cumpridas com Moisés. Dessa forma, o nome YHWH é "plenamente" revelado, quando Deus ouve o grito de seu povo, quando o resgata, o faz pertencer à sua família e o conduz à terra de Canaã, reafirmando a concepção de que o conhecimento se dá pela realização de uma determinada ação[62]. YHWH, portanto, será conhecido no decorrer da história de seu povo, no concretizar sua promessa. No entanto, será um nome para sempre ligado à experiência exodal e à libertação do Egito[63].

Os vv. 4-5 explicitam a ligação entre a aliança com os patriarcas e a promessa da terra, que será unida e reforçada nos vv. 6-8, com a promessa do resgate, por meio do qual Israel será adotado como povo de Deus, e Deus lhe entregará a terra como propriedade, como herança. Nesses versículos é descrito o vínculo entre Deus e o povo. No início, os patriarcas são apresentados como "estrangeiros" (Ex 6,4) e termina afirmando que o povo pertencerá à família de Deus (6,6-8).

A raiz rwg aparece duas vezes no v. 4, como substantivo e como verbo relacionados aos patriarcas. O estatuto de um "imigrante" ou um "estrangeiro" não é fácil de ser definido, como foi analisado nos segundo e terceiro capítulos de nosso estudo, mas podemos dizer que é uma pessoa livre, que pode mover-se e desenvolver suas atividades, porém não tem direito à cidadania[64]. Contudo, esta era uma condição superior àquela que os israelitas tinham no Egito (6,5-6).

Duas reações são mencionadas no v. 5: a do povo que, diante da opressão, grita pedindo ajuda, e a decisão de Deus de intervir (2,23-25; 3,7-9 e 14,10) e defender os filhos de Israel em fidelidade ao seu pacto com os antepassados. Isso reforça o vínculo entre os patriarcas e a experiência exodal.

O tema central dos vv. 6-8 é a libertação. Isso é atestado pelo acúmulo de raízes verbais desse campo semântico como acy, lcn e lag e outras sentenças que configuram a libertação do povo, como: "levar à terra", "dar como propriedade", a fórmula da aliança (v. 7) e o tornar o nome de Deus conhecido (v. 7). Verifica-se, portanto, que quase todas as modalidades para descrever a experiência de libertação do Egito são sintetizadas nesses três versículos.

---

[62] CHUMASH, Shemot, v. 2, p. 24.
[63] Ex 3,14; 20,2; 29,46; Lv 11,45; 19,36; Nm 15,41; Dt 5,6; 13,16; Jr 16,15 e 23,8.
[64] Com relação aos estrangeiros confira o artigo de CARDELLINI, Stranieri ed "emigrati-residenti", p. 129-181.

A primeira modalidade[65] é a espacial, e assume categorias de movimento, sublinhando o dinamismo da ação de libertar os israelitas da escravidão, oferecendo-lhes a liberdade. A raiz acy é típica dessa modalidade (vv. 6-7; Ex 7,4-5; 11,8; 12,3.17.41-42 e 32,1.4.7-8) e a referência espacial é o Egito, que é caracterizado como o país opressor (vv. 5-6). Em alguns contextos, acy assume um caráter jurídico, como foi aprofundado anteriormente, ao estar relacionado com a libertação de escravos em Lv 25,41.54 (cf. Ex 21,2-5; Dt 15,16) e em Lv 25,30-31, referente a bens imóveis.

A segunda modalidade é a salvífica, expressa pela raiz lcn (Ex 6,6), que exprime o livrar alguém de uma força adversa que, no nosso caso, é a da escravidão. A última modalidade é a jurídica, explicitada nos vv. 7-8 e pelo uso dos radicais acy e lag.

A ocorrência de lag, nesse contexto, é de suma importância, pois servirá de base para as outras ocorrências da mesma raiz, no sentido teológico, na tradição sacerdotal. Um enfoque peculiar da tradição sacerdotal é que a libertação da escravidão é descrita como um resgate. Deus, portanto, torna-se seu parente próximo no ato de resgatar, e tem como motivação a fidelidade à aliança realizada com os patriarcas (Ex 6,5.6). Isso é notório na ligação lógica entre o recordar a aliança e a intervenção divina, pelo uso da conjunção !kl (6,6).

O pacto com os patriarcas é o fio condutor desta narrativa, sendo este um aspecto significativo nas perícopes nas quais ocorre a raiz lag, como vimos no estudo da dimensão jurídica do *goelato* em Levítico (cap. 2) e, sobretudo, no Livro de Rute (cap. 3).

Sublinham-se, a ligação entre lag e acy e o sentido jurídico dos dois radicais verbais[66], e a solidariedade de Deus para com seu povo[67].

O v. 6 descreve ainda como será o resgate por meio das expressões "braço estendido" e "grandes julgamentos". O "braço estendido" é o gesto de quem aponta uma arma, bastão ou arco contra o inimigo, mas teologicamente é utilizado quando se refere à experiência exodal (Ex 6,1; Dt 4,34; 5,15; 26,8; 2Rs 17,36; 1Cr 21,16; Sl 136,12 e Jr 32,21); para aludir à criação (Jr 27,5 e 32,7) e há duas passagens, no profeta Ezequiel, em que essas expressões são empregadas para referir-se ao retorno do exílio (Ez 20,33-34).

---

[65] A divisão em diferentes modalidades e as características principais de cada uma foram elaboradas por BOVATI, P. *Parole di Libertà*: il messaggio biblico della salvezza. Bologna: Dehoniana, 2012. p. 65-69. (Biblica).

[66] Cf. DAUBE, The Exodus, p. 31-34 e as análises realizadas nos § 2.4.4; 2.5.1; 2.5.2 e 2.5.3, deste estudo.

[67] Cf. RAVASI, G. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 27-29. (PCB. AT).

A locução “grandes julgamentos” (ou grandes juízos) designa a intervenção extraordinária de Deus na história (Ex 7,4, cf. Ez 5,10.15; 14,21; 25,11; 28,22.26 e 30,19). No livro do Êxodo, essa intervenção divina é expressa por meio de “prodígios e sinais” (Ex 7–10), pela morte dos primogênitos (Ex 11,1-10; 12,12.29-30 e Nm 33,4) e, principalmente, pela travessia do mar descrita em Ex 14 e celebrada em Ex 15[68]. A expressão “conhecereis que eu sou YHWH”, no v. 7 (cf. Ex 10,2)[69], também exprime a intervenção extraordinária de Deus.

A travessia do mar representa a manifestação de Deus Resgatador, Pastor[70], mas também Criador, em dois sentidos: ao fazer emergir a terra seca do meio das águas do mar (Ex 14,30-31; Sl 109,9; Gn 1,9; Jó 7,12; 38,10-11) e ao traçar um caminho ordenado no lugar do caos, indicando a direção para os hebreus[71]. Pode-se dizer que é uma recriação (Is 43,16; 51,10; Hab 3,15, cf. Gn 6,5-9,17)[72].

Os “grandes julgamentos” objetivam revelar quem é YHWH para os egípcios e mostrar sua potência e soberania tanto para os egípcios, quanto para os hebreus (Ex 14,4.18), eles assumem características de uma ação profética[73]. Por outro lado, ao se chamar esses eventos de “grandes julgamentos”, as pragas e a travessia do mar assumem uma linguagem jurídica[74]. De fato, elas são provas da potência divina e de seu direito de libertar e resgatar o povo.

Os vv. 7-8 relatam a finalidade do evento resgatador. O v. 7 descreve um novo vínculo entre YHWH e seu povo, ao aludir ao evento do Sinai (Ex 29,45-46) e, em particular, à inauguração do culto. Observa-se que nos vv. 7-8 há uma gradualidade na relação entre Deus e Israel. A fórmula em Ex 6,7 com o verbo xql faz parte da linguagem jurídica e é utilizada para descrever a entrada de um novo membro numa determinada

---

[68] Para aprofundar as “pragas no Egito”, o documento-base sacerdotal e a morte dos primogênitos, veja: SKA, J.-L. Les plaies d’Égypte dans le récit sacerdotal (P^g). *Bib*, Roma, v. 60, n. 1, p. 23-35, genn./ mar. 1979. Há uma afinidade entre Ex 6,6-7 e Ex 14–15 ao repetir vários vocábulos, como os verbos “livrar” (v. 6; 14,30; 15,2); “resgatar” (v. 6 e Ex 15,13) e outros elencados por SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. *Cercanía del Dios distante*: imagen de Dios en el libro del Éxodo. Madrid: UPCM, 2002. p. 101. (Estudios, 84).

[69] Cf. FRETHEIM, T. E. *Esodo*: commenti. Claudiana: Torino, 2004. p. 125. (Bibbia. Vechio Testamento, 19).

[70] Ex 15,12-13; Sl 77,20-21; 78,52-53; Is 40,11.

[71] WÉNIN, A. *O homem bíblico*: leituras do Primeiro Testamento. São Paulo: Loyola, 2006. p. 82-83. (BíbLoy, 49).

[72] Confira: SKA, J.-L. *El camino y la casa*: itinerarios bíblicos. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005. p. 23-38. (El mundo de la Bíblia. Horizonte, 5) e *Idem*. Il passaggio del mare (Es 14). In: CIMOSA, M.; ALONSO SCHÖKEL, L.; SKA, J.-L.; VIRGULIN, S.; VOTTO, S. *Creazione e liberazione nei libri dell’Antico Testamento*. Leumann: Elle di ci, 1989. p. 20-31.

[73] Cf. SKA, J.-L. La sortie d’Égypte (Ex 7–14) dans le récit sacerdotal (P^g) et la tradition prophétique. *Bib*, Roma, v. 60, n. 2, p. 191-215, apr./ giugno 1979.

[74] Confira a obra de SKA, J.-L. *Le passage de la mer:* étude de la construction, du style et de la symbolique d’Ex 14,1-31. 2ª ed. Roma: PIB, 1997. p. 53-57. (AnBib, 109).

família[75]. O verbo xql seguido de duas preposições l é uma expressão utilizada nos matrimônios[76] (Gn 4,19; 6,2; 11,29; 12,19; 24,4.7.38.40.48; 25,20; 21,21; 28,9; 34,4.21 e Jr 29,6); na "adoção" (Est 2,7.15; Ex 2,10 e 2Sm 7,14), e em contratos de compra de escravo ou no ato de torná-lo um membro da família do patrão (Gn 43,18; 44,9; 1Sm 17,9; 27,12; 2Sm 8,2.6; Jr 34,16 e 2Rs 4,1).

É utilizada uma fórmula jurídica de matrimônio para definir a relação entre Deus e o povo e, ao mesmo tempo, afirmar que Israel livre e resgatado torna-se um membro da família de Deus e, por conseguinte, adquire sua cidadania (cf. v. 4).

A fórmula utilizada apresenta uma aliança unilateral: "Tomar-vos-ei para mim como povo e serei para vós como Deus", os verbos estão na primeira pessoa do singular[77].

A expressão "conhecereis que eu sou YHWH" exprime uma relação estreita entre YHWH e o povo. De fato, o verbo "conhecer" exprime uma experiência pessoal e íntima com Deus (Os 2,22; 4,1; 6,6; 12,10; 13,4; Ez 20; Jr 9,23; 16,21 e 22,16).

A última locução, "levarei à terra" ou "farei entrar na terra" (v. 8), também pertence ao contexto matrimonial[78], quando o esposo faz com que a esposa entre em sua casa (Gn 24,67; 29,23; Jz 21,12 e Rt 4,11), iniciando assim a vida conjugal. Desse modo, Israel passa de estrangeiro, escravo a ser um membro da família, livre e com o direito à terra[79].

O "levantar o braço" (v. 8), nesse contexto, é um gesto realizado para ratificar um juramento de forma solene (Nm 14,30; Dt 32,40 e Ez 20,5.6.15).

Sobressaem, nessa seção, o uso de expressões e imagens do âmbito familiar e das leis jurídicas familiares como a adoção, o matrimônio, a herança, o direito à propriedade.

A pergunta que permanece é: por que há uma insistência sobre a fidelidade à aliança com os patriarcas neste contexto e nos escritos sacerdotais? A tradição sacerdotal, diferente das outras tradições, parte da concepção de que a aliança no Sinai foi rompida pela infidelidade que desembocou na experiência do exílio, por isso ela não pode ser o fundamento da existência do povo. Assim sendo, eles recorrem a uma aliança unilateral, incondicionada e mais antiga: a aliança com os patriarcas. Como Deus não pede nada a Abraão, o pacto permanece sempre válido, por ser um fundamento seguro para a formação

---

[75] Com relação a essa interpretação de Ex 6,7-8, confira a obra de SKA, Il libro sigillato, p. 354-355.
[76] Cf. TOSATO, Il matrimonio israelitico, p. 73-78, e confira SKA, J.-L. *Teologia del racconto sacerdotali* (P). Roma: PIB, 2015. p. 36. Apostila fotocopiada.
[77] Rendtorff considera a fórmula em Ex 6,7 como bilateral, confira RENDTORFF, R. *A "fórmula da Aliança"*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 23-26. (BíbLoy, 38).
[78] TOSATO, Il matrimonio israelitico, p. 109-111.
[79] GOSSE, B. Le souvenir de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob et le serment du don de la terre dans la rédaction du pentateuque. *EstB*, Madrid, v. 51, n. 4, p. 459-472, dic. 1993.

da identidade do povo[80]. É uma aliança gratuita[81]. Isso se verifica no v. 7, quando a fórmula da aliança se apresenta na primeira pessoa singular, reafirmando que a iniciativa é de Deus. Outra aliança que é unilateral e incondicionada, que não se encontra neste texto, mas está presente nos textos sacerdotais, é o pacto selado com Noé. Ele é diferente da aliança estabelecida com o povo, que é bilateral (Ex 24,3-8; Dt 5 e 28–29). Conclui-se que a aliança unilateral é uma particularidade da tradição sacerdotal[82].

Ex 6,2-8 estabelece uma ligação entre a tradição patriarcal e a saída do Egito, entre a permanência no deserto e a entrada na terra, como uma forma de fundamentar a identidade de Israel e de afirmar que o povo torna-se a família de Deus[83], depois da libertação do Egito e do resgate dos israelitas escravos.

O radical lag ocorre também em Ex 15, na perícope que abarca os vv. 13-18. Não obstante a mudança de conteúdo, essa seção oferece a explicação dos versículos anteriores (vv. 1-17). O autor, no v. 13, assevera que Deus, por sua benevolência (dsx), resgatou o povo e o conduziu para a "pastagem sagrada", ou "morada santa" (^vdq hwn). Atesta-se novamente o liame entre a raiz lag com dsx e vdq e a imagem de Deus como pastor (Sl 77,15-21 e Is 63,11-12)[84].

Em Ex 15,13, o termo hwn ("habitação", "morada") pode ser interpretado de três formas: a) ser o santuário no período da peregrinação no deserto e referir-se ao monte Sinai[85]; b) ser o templo de Jerusalém (2Sm 15,25); ou c) ser toda a terra de Israel (Jr 25,30; Ex 15,17)[86]. Existe uma relação entre essas interpretações, dado que a terra é santa, o santuário e o templo são santos e o povo, na travessia do deserto, foi purificado e assim tornou-se um povo santo e resgatado. Portanto, não obstante a escolha, novamente há uma correlação entre ser resgatado, o dom da terra e a intervenção salvífica de YHWH.

Os vv. 14-16 acentuam a soberania de Deus, que é enfatizada com o título de "rei" no v. 18 e o medo das nações diante de sua potência. Constata-se que o povo redimido (lag, v. 13) é chamado de povo que foi comprado (hnq, v. 16). O ser "comprado" e

---

[80] Cf. SKA, J.-L. *O canteiro do Pentateuco*: problemas de composição e de interpretação aspectos literários e teológicos. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 170-171. (Bíblia e História. Série Maior).
[81] METTINGER, O significado, p. 100. Confira também PRIOTTO, M. *Esodo*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2014. p. 133 (I Libri Biblici. Primo Testamento, 2), e WIMMER, Tradition reinterpreted, p. 416-418.
[82] SKA, Teologia del racconto sacerdotali, p. 38.
[83] SKA, *op. cit.*, p. 36.
[84] A imagem de Deus como "pastor" ocorre em Gn 48,15.
[85] ANDIÑACH, O livro do Êxodo, p. 207-208.
[86] NOTH, Esodo, p. 155.

“redimido” são verbos correlacionados, conforme as análises precedentes de Lv 25 e do livro de Rute.

O v. 18 explicita a realeza perpétua de YHWH. Se considerarmos todo o cântico descrito em Ex 15, verifica-se desde a noção de Deus-rei como aquele que age contra os adversários internos e externos (rei-guerreiro) de seu povo, até o domínio régio divino vinculado ao restabelecimento da ordem cósmica (rei-criador) e social, ao resgatar seu povo da escravidão. A realeza de YHWH, nos textos bíblicos, une-se às suas manifestações salvíficas (defesa contra os adversários externos); ao controle das forças hostis; à sua santidade (v. 11) e à sua ação na criação (vv. 4.8.12). Ao proclamar a realeza de YHWH, o texto anuncia a inconsistência do agir dos opressores (v. 4) e dos “deuses” (v. 11). Alude também à necessidade do reconhecimento de sua soberania na história, não somente sobre Israel, mas sobre todas as nações e em todos os âmbitos (religioso, político, social) e, ao mesmo tempo, gera a expectativa de sua realeza para sempre.

5.3 Síntese dos pontos significativos

Na experiência exodal, a raiz lag, no sentido teológico, ocorre também nos textos da tradição sacerdotal. A libertação é uma expressão da bondade (dsx) e da santidade (vdq) divina e é interpretada como um resgate realizado por uma intervenção de YHWH. Deus resgata o povo da escravidão, tornando-o membro de sua família (no sentido de adoção), sendo, este, por conseguinte, sua propriedade. Desse modo, Deus se torna o parente próximo e tem a responsabilidade e o direito de resgatá-lo, quando ele voltar a cair na escravidão, como será a experiência do exílio. O resgate está associado à aliança (imagem do matrimônio), à adoção e à herança, aspectos semelhantes à narrativa de Rute. Percebe-se, como foi mencionado, a relação entre os títulos divinos laG, Rei e Pastor. Ex 6,2-8 também enfatiza o papel fundamental da aliança realizada com os patriarcas e a passagem de escravos e estrangeiros, para membros da família de Deus. A nova aliança entre o povo e Deus será unilateral, incondicionada e gratuita.

A raiz lag também ocorre na profecia isaiana como título e ação divina, conforme analisaremos nos capítulos 6 e 7.

6 A RAIZ VERBAL גאל NO DÊUTERO-ISAÍAS

O radical גאל constitui um elemento unificador no DtIs[1]. Nessa tradição profética, YHWH se apresenta como aquele que resgata seu povo e sua propriedade (Israel, Sião). O termo גאל é utilizado, também, de forma metafórica, quando Deus assume a função de "resgatador do sangue" (cf. Is 41,14-16 e 43,8-15; 47) e quando cumpre a "lei do levirato", acolhendo como "esposa" a viúva Jerusalém (cf. Is 54,1-10). Além dessa riqueza teológica no uso da imagem do גאל, a profecia isaiana um tem papel fundamental na literatura paulina[2].

6.1 Dêutero-Isaías: delimitação e datação

Os comentadores atualmente[3] concordam que o DtIs é uma "obra substancialmente unitária"[4] e que há uma intenção estrutural e teológica em sua redação final. Isso é perceptível pela afinidade temática, lexical e de gênero literário (destacam-se os oráculos

---

[1] Não abordaremos a problemática relativa à distinção entre as três seções do livro de Isaías (1–39; 40–55; 56–66), nem à sua unidade, por não ser o escopo deste estudo. Adotamos a nomenclatura DtIs e TtIs, mas estamos cientes das discussões ao redor dessa divisão e das críticas sobre a questão. As obras que têm como objetivo específico tal problemática, são: MELUGIN, R. F. Isaiah 40–66 in recent research: the 'unity' movement. In: HAUSER, A. J. (Ed.). *Recent research on the major prophets*. Sheffield: Phoenix Press, 2008. p. 142-194, e SWEENEY, M. A. The book of Isaiah in recent research. In: HAUSER, A. J. (Ed.). *op. cit.*, p. 78-92; SICRE DÍAZ, J. L. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011. p. 307-315.339-346. (Estudios Bíblicos, 45). Confira também CROATTO, S. Composição e querigma do livro de Isaías. *RIBLA*, Petrópolis, v. 35-36, n. 1-2, p. 42-76, 2000; RENDTORFF, R. *Antigo Testamento*: uma introdução. Santo André: Academia Cristã, 2009. p. 285, e ZENGER, E. Il libro di Isaia. In. *Idem*. (Ed.). *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia: Queriniana, 2005. p. 656-683.

[2] Cf. LONGENECKER, R. N. Who is the prophet talking about?: some reflections on the New Testament's use of the Old. *Themelios*, Cambridge, v. 13, n. 1, p. 4-8, Oct./Nov. 1987; McCARTNEY, D. G. New Testament use of the Old Testament. In: *Idem*. *Inerrancy and Hermeneutic*: a tradition, a challenge, a debate. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1988. cap. 6. Disponível em <http:// www.wts.edu/publications/articles/mccartney-ntuseot-p.html>. Acesso em 18 nov. 2013; WAGNER, J. R. Isaiah in Romans and Galatians. In: MOYISE, S.; MENKEN, M. *Isaiah in the New Testament*. London: T & T Clark, 2005, p. 117-132, e OSS, D. A. A Note on Paul's use of Isaiah. *BBR*, Winona Lake, n. 2, p. 102-112, 1992.

[3] Poucos são os comentadores que rejeitam a unidade da Segunda Parte de Isaías, e afirmam que DtIs é formado por um conjunto de textos autônomos, independentes, justapostos arbitrariamente (cf. GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 459-461. [Bíblia e Sociologia]). Confira também a obra de VALÉRIO, P. F. *Deus justo e misericordioso*: na experiência de Abraão e do servo do Senhor. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 137-143. (Exegese). Esse autor apresenta uma síntese sobre a discussão referente à composição literária no DtIs.

[4] Cf. BLENKINSOPP, J. *El libro de Isaías (1–39)*. Salamanca: Sígueme, 2015. p. 98. (BEBib, 147); GARCÍA FERNÁNDEZ, M. "*Consolad, consolad a mi pueblo*": el tema de la consolación en Deuteroisaías. Roma: G&BP, 2010. p. 16. (AnBib, 181); BLUNDA, J. M. *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica*: el Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98. Roma: G&BP, 2010. p. 5. (AnBib,186). A unidade no DtIs é questionada por causa das polêmicas anti-idolátricas (Is 40,18-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,5-7) e dos poemas do servo de YHWH. Mas, a raiz גאל não ocorre nestes textos, exceto Is 49,1-9, mas há uma grande discussão quanto à divisão desta perícope, sendo possível separar os vv. 7-9 (nos quais ocorre a raiz em questão) do poema do servo (vv. 1-6).

de salvação e o hino em louvor ao iminente ato resgatador de Deus). Nota-se, também, tal unidade na escolha do vocabulário, das imagens e de expressões do mesmo campo semântico e pelo uso de semelhantes categorias teológicas. Apesar dessa assertiva, não é possível estabelecer uma estrutura global, pela complexidade desta segunda parte de Isaías, mas é inegável a unidade nas subseções, gerando a unificação no todo.

Há várias tentativas de delimitar Is 40–55 e diferentes princípios estruturais. Encontram-se desde as propostas de estruturas que privilegiam os aspectos históricos[5], os literários[6], o redacional, o retórico[7], os formais[8], os estilísticos e os temáticos[9], até as delimitações que misturam dois ou três desses critérios[10]. Dividiremos o DtIs em dois blocos[11]: Is 40–48 e 49–55[12], por questões metodológicas e por constatar, ao analisar as propostas supramencionadas, que várias tendem para esta subdivisão[13].

Não existe unanimidade quanto à datação de cada capítulo ou perícope que compõe o DtIs. Para a maioria dos exegetas, o DtIs situa-se, provavelmente, no final do exílio e no

---

[5] RIDDERBOS, J. *Isaías*: introdução e comentário. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. p. 35. (CB.CultB, 17).

[6] LACK, R. *La symbolique du livre d'Isaïe*. Roma: Biblical Institute Press, 1973. p. 77-120. (AnBib, 59) e BERGES, U. *Isaías*: el profeta y el libro. Estella: Verbo Divino, 2010. p. 49-51. (Estudios Bíblicos, 44).

[7] CROATTO, Composição e querigma, p. 55-58.

[8] JÜNGLING, H.-W. O livro de Isaías. In: ZENGER, E.; BRAULIK, G. *et al*. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 388-389. (BíbLoy, 36) e ARANGO LONDOÑO, J. R. Deus solidário com seu povo: o go'el no Dêutero-Isaías. *RIBLA*, Petrópolis, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 46-47, 1994.

[9] HANSON, P. D. *Isaia 40–66*. Torino: Claudiana, 2006. p. 23. (Comentari. Strumenti, 29); SICRE, Introducción al profetismo, p. 311-312 e VERMEYLEN, J. Isaia. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN, Guida di lettura dell'Antico Testamento, p. 304.

[10] Confira o artigo de LAATO, A. The composition of Isaiah 40-55. *JBL*, Boston, v. 109, n. 2, p. 207-228, Summer 1990.

[11] SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2007. p. 530-531.

[12] Apesar dos autores concordarem com essa subdivisão, não há consenso quanto às justificativas para tal divisão. Confira as obras de SICRE, Introducción al profetismo, p. 311 e VERMEYLEN, Isaia, p. 304.

[13] Esta investigação não tem a pretensão de abordar as problemáticas que giram ao redor do DtIs, como: o processo redacional; a definição sobre a origem oral ou escrita dos oráculos; as várias proposta acerca de quem é o redator ou onde foram escritos esses capítulos. Isso não significa dizer que essas questões serão totalmente ignoradas, mas serão mencionadas quando forem necessárias para a análise. Entre os autores que estudaram essas questões, destacam-se: SIMIAN YOFRE, H. La evolución de la lectura e investigación de los libros proféticos. *EstEcl*, Comillas, v. 85, n. 333, p. 269-286, abr./ jun. 2010; GITAY, Y. Deutero-Isaiah: oral or written?. *JBL*, Boston, v. 99, n. 2, p. 185-197, June 1980; WESTERMANN, C. *Isaia* (Capp. 40-66). Brescia: Paideia, 1978. p. 40-44. (AcT, 19); OSWALT, J. N. Who were the addressees of Isaiah 40–66?. *BibSac*, Dallas, v. 169, n. 1, p. 33-47, Jan./ Mar. 2012; BLUNDA, La proclamación de Yhwh, p. 5-15; CHILDS, B. S. *Isaia*. Brescia: Queriniana, 2005. p. 9-14. (Commentari Biblici); BLENKINSOPP, El libro de Isaías, p. 81-124; MELLO, A. *Isaia*: introduzione, traduzione e commento. Torino: San Paolo, 2012. p. 9-40. (NVBTA, 10); CLEMENTS, R. E. Isaiah: a book without an ending?. *JSOT*, Sheffield, v. 26, n. 3, p. 109-126, Mar. 2002. PAYNE, J. B. Eighth century israelitish background of Isaiah 40–66. *WTJ*, Philadelphia, v. 29, n. 2, p. 179-184, May 1967; *Id*. Eighth century israelitish background of Isaiah 40–66. Part II. *WTJ*, Philadelphia, v. 30, n. 1, p. 50-58, May 1968; *Id*. Eighth century israelitish background of Isaiah 40–66. Part III. *WTJ*, Philadelphia, v. 30, n. 2, p. 185-203, Nov. 1968; WALDOW, H. E. von. The message of Deutero-Isaiah. *Interp.*, Richmond, v. 22, n. 3, p. 259-287, July 1968; MIRANDA, J. P. *Breve introduzione alla Teologia dell'Antico Testamento*. Brescia: Queriniana, 2009. p. 39-53. (Introduzione e Trattati, 35) e MELUGIN, Isaiah 40–66, p. 142-194.

Período Persa[14]. As justificativas para tal datação são as referências a Ciro, a predominância de oráculos de salvação, a linguagem similar aos hinos de louvor (principalmente dos Sl 93–100), o estilo, o vocabulário, a temática da restauração de Jerusalém, a necessidade de reafirmar o monoteísmo e a unicidade de YHWH.

6.2 גאל em Is 40–48

Ao subdividir DtIs em duas partes, constata-se uma harmonia entre as ocorrências de גאל (dez, na primeira parte[15] e sete, na segunda[16]). Do primeiro bloco, analisaremos as seguintes perícopes: 43,1-7.8-16; 44,1-8.21-23; 47,1-15 e 48,16-22. Do segundo, aprofundaremos: Is 49,7-26; 52,1-12 e 54,1-10.

A exegese das perícopes terá como objetivo perceber o significado teológico da raiz גאל no DtIs, por isso não apresentaremos todas as etapas do método histórico-crítico-literário[17], mas serão escolhidos alguns tópicos do resultado do processo pertinentes para a nossa finalidade. Não obstante a constatação de que a perspectiva hermenêutica não prescinde da história da formação dos escritos, parte-se do princípio de que para obter o sentido teológico desses textos, é necessário considerar a redação final. Contudo, mais que as ocorrências em si, nosso objetivo é perceber a possibilidade de definir uma tipologia de Deus como resgatador e de sua ação redentora.

6.2.1 Delimitação de Is 43

É possível identificar em Is 43 a libertação realizada por YHWH em três momentos. O primeiro encontra-se em Is 43,1-7, quando YHWH reafirma seu senhorio sobre o cosmo, no momento do resgate de Israel. No segundo, afirma sua divindade em contraposição à Babilônia (43,8-15) e no terceiro, YHWH outorga nova vida a seu povo (43,16-21). Esses vários momentos serão analisados separadamente.

---

[14] Quanto ao Período Persa, há autores que datam no início, outros, no decorrer e, outro, no final. Constata-se ainda a proposta de datá-lo no Período Helenístico, especificamente na época dos Macabeus, mas até então os argumentos não são convincentes (cf. VALÉRIO, Deus justo, p. 135). Para o aprofundamento das discussões quanto à datação, confira: BLENKINSOPP, J. *Storia della profezia in Israele*. Brescia: Queriniana, 1997. p. 222-287. (Biblioteca Biblica, 22).

[15] Cf. Is 41,14; 43,1.14; 44,6.22-24; 47,4; 48,17.20.

[16] Cf. Is 49,7.26; 51,10; 52,3.9; 54,5.8.

[17] GUILLEMETTE, P.; BRISEBOIS, M. *Introduzione ai metodi storico-critici*. Roma: Borla, 1990. (Studi e Ricerche Bibliche), e LIMA, M. L. C. *Exegese bíblica*: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014. (Exegese).

6.2.1.1 Is 43,1-7: Não temas, porque te resgatei

O texto de Is 43,1-7 é considerado oráculo de salvação e estabelece uma oposição entre a promessa salvífica e o oráculo acusatório em Is 42,18-25[18]. Alguns elementos remetem ao oráculo de reafirmação ou de garantia[19]. Esse discurso está fundamentado nos atos salvíficos de YHWH realizados na criação e na história. Os elementos formais que corroboram esse contraste são o uso sintático de hT[w, em Is 43,1, com o objetivo de coligar esse fragmento com Is 42,18-25; a repetição de vocábulos como r[b (o verbo "queimar") em 42,25 e 43,2; os termos "saque" e "despojos" e as perguntas, em 42,22-24, em contraste com o apreço em 43,4; a imagem de YHWH como o resgatador (43,1.6) e !tn + hsAvml (Is 42,24) que se contrapõe à sequência !tn + rpK (Is 43,3b.4b).

O contraste entre Is 43,1-7 e 42,18-25 não se articula por justaposição, mas há uma sequência lógica, ou seja, o sofrimento retratado em Is 42,18-25 é respondido com a promessa de salvação em Is 43,1-7. Desse modo, não há promessa de salvação que não passe pelo sofrimento, e este torna-se o lugar teológico a partir do qual brota a promessa[20]. Os elementos de hostilidade não são eliminados. Isso é perceptível na exortação a "não temer" e no merisma "rios e fogo", no v. 2. Mas, apesar da adversidade, Israel carrega a certeza do amor de Deus, de sua presença e assistência, como resgatador.

Is 43,1-7 constitui uma unidade temática e é demarcada por elementos formais como a inclusão entre os vv. 1 e 7, pela repetição dos verbos arb, arq, rcy e do substantivo ~v. O v. 1 está correlacionado com o v. 7, dado que todos aqueles que foram criados, formados e chamados pelo nome (v. 1) são reconduzidos a YHWH (v. 7). As inclusões formal e temática delimitam a seção em duas partes: 43,1-4 e 43,5-7, por estruturar-se da seguinte maneira: introdução com a fórmula "não temas" (43,1.5), explicitação da motivação (43,1.5) e anúncio da salvação (43,2-4.5b-6). Concluem-se as duas partes[21] no v. 7.

---

[18] Oposição que foi analisada na obra de: GARCÍA, "Consolad, consolad a mi pueblo", p. 199.
[19] AUNE, La profezia, p. 182.
[20] BORGHINO, A. *La "nuova alleanza" in Is 54*: analisi esegetico-teologica. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2005. p. 369. (TG.ST, 118).
[21] WESTERMANN, Isaia, p. 144.

6.2.1.1.2 Is 43,1-7: texto em hebraico e tradução

aryT-la larfy ^rcyw bq[y ^arB hwhy rma-hK hT[w[1]
hTa-yl ^mvb ytarq ^yTlag yK
%lt-yK ^Wpjvy al tArhNbW yna-^Ta ~yMB rb[t-yK[2]
%B-r[bt al hbhlw hwKt al va-AmB
^yTxT absW vWK ~yrcm ^rpk yTtn ^[yvAm larfy vAdq ^yhla hwhy yna yK[3]
^vpn txT ~yMalW ^yTxT ~da !Taw ^yTbha ynaw TdBkn yny[b Trqy rvam[4]
&cBqa br[MmW ^[rz ayba xrzMm yna-^Ta yK aryT-la[5]
#rah hcqm ytAnbW qAxrm ynb yaybh yalkT-la !mytlW ynT !ApCl rma[6]
wytyf[-@a wyTrcy wytarB ydAbklw ymvb arqNh lK[7]

[1]Porém agora, assim diz YHWH, que te criou, Jacó, e que te modelou, Israel: não temas, porque te **resgatei**, chamei[22] pelo teu nome[23], tu és meu.
[2]Quando passares pelas águas, eu estarei contigo; quando, pelos rios, não te submergirão; quando caminhares pelo fogo, não te queimarás, nem a chama arderá em ti. [3]Porque eu sou YHWH, teu Deus, o Santo de Israel, o teu Salvador; dei o Egito por teu pagamento de resgate e a Etiópia e Sebá em teu lugar. [4]Porque és precioso aos meus olhos, és honrado[24], e eu te amei, darei homens[25] por ti e os povos pela[26] tua vida.
[5]Não temas, porque estou contigo; trarei a tua descendência desde o Oriente e a ajuntarei desde o Ocidente. [6]Direi ao Norte: dá! E ao Sul: não retenhas! Trazei meus filhos de longe e minhas filhas, das extremidades da terra, [7]a cada um que é chamado pelo meu nome, e o que criei para minha glória, o que modelei[27] e o que fiz.

6.2.1.1.3 Análise literária e teológica

Inicia-se com a partícula hT[W, uma proposição adversativa[28], que exerce a função de transição entre o estado de devastação (cf. Is 42,18-25) e o de ser resgatado (Is 43,1-7).

A exortação é pronunciada por YHWH, na qualidade de criador e modelador de seu povo, e é dirigida a Jacó/Israel. YHWH é a designação típica do Deus de Israel[29] (Sl 100,3;

---

[22] A crítica textual da BHS propõe mudar o verbo ytarq para ^ytarq, proposta rejeitada neste nosso estudo, pela precariedade da argumentação. Nota-se que o autor tem a intenção de manter a sonoridade do verso e evitar o uso de sufixos em três palavras seguidas. Confira a crítica textual na obra de ZURRO RODRIGUEZ, E. *Filologia y critica textual en Is 40–55*. Burgos: Facultad de Teologia del Norte de España, 1970. p. 88. (Burgense, 11).

[23] A crítica textual da BHS aconselha a substituir ^mvb para ymvb conforme o v. 7, decidimos manter o TM.

[24] Outra possibilidade de tradução seria "digno de honra".

[25] A crítica textual da BHS sugere mudar de ~da (homem) para tAmda ("terras"), permaneceremos com o TM, mas no plural (no TM é singular). Confira as observações de ZURRO, Filologia y critica textual, p. 95.

[26] Assume o sentido de "em teu lugar".

[27] A crítica textual da BHS propõe cancelar o verbo wyTrcy, proposta não acolhida em nossa tradução, por ser desprovida de sustentação se forem analisadas as variantes.

[28] A partícula hT[w pode criar tanto continuidade como descontinuidade. Em Is, normalmente, essa partícula é empregada para expressar o contraste entre a situação anterior e a atual (cf. 44,1; 47,8; 48,16; 49,5; 52,5; 64,7).

[29] Cf. HERTOG, G. C. den. The prophetic dimension of the divine name: on Exodus 3:14a and its context. *CBQ*, Washington, v. 64, n. 2, p. 213-228, Apr. 2002.

Ex 3,13-14; Dt 4,35; 7,9 e 1Rs 18,21.37). Quanto aos vários significados desse nome divino, remetemos à análise realizada nos capítulos 4 e 5 (§4.2.1 e §5.2.3).

Nota-se, que no decorrer do tempo, sobretudo, após a queda do Reino do Norte e no período pós-exílico, surge o conceito bíblico de Israel como representante não apenas do Reino do Norte, mas de uma nação inteira, como também a concepção de uma nação futura unificada[30].

O verbo arb (v. 1) foi introduzido como termo teológico somente após o exílio e ocorre, predominantemente, na narrativa sacerdotal[31] da criação (10x) e em DtIs e TtIs (20x). Seu significado original é incerto, mas existem duas possibilidades. A primeira fundamenta-se no sentido primitivo do verbo, que é "cortar" ou "separar", conforme com Js 17,15.18 e Ez 23,47. A crítica a essa proposta é que o verbo quando usado no sentido de "cortar" e "separar" tem como intento eliminar o objeto. A segunda proposta assevera que o sentido primitivo de arb é "tirar para fora", "tirar do oculto ou do inexistente" e "tornar visível" ou "real", baseando-se em Is 40,26 e 45,8. Apesar das objeções quanto à primeira proposta, é possível considerá-la, dado que a finalidade das narrativas bíblicas da criação, elaboradas pela tradição sacerdotal, não é declarar que Deus criou tudo do nada, *ex nihilo*, mas de mostrar que o mundo é ordenado conforme a vontade divina. A criação em Gn 1,1–2,4 é também descrita como libertação, vitória sobre o caos, um ato salvífico[32].

O verbo arb, no DtIs, tem como sujeito YHWH (Is 40,28; 42,5; 45,7.18) e o objeto da criação são as realidades cósmicas, os acontecimentos histórico[33] e o próprio Israel (Is 43,1.15). Na criação das realidades cósmicas, o DtIs nos reporta às narrativas da criação, quando Deus cria o universo por meio de sua Palavra, tornando-se o criador do mundo. Nessa tradição sacerdotal da criação, além de criador, YHWH é também o senhor do tempo, visto que a criação do mundo é o princípio da história. Na narrativa sacerdotal da criação, as categorias temporais são importantes. Isso é corroborado pela locução que introduz a narrativa (tyvarB), pelo refrão que ritma todo o relato (Gn 1,5.8.13.19.23.31), pelo valor dado ao sábado (Gn 2,1) e por sua santificação (Gn 2,3).

No DtIs, além da criação como evento pontual, criar é uma atividade contínua, que vai se aprimorando e se desenvolvendo até o fim dos tempos. Evidencia-se no DtIs que a

[30] FINKELSTEIN, I. *O reino esquecido*: Arqueologia e História de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015. p. 183-196. (NCB).
[31] GARR, W. R. God's creation: in the priestly source. *HTR*, Cambridge, v. 97, n. 1, p. 83-90, Jan. 2004.
[32] Cf. WÉNIN, A. *De Adão a Abraão ou as errâncias do humano*: leituras de Gênesis 1,1–2,4. São Paulo: Loyola, 2011. p. 27-45. (BíbLoy, 59).
[33] Cf. Is 41; 45,7-8 e 48,7.

“escatologia é essencialmente teologia da história”[34], ou seja, nos eventos encontram-se os sinais de Deus e sua intervenção salvífica, sendo estes, por sua vez, manifestações de sua presença, de seu projeto, de sua condescendência com a humanidade. Por meio dos acontecimentos, o povo conhece quem é YHWH.

Há uma ambiguidade no DtIs, no que concerne à criação do tempo, pois, se de um lado, é a criação da história em geral, por outro o texto enfatiza a criação da história de Israel. Isso é notório no esforço em conciliar a criação e a formação do povo eleito, ao aplicar a raiz rcy para designar a formação de Israel (43,1.7.21; 44,2.21.24 e 45,9.11). Assim, em Is 43,1, o uso de arb indica a nova criação de Israel[35] como povo resgatado; e a raiz verbal rcy se refere à libertação de Israel, em oposição aos idólatras que modelam esculturas de seus deuses (44,9-10.12). Portanto, em DtIs, há uma união entre redenção e criação, dado que ao ser resgatado, Israel passa de uma situação de caos (Is 42,18-25) para uma nova realidade.

A exortação a “não temer”[36] (vv. 1.5) visa a animar e a encorajar o povo, partindo da confiança na presença e na ação salvífica de Deus (cf. vv. 2.5). As motivações para o “não temer” são três: ser resgatado (^yTlag), ser chamado pelo nome (^mvb ytarq) e ser de Deus (hTa-yl). Teologicamente, a tríplice motivação reporta à experiência exodal (Ex 6,6; 15,13) e à concepção deuteroisaiana de nova criação.

O ser resgatador, no v. 1, tendo como sujeito YHWH, pode ser interpretado como o ato de resgatar o povo da escravidão, como foi analisado no estudo do sentido antropológico da raiz lag, dentro do direito familiar em Lv 25 e do significado teológico em Ex 6,6-8. De fato, Deus se faz próximo de Israel e o resgata porque foi vendido como escravo por causa de seus pecados, conduzindo ao exílio (cf. Is 42,18-25). Essa linguagem jurídica da raiz, unida à ação divina, também, está presente em Is 43,3-4.

O “chamar pelo nome” é uma expressão típica das narrativas de vocação, nas quais Deus chama para uma missão específica (Ex 3,4; 1Sm 3,4-10; Is 41,25; 44,5 e 45,3-4). No âmbito familiar, é o direito do pai de dar o nome ao filho e, na tradição sacerdotal, é uma forma de perpetuar o nome dos patriarcas. No v. 1, é enfatizada a familiaridade entre

---

[34] MERENDINO, R. P. “Io sono il primo e io sono l’ultimo! Siete voi i miei testimoni” (Is 44,6b.8): note sull’escatologia deuteroisaiana. *ParSpV*, Bologna, v. 8, n. 2, p. 53, luglio/ dic. 1983.

[35] BERNHARDT, K.-H. arB [Bärä´]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 1, p. 1576-1578 e CIMOSA, M. Creazione e liberazione nei profeti. In: CIMOSA, Creazione e Liberazione, p. 33.

[36] No DtIs, a fórmula “não temas” ocorre em três âmbitos: em contexto de guerra, especialmente guerra santa, na qual YHWH assegura sua presença e assistência; em manifestações teofânicas e em oráculos proféticos de salvação.

YHWH e Israel e a missão específica que será explicitada no v. 7, a de manifestar a glória divina.

A expressão “tu és meu” (Is 41,9; 44,21 e 49,3) é proveniente da esfera jurídica e designa o ato de reconhecimento do filho.

“Rios” e “água” (v. 2) remetem ao caos primordial ou à experiência exodal (travessia do mar). “Fogo” é uma alusão à destruição, provavelmente pela dominação babilônica. Nos textos bíblicos, a destruição é vista como punição (Jl 2,3) para aqueles que não temem ao Senhor (Is 1,7; 9,19; 10,16; 29,6; 30,33 e 33,12.14).

Os termos “água” e “fogo” (v. 2) formam um merisma e retratam a totalidade dos perigos dos quais o Senhor libertará seu povo (Sl 66,12), e podem também ser uma referência aos deuses e aos cultos idolátricos (Is 44,12). Desse modo, a água e o fogo reportam a Is 42,25, evocando a dominação e a experiência exílica como punição e a nova relação estabelecida, na qual YHWH defenderá o povo (v. 2) e reafirmará sua soberania como o único Deus.

A promessa no v. 2 é garantida por Deus no v. 3, ao elucidar não apenas quem irá realizá-la, mas também a identidade divina: Ele é o Santo, o Deus e o Salvador de Israel. Esses atributos reafirmam a dependência entre Israel e Deus, conforme Is 43,1.

A afirmação de que o “Santo de Israel” é o “Resgatador” está em conexão com as perícopes, nas quais o título de “resgatador” ocorre com outros epítetos (cf. 41,14; 47,4; 48,17; 49,7 e 54,5).

O termo “santo” está em paralelo com o termo “puro”, mas não são idênticos. Na língua semítica, “santo” expressa à ideia de separação, como aquilo que pertence à esfera divina. Afirmar a santidade de Deus é asseverar que Ele é radicalmente diferente de tudo que é possível conhecer e imaginar. Ele sempre surpreende a humanidade e extrapola seus esquemas.

O título “Santo de Israel” (larfy vAdq), no parecer de alguns biblistas, equivale a dizer “Deus de Israel” (cf. 41,17.20), por estar mormente interligado ao Tetragrama. Apesar dessa explanação, a expressão afirma que a santidade é o nome de YHWH, pois somente ele é Santo, uma das pecularidades também do DtIs (cf. Is 40,25; 45,21). A expressão “Santo de Israel” reporta à eleição e, por conseguinte, à escolha gratuita de Deus, que resgata o povo e o torna sua propriedade. A santidade não é uma qualidade intrínseca de Israel, mas parte de sua condição de povo eleito, povo que pertence a Deus, que é Santo. Essa condição lhe confere a possibilidade de permanecer em comunhão com

Deus e a missão de testemunhar sua santidade para os outros povos (Ez 20,41)[37]. Esse pertencer a Deus está intimamente ligado com a experiência exodal (Lv 22,32b-33), como declara Ska: "a saída do Egito é a santificação de Israel[38]". Portanto, percebe-se a ligação entre ser resgatado, ser santificado e o experienciar a manifestação do Santo de Israel.

No Segundo e no Terceiro Isaías[39], a santidade de Deus[40] está presente em oráculos de salvação, nos quais YHWH é um sujeito ativo, que cria, plasma, exalta e defende Israel. Ao unir-se com laG, mostra que o Deus Santo se torna próximo (familiar), afirma sua soberania e sua misericórdia (Sl 113,5-6).

O radical [vy[41] é significativo na literatura profética, especialmente em DtIs (56x), expressa a ajuda divina, quando tem Deus como sujeito e quando é título divino (Is 43,11; 45,15.21; 49,26; 60,16; 63,8), a função de administrar a justiça (Is 60,16; 65,5.8.9) ou a de defender o povo (Is 41,14; 44,6; 49,7; 61,8-10 e 63,8).

A vitória de Deus sobre todos os adversários de Israel (merisma "água" e "fogo") e a manifestação da santidade e da potência divinas, por intervenções concretas realizadas na história e na criação, são expressas em Is 43,3. Esses últimos aspectos são peculiares a YHWH, quando comparado aos outros deuses.

Após definir quem é YHWH para Israel, o texto descreve quem é Israel para YHWH: precioso, honrado e amado. A expressão "ser precioso aos meus olhos" indica a proteção àquele que é fraco (cf. 1Sm 26,21; 2Rs 1,13 e Sl 72,14); está em paralelo com a raiz laG, e é também uma expressão do âmbito esponsal. O relacionamento especial de Deus com Israel, que se concretiza na eleição e na aliança, é expresso pelas locuções "ser honrado" e "ser amado" (Is 41,8; Jr 31,3 e Sl 78,68). Portanto, Deus se torna próximo, resgata Israel e dá em pagamento tudo que poderia ser considerado "precioso" (Egito, Etiópia, Sebá e as nações), por causa de seu amor para com Israel. Percebe-se a mudança do tempo verbal do passado ("dei") para o futuro ("darei"), nos vv. 3-4, acentuando a função de Deus como resgatador.

---

[37] GRILLI, M. La santità di Dio e di Israele: alterità e appartenenza. In: *Idem*; MALEPARAMPIL, Il diverso e lo straniero, p. 16-22.
[38] Cf. Lv 22,32b-33, e SKA, Introdução à leitura do Pentateuco, p. 50.
[39] Cf. Is 41,14.16.20; 43,3.14; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5; 60,9.14.
[40] No Primeiro Isaías, a santidade de Deus marca a experiência do Profeta ou da tradição relacionada a ele, retratada em Is 6. É um epíteto empregado, mormente, em contextos polêmicos de acusação ou julgamento por causa da infidelidade de Israel (cf. Is 1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 30,11.12.15; 31,1 e 37,23).
[41] O termo "salvação" no DtIs, dependendo do contexto, adquire um valor temporal (dia da salvação, cf. 49,8) ou espacial (46,13); pode estar relacionado a um evento específico (52,10); uma situação duradoura (45,17; 51,6.8 e 60,18) ou um fato universal (49,6; 62,1).

A capacidade de Deus de reunir o povo de Israel disperso, espalhado pelos quatro cantos do mundo, é evidenciada nos vv. 5-7. Os termos “filhos” e “filhas” evocam a paternidade de Deus e especificam que o povo pertence ao seu Deus YHWH (cf. Is 44,4; 48,1; Jr 14,9; 15,16), pois faz parte de sua família. Isso se deu no ser resgatado na experiência exodal (Ex 6,6) e na aliança selada entre Deus e Israel[42]. Essas noções acentuam a responsabilidade de YHWH como resgatador do povo e, ao mesmo tempo, reafirmam a coligação entre o “ser resgatado” e a “nova criação”. O v. 7 especifica que Israel foi criado para a “glória de Deus” (dAbK).

A palavra dAbK[43] (da raiz do verbo “ser pesado” ou “peso”), na tradição sacerdotal, significa a manifestação ou revelação da potência divina a uma pessoa (ou grupo) num determinado evento. Essa categoria permeia toda a história da salvação, desde o evento criacional até a dimensão escatológica. Deste modo, é coligada à criação (Sl 19,2; 26,8; 29,1); perpassa a experiência exodal[44](Ex 24,15-18; 29,46; 40,34-35); é significativa na teologia da presença como revelação de Deus no templo (1Rs 8,11); remete à promessa da plenitude da presença divina em toda a terra (Nm 14,21; Sl 57,6.12; 108,6; Is 3,8; 10,16; 11,10; 16,14; 21,16; 24,23; 35,2; 40,5; 42,8.12; 48,11; 58,8; 59,19; 60,1 e 66,18) e está vinculada à salvação futura do povo em Sião, que é apresentada como renovada manifestação da “glória” (Is 24,33; 25,6-12 e 40,5). Todos esses significados são compatíveis com o termo “glória” em nosso contexto. Contudo, de forma particular, revela-se na ação de YHWH na história e na criação.

No v. 7, é empregado o verbo arb para referir-se à criação e manifestar também a soberania divina sobre o mundo e sobre a história, com a finalidade de redimir Israel.

Em Is 43,1-7, a promessa de redenção é prenhe de vocábulos de predileção e do auxílio de Deus, como aquele que resgata seu povo. Desse modo, a redenção é uma forma de comprovar o senhorio de Deus sobre o cosmo e a história, visto que Israel é chamado a manifestar a glória divina. O ser resgatado é retratado como um ato significativo, como uma nova criação e tem como efeito o reunir o povo disperso (vv. 5-7).

---

[42] CHILDS, Isaia, p. 364.

[43] Confira a obra de MUÑOZ LEÓN, D. *Gloria de la shekina en los targumim del Pentateuco.* Madrid: CSICI “Francisco Suárez”, 1977 e VANONI, G.; HEININGER, B. *Il regno di Dio*. Bologna: EDB, 2004. p. 87-89. (I Temi della Bibbia, 4).

[44] Na experiencia exodal, constata-se na travessia do mar (Ex 14,4.17.18), no deserto, no dom do maná (Ex 16,7.10), no monte Sinai (Ex 24,16.17), na tenda do encontro (Nm 14,10; 16,19; 17,7 e 20,6), após o pecado por ter adorado o bezerro de ouro (Ex 33,18-23), sendo a confirmação de que Deus realmente estava presente no meio de seu povo e caminhava com ele rumo à Terra Prometida.

6.2.1.2 Is 43,8-15: YHWH, aquele que vos resgata

Na passagem de Is 43,8-15, há o segundo momento da manifestação da soberania de Deus e acentua a existência de YHWH, ao contrário do nada dos deuses das nações. Reafirma, também, que Deus não é passivo, porque Ele é um Deus que cria, salva e resgata seu povo. Esta seção afina-se também com Is 42,18-25 e com 43,1-7, pelo conteúdo e pelos ligames lexicais.

6.2.1.2.1 Is 43,8-15: texto em hebraico e tradução

Aml ~ynzaw ~yvrxw vy ~yny[w rW[-~[aycAh[8]
dyGy ~hb ym ~yMal Wpsayw wDxy WcBqn ~yAGh-lK[9]
W[mvyw WqDcyw ~hyd[WnTy Wn[ymvy tAnvarw taztma Wrmayw
W[dT ![ml yTrxB rva yDb[w hwhy-~an yd[~Ta[10]
yrxaw la rcAn-al ynpl aWh yna-yK Wnybtw yl Wnymatws hyhy al
[yvAm yd[lBm !yaw hwhy ykna ykna[11]
la-ynaw hwhy-~an yd[~Taw rz ~kB !yaw yT[mvhw yT[vAhw yTdGh ykna[12]
s hNbyvy ymW l[pa lyCm ydYm !yaw aWh yna ~AYm-~G[13]
yTxLv ~kn[ml larfy vAdq ~klaG hwhy rma-hK[14]
~tNr tAYnaB ~yDfkw ~LK ~yxyrb yTdrAhw hlbb
s ~kKlm larfy arAB ~kvAdq hwhy yna[15]

[8]Faz sair[45] o povo-cego, mas que tem olhos, e os surdos, mas tem ouvidos. [9]Todas as nações congreguem-se; e povos reúnam-se; quem dentre eles pode anunciar isto e fazer-nos ouvir as coisas antigas[46]? Apresentem suas testemunhas, para que se justifiquem, para que se ouça e se diga: verdade é! [10]Vós sois minhas testemunhas, oráculo de YHWH, o meu servo a quem escolhi; para que o saibais, me creiais e compreendais que eu sou o mesmo, e que antes de mim deus nenhum foi modelado, e depois de mim nenhum haverá. [11]Eu, eu sou YHWH, e fora de mim não há Salvador[47]. [12]Eu anunciei, eu salvei e fiz ouvir; não houve entre vós um estranho, vós sois minhas testemunhas[48], oráculo de YHWH, e eu sou Deus. [13]Antes que houvesse dia, eu era; e nenhum pode livrar das minhas mãos; agindo eu, quem pode voltar (mudar)? [14]Assim diz YHWH, aquele que vos **resgata**, o Santo de Israel: em atenção a vós, enviei Babilônia e a todos fiz descer como fugitivo, o grito dos caldeus de júbilo se mudará em lamento[49]. [15]Eu sou YHWH, vosso Santo, Criador de Israel, vosso Rei.

---

[45] O texto de 1QIs[a] apresenta o verbo WaycAh (verbo no *hiphil* imperativo masculino plural). 1QIs[b] e LXX optam pela primeira pessoa singular do *yiqṭol* (aycwa). Ao invés da forma acAh, é possível encontrar aycAh para a conjugação do imperativo na forma *hiphil*. Confira a explicação e os exemplos na obra de JOÜON; MURAOKA, GHB, §78i, p. 209. O verbo também poderia ser traduzido por "traga".

[46] Outra possibilidade de tradução seria "passado", "dos antepassados", "primitivas". Com relação ao pronome no plural, confira ZURRO, Filologia y critica textual, p. 102.

[47] Quanto à repetição de predicado e sobre orações nominais veja: JOÜON; MURAOKA, GHB, §154j, p. 611.

[48] É uma repetição do v. 10a.

[49] O v. 14 apresenta inúmeros problemas de crítica textual. A tradução de ~yxyrb por "fugitivo(s)" parte do pressuposto de que, ao invés de ~yxyrb ("ferrolhos"), seria melhor ~yrWxB, por estar presente em Is 23,4;

6.2.1.2.2 Análise literária e teológica

Is 43,8-14 abre uma nova seção que apesar de estar em sintonia com Is 43,1-7, como já mencionado, retoma a linguagem judicial e torna-se uma declaração solene da santidade de YHWH para Israel e diante dos deuses dos povos[50].

Os termos "cegos" e "surdos", utilizados na convocação feita a Israel para ser testemunha diante das nações (vv. 8-9), remetem à passagem de Is 42,18-25, reafirmando o paralelo com a realidade de sofrimento aí retratada e complementada pelo anúncio de salvação, em Is 43,1-7. O povo cego e surdo não percebe a atuação divina na ascensão de Ciro (41,1-5) e na libertação de Israel (43,1-7). Por isso, é chamado a retomar a sua condição de povo eleito, chamado a ser servo e testemunha da atuação salvífica de Deus no cosmo (Is 43,13a) e na história (43,12a).

Há, em Is 40–48, um estreito ligame entre ser eleito e ser servo (41,8-9; 43,10; 44,1-2). Ao ser eleito, Israel torna-se o servo de Deus, no sentido de pertença total a Ele. A intimidade e a profunda pertença são expressas pelos três verbos empregados no v. 10 ("conhecer", "crer" e "compreender"). Ao reconhecer a atuação do Senhor na história, o servo tem a missão de professar a unicidade, a divindade, a capacidade de resgatar e a atuação salvífica de YHWH (vv. 10b-12b).

Nos vv. 14a-15, a identidade divina é especificada ("Resgatador", "Santo", "Eu sou", "Criador" e "Rei de Israel") e é anunciada sua ação contra a Babilônia (v. 14b). Entre os epítetos de Deus e a ação divina, serão analisados, em razão de nossa investigação, o "resgatar", o "Eu sou" e o "Rei de Israel".

O ato de resgatar é expresso como a ação de eliminar o inimigo que é a Babilônia. Neste sentido, é descrita, de forma simbólica, a função de "resgatador do sangue", tendo como sujeito YHWH. Ele reivindica o que lhe pertence, ou seja, o seu povo.

42,22 e também por causa do contexto. O v. 14bc é ilegível. A LXX o traduz com a expressão kai epegerw pantaj feugontaj kai Caldaioi en ploioij deqhsontai; a Vulgata optou por "*et detraxi vectes universos et chaldeos in navibus suis gloriantes*". Em português, a ARA traduziu "e a todos os de lá farei embarcar como fugitivos, isto é, os caldeus, nos navios com os quais se vangloriavam"; a Bíblia Hebraica da Editora Sêfer traduz: "e todos os seus habitantes transformarei em fugitivos, inclusive os caldeus em seus barcos ruidosos"; a TEB, "faço-os descer todos como fugitivos, sim, os caldeus, nesses navios em que ressoavam suas aclamações"; a BJ traduz da seguinte forma: "mandei pôr abaixo todos seus ferrolhos. Os caldeus mudarão os gritos em lamentações". Barthélemy também opta por "fugitivo" para traduzir ~ywxyrb, no v. 14a, por relevar o contexto, porém apresenta a dificuldade em determinar com precisão qual é a frase do v. 14bc. Confira a análise da crítica textual em BARTHÉLEMY, D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*: Isaïe, Jérémie, Lamentations. Fribourg (Suisse): Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. v. 2, p. 316-318. (OBO, 50) e ZURRO, Filologia y critica textual, p. 111-112.

[50] SIMIAN YOFRE, H. Isaías. In: GUIJARRO OPORTO, S.; SALVADOR GARCÍA, M. (Ed.). *Comentário ao Antigo Testamento*. São Paulo: Ave-Maria, 2004. v. 2, p. 79-80.

Babilônia é a cidade na qual Israel padeceu o exílio, por isso a ascensão de Ciro e o retorno de Israel à Terra Prometida são vistas como ações de Deus contra ela, ou melhor, contra o Império Babilônico. Babilônia também é o símbolo da idolatria. Portanto, a ação contra a Babilônia consiste em resgatar Israel de sua infidelidade e da tentação de cultuar os deuses pagãos. Uma dimensão inovadora para o estudo da raiz lag.

A expressão "Santo de Israel" (larfy vAdq), neste contexto, descreve a atuação de YHWH no resgate do povo do exílio para o retorno à terra (Is 41,14; 43,3; 47,4; 48,17; 49,7 e 54,5). Deus também é Santo por sua atividade criadora.

A locução hwhy yna já ocorreu em outras passagens que aludem ao sentido jurídico da raiz lag, como motivação para o cumprimento das normas (Lv 25,17.38.55; Nm 35,34) e também em seu sentido teológico (Is 43,3; Ex 6,2-6). Entre as referências cotejadas, vê-se que essa revelação divina é típica do Pentateuco (sobretudo nos livros do Êxodo e do Levítico)[51] e dos profetas Isaías e Ezequiel[52]. Essa expressão ocorre pela primeira vez no ciclo dos patriarcas, na promessa da apropriação da terra feita a Abraão (Gn 15,6) e em sua confirmação no sonho de Jacó (Gn 28,13). Ela serve para legitimar as promessas ou as ações salvíficas, principalmente, aquelas vinculadas ao êxodo e à promessa da posse da terra. Em Levítico, é utilizada como motivação para a prática dos mandamentos e, mormente, é empregada junto com a temática da santidade divina ou a do povo. No DtIs, a expressão hwhy yna ocorre para comprovar a proteção (41,13.17; 42,6) e a ação salvífica de Deus desde a criação (41,4; 45,8.18 e 49,23). Ela está unida aos outros nomes divinos (48,17; 49,26; 60,16) e surge em contexto de acusação contra os ídolos (42,8; 45,5-6). O enunciado "Eu sou YHWH" é uma garantia de sua presença no meio do povo, de sua ação

[51] Cf. Gn 15,7; 28,13; Ex 6,2.6.29; 7,5.17; 8,18; 10,2; 12,12; 14,4.18; 15,26; 16,12; 29,46; 31,13; Lv 11,44-45; 18,2.4.21.30; 19,2.10.12.14.16.18.25.28.30.34.36; 20,7.24.26; 21,8.12.15.23; 22,2.8.16.30; 23,22.43; 24,22; 25,17.38.55; 26,1.13.44; Nm 3,13.41.45; 10,10; 14,35; 15,41; 35,34; Dt 29,5.

[52] Cf. Is 27,3; 41,4.13.17; 42,6.8; 43,3.15; 45,3.5.18.21; 48,17; 49,23.26; 60,16.22; 61,8; Jr 9,23; 17,10; 24,7; 32,27; Ez 5,13.15.17; 6,7.10.13-14; 7,4.9.27; 11,10.12; 12,15.16.20.25; 13,14.21.23; 14,4.7-9; 15,7; 16,62; 17,21.24; 20,5.7.12.19.20.26.38.42.44; 21,4.10.22.37; 22,14.16.22; 24,14.27; 25,5.7.11.17; 26,6.14; 28,22. 23.26; 29,6.9.21; 30,8.12.19.25.26; 32,15; 33,29; 34,24.27.30; 35,4.9.12.15; 36,11.23.36.38; 37,6.13.14. 28; 38,23 e 39,6-7.22.28. Ocorre, também, nos profetas Jl 4,17; Zc 10,6; Ml 3,6. Em Ezequiel, a expressão "Eu sou YHWH" ocorre em contextos, nos quais Deus pronuncia formalmente a acusação e sua vingança, ou seja, está relacionada com o juízo divino que acarreta a punição. Em alguns textos, também, está agregada à salvação, à proteção (Ez 13,21.23), à aliança (16,62), à experiência exodal (20,5), ao retorno do exílio (20,42.44; 39,28) e à restauração da terra e do povo. Também é possível encontrá-la com outros epítetos divinos (Ez 39,7; 37,28) e nas discussões contra os ídolos (14,4; 20,7). Em referência ao uso da locução em Ezequiel, confira: TAYLOR, J. B. *Ezequiel*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2006. p. 42. (CB.CultB); BLENKINSOPP, J. *Ezechiele*. Torino: Claudiana, 2006. p. 56-61. (Commentari. Strumenti, 25).

resgatadora. Os eventos salvíficos tornam-se uma experiência de Deus e, em particular, a certeza da aliança com Ele[53].

A designação de rei para YHWH está vinculada a sua santidade (cf. Sl 24,7-9; 99). A articulação dessas duas dimensões, realeza e santidade, já está presente em Is 6,3-5, texto que exprime a soberania divina (vv. 3a.5b) e sua glória (v. 3b). Em Is 43,8-14, a realeza de Deus se manifesta no ato de criar e resgatar, semelhante ao hino em Ex 15. Essas funções agregadas à realeza divina são provenientes da mudança de concepção de realeza no Oriente Antigo. Inicialmente, havia a noção de um YHWH rei-guerreiro, capaz de defender Israel dos adversários. Nessa visão, foi acrescentado o conceito de YHWH rei-juiz, capaz de administrar o direito e a justiça (Sl 16; 97; 99; cf. Is 24,17.21.23). Nessa dimensão ético-jurídica da realeza, surgiu a necessidade de um rei que defendesse os interesses das viúvas e dos órfãos, dos pobres e dos indigentes (Sl 72) e, também, que julgasse as nações (Is 14,17-21; 24,17.21.23 e 41,21). A partir dessa perspectiva, emerge a função de garantir a estabilidade cósmica[54], na luta contra todo tipo de caos (cf. Gn 1; Ex 15,18; Sl 29; 46; 93 e Is 43,16-17), a fim de manter a ordem instituída nos inícios, mas que deve ser sempre restaurada[55].

Outro aspecto concernente à realeza de YHWH é o de administrar a comunidade que crê. Deste modo, o templo será o espaço onde YHWH exercerá seu poder e a cidade real será Sião (Is 52,7).

No DtIs, a segunda ocorrência da nomeação de YHWH como rei ocorre em Is 43,15 (cf. a primeira em Is 41,21 e depois em 44,6; 52,7). O contexto de Is 43,8-15 é marcado pela polêmica contra os deuses e as nações e objetiva reafirmar o monoteísmo. Assim, ao contrário dos deuses, Deus manifesta-se através de sua soberania e santidade, de sua capacidade de proclamar os acontecimentos passados, de anunciar os eventos futuros e, sobretudo, de realizar em favor de seu povo o que é anunciado (41,23; 48,3). Por isso,

---

[53] MERENDINO, R. P. "Conoscerai che io sono il Signore" (Is 45,3): rivelazione e conoscenza nel Deuteroisaia. *ParSpV*, Bologna, v. 18, n. 2, p. 63-74, luglio/ dic. 1988.

[54] Para aprofundar o tema, confira MATTHIAE, P. *Il sovrano e l'opera*: arte e potere nella Mesopotamia antica. Roma: Laterza, 1994. (Grandi Opere). Dentre as obras relevantes que abordam a realeza divina, destacam-se: BUBER, M. *La regalità di Dio*. Genova: Marietti, 1989. (Radici); DAY, J. (Org.). *Rei e messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo*: dissertações do seminário veterotestamentário de Oxford. São Paulo: Paulinas, 2005. (Bíblia e História. Série Maior); SEMBRANO, L. *La regalità di Dio*: metafora ebraica e contesto culturale del vicino Oriente Antico. Bologna: Dehoniane, 1997-1998. (SupplRivBib, 32), e BLUNDA, La proclamación de Yhwh, p. 299-401.

[55] Weiser afirma: "la proclamazione della regalità di Dio è connessa con l'annuncio dei due pilastri della sua attuazione salvifica: creazione e giudizio. L'ordinamento della natura nella creazione, e l'ordinamento della storia nel giudizio sono disposti da Dio in reciprocità, e reciprocamente si completano nella direzione del loro scopo comune: la realizzazione della "giustizia di Dio" nel suo ordine salvifica" (cf. WEISER, A. *I Salmi 61–150*. Brescia: Paideia, 1984. v. 2, p. 694. [AcT,15]).

constata-se que YHWH não se apresenta como um rei universal, mas como o rei de Jacó (41,21), de Israel (44,6), do povo escolhido (43,15).

YHWH é designado como rei em diversas passagens no DtIs. Essa designação está vinculada à sua intervenção na história de Israel, apesar de aludir à revelação universal de seu Reino. Desta forma, YHWH manifesta sua soberania e seu poder às outras nações (52,10), salvando e resgatando seu povo. Por conseguinte, anunciar que "YHWH é rei", "Resgatador", "Criador" e "Santo" corresponde, ao mesmo tempo, a declarar a inconsistência dos ídolos.

A preexistência de YHWH e sua soberania sobre seu povo contra os outros povos são expressas no v. 13. Nesse contexto, surge a confirmação de sua ação resgatadora articulada com o juízo divino, acarretando a salvação de Israel (v. 14a) e a punição de seus inimigos (v. 14b: identificados com o nome Babilônia e seu sinônimo "caldeus").

A ênfase em elencar os títulos divinos sublinha o interesse de Deus em dar-se a conhecer. Conhecer os nomes divinos é conhecer também sua intenção para com Israel e a humanidade. Ao unir-se ao segmento posterior (vv. 16-21), percebe-se que o povo é resgatado e esse resgate consiste na transformação de Israel por YHWH, descrita por meio de elementos da criação (vv. 16-17; cf. Is 43,1-7) e de motivos exodais. Mas, predomina a perspectiva criacional. Deste modo, o povo castigado[56] (Is 43,19-20) será transformado numa nova criação, ao ser resgatado.

6.2.2 Is 44,1-8: YHWH, Rei de Israel e seu Resgatador

A passagem de Is 44,1-5 é também considerada um oráculo de salvação e os vv. 6-8 retratam uma disputa contra os deuses. Alguns comentadores separam os vv. 1-5 dos vv. 6-8, subdivisão que pode ser corroborada pela diferença temática, pelo gênero literário, pelo vocabulário e pela fórmula do mensageiro: "assim diz YHWH", no v. 6. Optamos por analisar os vv. 1-8, a fim de situar o contexto literário, no qual ocorre o título de resgatador dado a YHWH.

Nota-se uma sintonia entre os vv. 1-5 e Is 41,8-13.17-20[57] e entre vv. 6-8 e Is 43,8-15. Os vv. 1-5 também estão coligados com a seção precedente, Is 43,22-28, pois a

[56] O "deserto", nos profetas, geralmente representa um gravíssimo castigo por causa dos crimes do povo contra YHWH, sobretudo a idolatria (Is 13,21; 34,13; 35,7; 49,33).

[57] FARFAN NAVARRO, E. *El desierto transformado*: una imagen deuteroisaiana de regeneración. Roma: PIB, 1992. p. 42. (AnBib, 130).

promessa de perdão (v. 25) é especificada nos vv. 3-5[58]. Is 44,1-5 separa-se da perícope precedente temática e formalmente, mas retoricamente dá uma resposta à disputa jurídica descrita em Is 43,22-28.

6.2.2.1 Is 44,1-8: texto em hebraico e tradução

Ab yTrxB larfyw yDb[bq[y [mv hT[w 1
Ab yTrxB !Wrvyw bq[y yDb[aryT-la &rz[y !jBm ^rcyw ^f[hwhy rma-hK 2
^yacac-l[ytkrbW ^[rz-l[yxWr qCa hvBy-l[~ylznw amc-l[~ym-qCa yK 3
~ym-ylby-l[~ybr[K rycx !ybB Wxmcw 4
p hNky larfy ~vbW hwhyl Ady bTky hzw bq[y-~vb arqy hzw yna hwhyl rmay hz 5
!Avar yna tAabc hwhy Alagw larfy-%lm hwhy rma-hK 6
~yhla !ya yd[lBmW !Arxa ynaw
Aml WdyGy hnabT rvaw tAYtaw ~lA[-~[ymWFm yl hkr[yw hdyGyw arqy ynAmk-ymW 7
vyh yd[~Taw yTdGhw ^yT[mvh zam alh WhrT-law WdxpT-la 8
yT[dy-lB rWc !yaw yd[lBm HAla

1Mas agora, escuta Jacó, servo meu, e tu Israel, a quem escolhi, **2**assim diz YHWH que te criou e te modelou desde o ventre e que te ajudará: não temas, Jacó, servo meu e tu *Yᵉšurûn*, que eu escolhi. **3**Porque derramarei água sobre o árido e torrentes sobre a terra seca; derramarei o meu Espírito sobre a tua estirpe e a minha bênção sobre os teus descendentes; **4**e crescerão entre[59] a erva, como salgueiros junto aos condutores de águas. **5**Este dirá: "eu sou de YHWH"; e aquele se chamará com o nome de Jacó; e outro escreverá na própria mão: "para YHWH"[60], e será nomeado com o nome de Israel. **6**Assim diz o YHWH, Rei de Israel e seu **Resgatador**, o YHWH dos Exércitos: Eu sou o primeiro e o último, e fora de mim não há Deus. **7**Quem é como eu[61]? Chame-o, o declare e o apresente diante de mim[62]. Quem anunciou o futuro desde o início[63]? E venha, que faça entrar e anuncie o que acontecerá? **8**Não vos atemorizeis, nem temais; acaso, desde aquele tempo não vo-lo fiz ouvir, não vo-lo anunciei? Vós

[58] WESTERMANN, Isaia, p. 165.

[59] Foi mantido o TM que contém !ybB, porém o texto de Isaías em *Qumran*, poucos manuscrito da LXX e do Targum leem !ybk ("como"), sugestão acolhida pela BHS e por algumas traduções.

[60] Outra possibilidade de tradução seria "de YHWH".

[61] Na LXX encontra-se sthtw kai, que não ocorre na TM, que traduziria, provavelmente, w dm[y.

[62] O *waw*, nos v. 7b e 8b, tem a função de enfatizar as perguntas retóricas. Confira a análise de ambos e de Aml em Is 44,7b na obra de ZURRO, Filologia y critica textual, p. 104-105.109.

[63] O v. 7 contém vários problemas de crítica textual, que foram analisadas por BARTHÉLEMY, Critique textuelle, v. 2, p. 323-328. A frase do v. 7be no TM não é clara. As traduções optam pela seguinte conjectura ~lA[m [ymvh ym ("Quem fez ouvir desde a eternidade") e que está presente na crítica textual da BHS. Outras opções de tradução são, da Bíblia Hebraica (Sêfer): "Quem como eu poderia proclamar – que o faça, se puder – tudo que foi feito desde que este povo antigo escolhi, e tudo que ainda haverá de acontecer?"; TEB: "Quem é como eu? Que tome a palavra, que anuncie o que há e mo exponha, desde que estabeleci o povo de outrora, diga as coisas que acontecerão, as que virão, que no-las anunciem!"; BJ: "Quem é como eu? Que clame, que anuncie, que o declare na minha presença; desde que estabeleci um povo eterno, diga ele o que se passa, e anuncie o que deve acontecer". Optamos pela tradução acima, porém temos consciência que o TM não é inteligível e que não há uma proposta que realmente satisfaça. Não obstante essa dificuldade, tentaremos interpretar a frase considerando o contexto literário, sobretudo o v. 6.

sois as minhas testemunhas. Há outro Deus além de mim? Não, não há outra Rocha que eu conheça.

6.2.2.2 Análise literária e teológica

Is 44,1-5 é uma resposta contrastante com a realidade ilustrada nos vv. 22-28. Por isso, em Is 44,1, é empregada a expressão hT[W.

Como acontece nas perícopes analisadas até então, Is 44,1-5 utiliza os nomes Jacó e Israel como sinônimos e acrescenta uma rara forma: *Y^e^šurûn* (v. 2). Os nomes Jacó e Israel são utilizados para referir-se ao povo em sua totalidade, como destinatário da redenção divina[64].

As narrativas alusivas a Jacó, em seu núcleo primitivo, não eram vinculadas à história de Abraão, mas foram unificadas posteriormente. Jacó torna-se o homem das bênçãos (Gn 28,1-4), o neto de Abraão (cf. Is 41,8) e beneficiário das promessas da terra, de uma descendência numerosa (Gn 17,16 e 35,11) e da promessa de voltar à terra de seus pais (Gn 35,10-13). Seu itinerário de saída e de retorno à Terra de Canaã é garantido e acompanhado por Deus (Gn 28,13-15; 31,3.13.17-18; 32,10.13 e 46,1-4).

Essa unificação dos ciclos de Jacó e de Abraão, provavelmente, realizada pela tradição sacerdotal, continuou nas releituras posteriores pós-exílicas, as quais reforçaram o caráter positivo deste patriarca, tornando-o não somente uma figura paradigmática para a experiência dos exilados no momento do retorno à terra de Judá (Gn 28,13-15 e 31,3), mas legitimando o argumento de que os autênticos descendentes de Jacó eram aqueles que fizeram o mesmo itinerário de seu pai. Essa visão teológica tornou-se um estímulo justamente no momento de reunir aqueles que permaneceram na terra e os que foram deportados, formando um único povo, com o propósito de enfatizar o valor da herança e fortalecer sua identidade. A figura dos patriarcas servia também como representante do pacto entre Deus e Israel[65]. Essas concepções presentes no Pentateuco influenciaram, provavelmente, a visão paradigmática de Jacó no DtIs (cf. Is 41,8; 44,3).

A perícope é introduzida por uma convocação dirigida a Jacó (Israel) para escutar e lhe são aplicados dois atributos: “servo” e “eleito”. No DtIs, servo é aquele que é protegido

---

[64] Cf. Is 40,27; 41,8.14; 43,1.22.28; 44, 21.23; 45,4; 46,3 e 48,1.12.

[65] Para aprofundar a releitura sacerdotal e pós-sacerdotal de Jacó, confira as seguintes obras: GALVAGNO, G. *Sulle vestigia di Giacobbe*: le riletture sacerdotali e post-sacerdotali dell’itinerario del patriarca. Roma: G&BP, 2009. (AnBib, 178); GIUNTOLI, F. *L’officina della tradizione*: studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe (Gn 25,19–50,26). Roma: PIB, 2003. (AnBib, 154), e SKA, Introdução à Leitura do Pentateuco, p. 37-41.220-221.

e pertence a Deus, enfatizando a dimensão sócio-familiar. O "ser eleito" remete ao Dt, quando Deus escolhe Israel entre todos os povos para ser sua propriedade especial (Dt 4,1-43; 7,6-8). Essa coligação é pertinente, pois ocorre a terceira designação para Israel, *Y^e^šurûn*. Esse nome aparece, além de Is 44,2, em Dt 32,15 e 33,5.26. Ela é uma forma poética de referir-se a Israel e seu significado é incerto[66].

Em Dt 32,15, esse nome situa-se num discurso acusatório contra Israel por sua infidelidade a YHWH. Apesar da declaração oficial de sua culpa e a ameaça de castigo, o Senhor não destruirá seu povo, mas restabelecerá sua aliança com Israel. Essa perspectiva também perpassa Is 44,3-8.

Em Dt 33,5.26, o nome *Y^e^šurûn*[67] ocorre em duas peças hínicas (vv. 2-5.26-29) inseridas na bênção pronunciada por Moisés sobre os israelitas. Os eventos referem-se à vinda de YHWH no Sinai e à proteção concedida ao seu povo. No v. 5, o redator assevera que o Senhor veio até o Sinai para tomar posse de seu reino em Israel, concepção semelhante à noção de YHWH-Rei em Is e nos Sl 95–99.

Dt 33,26-29 se assemelha a Is 44,1-8 e, provavelmente, alude ao triunfo de YHWH sobre os outros deuses e sua intervenção vitoriosa a favor de seu povo.

O "ser escolhido" e "servo", em Is 44,1, reportam à criação (v. 2), e não à experiência dos patriarcas como em Is 41,8, no qual pela primeira vez esses termos ocorrem no DtIs.

A exortação a "não temer", além de ser uma palavra de encorajamento, reafirma a presença e a proteção de Deus (v. 1) e indica o surgir de uma nova realidade, que será a concretização do perdão anunciado em Is 43,25 (cf. Is 44,3-5).

Surgem, ainda, no v. 3, dois paralelismos: derramarei água e derramarei o meu Espírito; torrentes e bênção. Na tradição profética e em Isaías, o árido (amc), o sedento ou a terra seca (hvBy) são imagens que expressam a punição divina por causa da idolatria (Is 24,4; 44,12; 57,5; 64,5; 65,13; Jr 7,20-34; Os 2,14 e Zc 14,17), pela transgressão aos mandamentos (Is 5,6.13; Jr 4,26), e pelo o abandono a YHWH, o único Senhor (Is 55,1-3) e fonte de água viva (Jr 2,13; 17,33).

Nesta seção, o afastamento de YHWH será transformado pelo Espírito, que é a presença dinâmica de Deus (Gn 2,7; Is 32,15 e Sl 104,3). Neste contexto de formação do

---

[66] Os críticos afirmam que, provavelmente, provém do diminutivo da palavra hebraica "direito", "reto" ou de "boi"; e pode ser também um título honorífico.

[67] DRIVER, A critical and exegetical commentary on Deuteronomy, p. 360-361 e TIGAY, J. H. *Deuteronomy:* the JPS Torah Commentary. Jerusalem: JPS, 1996. p. 306.

povo, o Espírito é, também, aquele que unificará toda a estirpe de Jacó num único sopro vital. No DtIs, a vinda do Espírito assegura a efetividade das promessas[68] em benefício do povo e indica a inauguração dos tempos escatológicos[69].

Nesse texto, o Espírito é associado à água, por meio da repetição do verbo "derramar" (v. 3). A água simboliza a vida, a força da fecundidade, a vida nova oferecida por Deus, ao transformar o árido em algo fecundo, mas também é associada à purificação (Is 1,18 e Sl 51,9). A referência ao Espírito está em paralelo com as bênçãos, pois ambos prometem a vitalidade, a fecundidade e a comunhão com Deus. A benção dada aos descendentes de Israel remete à releitura sacerdotal e pós-exílica de Jacó. Ele é aquele que porta a bênção, não somente da terra e da descendência, mas do retorno à Terra Prometida. Os vv. 3-4 aludem à nova criação, por utilizar os verbos "criar" e "modelar", no v. 2.

Duas imagens são usadas para representar as promessas de retorno no DtIs. A primeira é a da terra seca e árida que se transforma em lugar transitável, no qual é possível sobreviver. A segunda é retratada pela imagem da terra seca e árida transformada em jardim fecundo (cf. 35,1-6; 41,17-20 e 51,3) por uma intervenção divina, conforme retrata a perícope em análise (Is 44,3-4). O uso dessas imagens objetiva o reconhecimento da soberania de YHWH (Is 44,6-8)[70].

A ação de YHWH, por meio do Espírito, consiste em transformar o lugar marcado pela morte num jardim vivificante, numa nova criação (vv. 3-4). É o cumprimento da promessa de restauração (41,20b e 44,5). Assim, o Israel castigado (árido e terra seca) será vivificado, será regenerado (como os salgueiros junto aos condutores de água, cf. Nm 24,6).

O v. 6 é introduzido com a fórmula do mensageiro e é marcado por características de um oráculo de salvação, em forma litúrgica, com a autoapresentação de Deus.

O título "resgatador" está associado ao "rei de Israel" e a outros dois novos títulos: "YHWH dos exércitos" e o "primeiro e o último". A locução "rei de Israel" já foi aprofundada na análise da perícope anterior, por isso serão analisadas somente as duas últimas.

---

[68] HILDEBRANDT, W. *Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento.* São Paulo: Academia Cristã; Loyola, 2008. p. 111, e SEVIN, M. *et al. O Espírito Santo na Bíblia.* São Paulo: Paulinas, 1988. p. 7-29. (Cadernos Bíblicos, 45).

[69] WESTERMANN, C. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 64. (NCB).

[70] Para a análise dessas concepções, veja a obra de FARFAN, El desierto transformado, p. 37.

Os títulos “YHWH dos exércitos” e “Deus-Rei” estão interligados, pois ambos evocam a realeza divina (Is 6,1-5; 24,21-23; 25,1-10 e Jr 46,18). YHWH dos exércitos[71] é um título empregado para referir-se a Deus como Rei celestial e à sua corte, provavelmente os anjos (exército, cf. Is 13,4 e Sl 103,19-21). É uma invocação divina associada à concepção da atuação de Deus na história, principalmente no DtIs. Nessa obra, a criação realizada por Deus não se refere só ao universo e à humanidade, mas também à história, por essa ser “preestabelecida” de acordo com um “decreto” ou um “propósito” divino (Is 28,29; 46,10). A obra de Deus na história não se limita a uma série de atos, mas é um único ato divino que dirige a história. Para DtIs, Deus criou o universo e a humanidade com um fim específico, Ele configurou com antecipação a finalidade da história e a conduz para esse propósito, que é a manifestação final de sua glória, o estabelecimento de seu reino, evidenciando sua potência e sua capacidade de criar (Is 45,13; 47,4; 51,15; 54,5). Desse modo, todos conhecerão o nome do Deus de Israel, o Senhor dos Exércitos, o Rei. De fato, Ele exerce a soberania sobre o mundo inteiro e sobre a história desde o início da criação até a consumação final do universo e da história.

A sentença “eu sou o primeiro e o último[72]” reafirma o que foi dito anteriormente em referência à capacidade de Deus em conduzir a história (cf. Is 41,21-29), visto que Ele é eterno e sua obra abarca toda a história (cf. Is 41,4) e todo o universo.

A afirmação de que Deus é o “resgatador de Israel” está interligada com os demais títulos divinos: Rei, YHWH dos Exércitos, Criador e “o primeiro e o último”.

A linguagem da disputa judiciária é retomada nos vv. 7-8. Há inúmeros problemas de crítica textual no v. 7. Porém, é possível afirmar que Deus desafia aqueles que acreditam que outras pessoas ou deuses podem conduzir a história de Israel. Isso não é possível, porque Ele é o único senhor da história. Constata-se, novamente, o tema da unicidade de YHWH[73] (cf. Is 43,10-11) e a ênfase em seu poder universal.

A palavra “rocha” alude a Dt 32,4.18 e ao Sl 18,32 e significa que Deus é fonte de refúgio e proteção. No contexto de Dt 32,4.18, esse termo ocorre na afirmação da fidelidade de YHWH (vv. 3-7) e ressalta sua ação salvífica (vv. 15-18)[74], reforçando o que foi exposto acima.

---

[71] VANONI; HEININGER, Il Regno di Dio, p. 30-39.

[72] Esta expressão e a referência ao Espírito ocorrem nos textos de *Avestā*, *Yasna* 28-34, sobretudo de *Yasna* 31,8 (cf. ALBERTI, A. [A cura di]. *Avestā*. Novara: UTET, 2013. p. 150-165. [Classici delle Religioni]).

[73] Alguns autores alegam que a ênfase no monoteísmo é influência do Período Persa (cf. LEMAIRE, A. *La nascita del monoteismo*: il punto di vista di uno storico. Brescia: Paideia, 2005. p. 113-127. [Studi Biblici, 145]).

[74] DRIVER, A critical and exegetical, p. 350-351.

O título de “Resgatador” é enriquecido pelas outras designações dadas a YHWH, e tem como objetivo reafirmar o senhorio de Deus, sua unicidade e a pertença do povo a YHWH. Essa perspectiva continuará em Is 44,21-23, mas em outro contexto, como veremos.

6.2.3 Is 44,21-23: Retorna para mim, porque te resgatei

Os elementos formais no TM estruturam os vv. 21-23, originando uma seção separada dos versículos anteriores e posteriores (indicados pela *setumá* depois do v. 20 e por *petuḥá* depois do v. 23, fechando e abrindo uma nova seção). Alguns autores consideram o v. 23 unido ao v. 24. Porém, é notória a mudança de temática entre o v. 23 e a perícope seguinte (vv. 24-28). Entretanto, por ser um versículo de transição, ele está ligado ao segmento anterior, por fechar a seção Is 42,14–44,23[75], e ao posterior, por conter pontos afins.

6.2.3.1 Is 44,21-23: texto em hebraico e tradução

ynvNt al larfy hTa yl-db[^yTrcy hTa-yDb[yK larfyw bq[y hLa-rkz 21
^yTlag yK yla hbWv ^ytwaJx !n[kw ^y[vP b[k ytyxm 22
r[y hNr ~yrh WxcP #ra tAYTxT W[yrh hwhy hf[-yK ~ymv WNr 23
p raPty larfybW bq[y hwhy lag-yK AB #[-lkw

21Recorda-te estas coisas, Jacó: Israel, tu és meu servo. Eu te formei, tu és meu servo, Israel, não serás retido (tomado emprestado)[76]. **22**Apaguei as tuas transgressões como uma nuvem e os teus pecados como uma névoa; retorna para mim, porque te **resgatei**. **23**Regozijai-vos céus, porque YHWH atuou (agiu); exultai, profundidade da terra. Gritai de júbilo com aclamação, montanhas, florestas e todas as suas árvores, porque YHWH **resgatou** Jacó e em Israel manifestará sua glória (glorificará).

[75] WESTERMANN, Isaia, p. 176.

[76] As versões antigas supõem um verbo na voz ativa: o Targum apresenta yvntt; a LXX traduz por mh epilanqanou mou; a Vulgata, “*non oblivisceris mei*”; 1QIsa utiliza ynavt e a BHS sugere ynvt. No TM há a segunda pessoa do singular *niphal* do verbo hvn + sufixo de primeira pessoa do singular, que, se estiver correto, é a única ocorrência deste verbo no *niphal*. Desse modo, pode ser interpretado no sentido reflexivo e o sufixo ser um objeto direto; ou passivo e o sufixo ser um complemento. As propostas de tradução são: “não me esquecerei de ti” (ARA), “não me esqueças” (BH Sêfer), ou “não te esqueças de mim”, “tu não serás esquecido” (BJ), ou como a TEB que segue *Qumran* “não me decepcionarás”. Barthélemy opta por “*tu ne seras pas oublié de moi*” ou “*je ne t’oublierai pas*” (Cf. BARTHÉLEMY, Critique textuelle, v. 2, p. 332.). Há a possibilidade de considerar a raiz avn, no sentido de “emprestar”, “tomar emprestado”, “ser retido como empenho”. Essa proposta é corroborada se relevarmos o contexto e a ocorrência da raiz em Is 24,2; 50,1 (em *qal*). Confira as observações de ZURRO, Filologia y critica textual, p. 84.

6.2.3.2 Análise literária e teológica

O v. 21 inicia-se com um imperativo (“recorda”) e com um pronome demonstrativo (“estas coisas”) que poderiam referir-se tanto aos versículos antecedentes (vv. 9-20, ou até mesmo com os vv. 1-5.6-8) quanto aos subsequentes (vv. 21-22).

Se considerarmos os ligames lexical (vv. 9.10.12 e vv. 1-2) e semântico (lcn e lag nos vv. 17.20), é legítimo afirmar que o pronome demonstrativo (“estas coisas”) estaria agregado à conclusão do conteúdo descrito nos vv. 9-20. Por causa do verbo inicial na forma imperativa, é melhor conectá-lo com o que segue, a saber, a certeza de que Israel foi criado, perdoado e resgatado por YHWH.

A palavra “servo”[77] (v. 21) indica a pertença de Israel a YHWH, dado que Israel foi formado e resgatado por Deus, mas também por ter a missão de testemunhar sua ação salvífica perante as outras nações.

É importante sublinhar o verbo “ser retido”, “ser tomado emprestado”, por pertencer ao âmbito jurídico e sintonizar-se com o verbo do mesmo campo: “resgatar”[78] e com a raiz bwv (v. 22). Nesse sentido, nota-se no v. 21 o direito exclusivo de YHWH como resgatador e criador.

A preocupação pelo afastamento de Israel de JHWH (v. 21) é explicitada pelos verbos imperativos “recorda-te” e “retorna”. Esses dois verbos remetem a Is 44,6-8, que reafirma a soberania de YHWH diante dos outros deuses, visto que a idolatria não é somente uma realidade das outras nações, mas está presente, também, em Israel (Is 42,17). De fato, Israel transformou-se num povo cego e surdo (42,18-20), por não cumprir sua missão de ser testemunha da ação salvífica de Deus (43,10.12; 44,8).

Pela primeira vez, no v. 22, observa-se a junção entre a ação resgatadora de YHWH, o ser perdoado e a restauração das relações entre Deus e o povo. Isso é notório, na afirmação de que as transgressões ([vP) e os pecados (taJx) de Israel foram apagados e que o povo foi resgatado.

A palavra [vP (traduzida por “transgressão”), no sentido restrito, designa o delito com implicações jurídicas ou a violação de determinada lei. Nos discursos divinos, a palavra adquire um sentido teológico e é utilizada, sobretudo, para as ações cometidas contra as normas cultuais e para referir-se à ruptura da aliança com YHWH (Is 43,27; 57,4;

[77] WESTERMANN, C. db[[æbæd]. In: JENNI; WESTERMANN, DTAT, v. 2, p. 165-181.

[78] Veja: GOLDINGAY, J. *The message of Isaiah 40–55*: a literary-theological commentary. London: T&T Clark International, 2005. p. 248.

Os 7,13)[79]. No entanto, o contexto no qual esse termo aparece não tem como finalidade realçar a transgressão, mas o perdão de Deus.

O segundo termo empregado, taJx, é comum na tradição sacerdotal (Nm, Lv e Ez) e designa todos os tipos de transgressões (jurídica, cultual, social e outras). Mas ocorre, mormente, em contextos religiosos, para se referir ao pecado de uma forma geral, mas em especial à idolatria e à magia[80]. taJx não é tão só o ato em si, mas são, também, suas consequências. A raiz verbal ajx, em Is 42,24, denomina o pecado proveniente do não andar conforme os caminhos do Senhor e o não ouvir sua Lei. O substantivo feminino taJx, em Is 43,22-28, une-se ao termo transgressão, para indicar a idolatria (Is 42,17; 44,9-20) e o afastamento de Deus.

Afirma-se, nos vv. 21-22, que somente YHWH tem a capacidade de perdoar e de resgatar Israel. No entanto, Israel deve reconhecer suas transgressões e pecados e se voltar para Deus. O verbo bwv (v. 22b) remete aos textos aprofundados nos capítulos 2 e 3, deste estudo, sobre o sentido jurídico de lag. Verifica-se, neste contexto, que o ser vendido como escravo, ou ser obrigado a vender a propriedade familiar por causa de dívidas, torna-se uma metáfora para expressar o estar distante de Deus por causa da transgressão e do pecado.

Quando for removido, definitivamente, o pecado de Israel por YHWH (44,22a; cf. 43,25) e Israel decidir se voltar para o Senhor, será possível cantar louvores a Deus, Senhor do Universo (v. 23). Assim, os efeitos da ação realizada por Deus são mais que um retorno à terra e a reconstrução da cidade e do Templo, eles constituem um evento genuinamente criador.

O v. 23 é um hino interligado com o anúncio de salvação presente nos vv. 21-22. A perícope, também, está ligada à promessa de auxílio descrita em Is 44,1-2. De fato, ela será realizada no v. 22, no perdão e no resgate concedidos por Deus a Israel. Observa-se a correlação entre o resgate, o perdão dado a Israel e o hino de louvor de todo o universo, transparecendo uma harmonia entre o ser humano e os outros elementos da natureza.

O esquema dos hinos imperativos segue, no v. 23, com uma ampliação, de forma gradual, do convite à exultação. Esse convite é motivado pelas ações de Deus de criar e resgatar. Os verbos formam uma unidade graças à repetição das raízes verbais que

---

[79] RINGGREN, H.; SEEBASS, H. [vP [Päša`]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. - J. (A cura di). *GLAT*. Brescia: Paideia, 2007. v. 7, p. 382-405.

[80] KOCH, K. ajx [Häṭä´]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *GLAT*. Brescia: Paideia, 2002. v. 2, p. 914.

expressam a alegria e aos dois motivos para o louvor, por meio da partícula yK. O clima jubiloso, no v. 23, serve de conclusão do conteúdo abordado anteriormente, mas, também, de preparação do que virá nos versículos seguintes.

Os verbos jussivos ocorrem como resposta aos motivos elencados no v. 22, são repetidos e acrescentados outros: a atuação de YHWH referente à criação, o resgate de Jacó e a manifestação de sua glória em Israel.

A exultação anunciada, no v. 23, é uma resposta à majestosa ação redentora de Deus em favor de Israel. Há uma evolução decrescente dos elementos convocados para o louvor pela ação resgatadora de YHWH e sua ação criadora, que neste versículo estão em paralelo. De fato, inicia-se com os que estão longe (céus) e termina com aqueles que estão próximos (as árvores). Desse modo, a redenção não é somente para o povo eleito, mas se amplia para toda a humanidade[81] e para todo o mundo criado.

O radical !nr, no início do v. 23, é típico do Segundo Isaías (Is 42,11; 49,13; 52,8-9; 54,1) e do contexto cultual (Lv 9,24; Sl 71,23; 98,4; 95,1). Essa raiz expressa a alegria pelo resgate, que tem como efeito o retorno do exílio. Os sujeitos desse verbo são os "céus" e "a profundidade da terra", formando um merisma, abarcando a totalidade espacial[82] ou a totalidade da obra do Criador, inclusive a humanidade. Essa locução confirma a soberania de Deus e reforça sua potência e sua ação criadora.

Ao se ponderar o contexto próximo e o pecado relacionado com o culto aos deuses, deduzem-se duas coisas: uma é a função desse merisma, de criticar a concepção de que os deuses são seres celestes; e a outra é a necessidade de apresentar o reconhecimento de YHWH como o único Deus, criador (v. 21) e redentor (v. 22).

O radical !nr é usado para celebrar os eventos realizados no passado e no presente e serve para exprimir, antecipadamente, o louvor a YHWH por sua atuação futura, na certeza de que Ele agirá. Ao relacionar-se com o termo ~ymv, o verbo WNr exprime a explosão de júbilo de todas as entidades celestes (o conselho celeste, os anjos, cf. Sl 89,7), que vivem na morada divina (Sl 115,16) por serem criadas (cf. Sl 96,5; 149,2). Ao utilizar !nr, o autor deseja expressar a grande expectativa da imediata irrupção do reinado universal de Deus. Outrossim, o convite ao júbilo dos "céus" revela a grandeza de Deus que está além de toda

[81] WESTERMANN, Isaia, p. 177.
[82] BOCCACCIO, P. Termini contrari come espressioni della totalità in ebraico, *RivBib*, Roma, v. 33, p. 173-190, 1952, e WATSON, W. G. E. *Classical hebrew poetry*: to guide to its techniques. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. p. 321-324. (JSOT.SS, 26). Cf. Gn 1,1; Ex 20,4; Sl 115,15-17; Is 42,5 e 45,18).

fronteira cósmica, dado que o céu não pode abarcá-lo (cf. 1Rs 8,27; 2Cr 2,5; 6,18 e Sl 113,4) e anuncia a visibilidade da glória divina (cf. Sl 8,5; 19,2; 57,6 e Ex 24,10).

Após o convite ao júbilo dos céus, no v. 23a, para adorar o verdadeiro Deus, há uma motivação formulada de modo genérico: "YHWH atuou", mas pode ser especificada ao referir-se a um destinatário preciso: Jacó/ Israel. A raiz verbal hf[perpassa toda a seção de Is 42,14–44,23, sendo um radical chave para se compreender o júbilo no v. 23, pois estabelece uma contraposição entre o fazer divino que cria, modela (Deus-Criador) e resgata Israel (Is 43,7; 44,2) e o fabricar imagens de outros "deuses" para serem adoradas (Is 44,13.15.17.19). Ao mesmo tempo, reafirma a decisão de YHWH em atuar (42,16b), no decorrer da história, de um modo completamente novo (43,19).

O segundo jussivo, no v. 23b da raiz [wr, pode ser traduzido pelos verbos "gritar", "aclamar", mas como expressão de alegria, de exultação. Outra ocorrência desta raiz verbal no DtIs será em Is 42,13, no sentido de grito de vitória contra os inimigos. Interessante, visto que o convite a gritar de alegria ou de vitória é dirigido à profundidade da terra, que no Sl 63,10; Ez 31,14.16.18 e 32,18.24 refere-se ao mundo dos mortos, à sepultura, enquanto, no Sl 139,15 menciona o ser formado, gerado no útero materno. Diante dessas referências e com a escolha do radical [wr, percebe-se uma união entre o mistério do nascimento e o da morte, ou seja, é o grito de alegria tanto daqueles que ainda estão sendo formados no ventre materno, como daqueles que são acolhidos no ventre da terra, no momento da morte.

O terceiro radical, xcp, é pouco utilizado na Bíblia Hebraica, mas o maior número de ocorrências encontra-se em DtIs[83]. Ele pertence ao campo semântico da "alegria" e significa um prorromper em exultante alegria, "aclamar" ou "gritar de júbilo". O verbo tem como sujeito as montanhas, as florestas e todas as suas árvores.

Os três substantivos, "montanhas", "floresta" e "árvores", assumem duas acepções. A primeira entende "montanhas" como algo sólido e extremamente estável e "floresta" acena ao aspecto selvagem, e, em alguns textos bíblicos, é interpretada como um lugar impenetrável (Sl 50,11; 83,15). A segunda interpreta-os no sentido teológico-simbólico. Deste modo, as montanhas são o lugar da presença de Deus, o lugar sagrado, onde Deus habita e os bosques e as árvores são criaturas de Deus e elementos da natureza.

[83] No DtIs, ocorre em Is 44,23; 49,13; 52,9; 54,1; 55,12. Encontra-se também em Is 14,7; Sl 98,4, e somente em Mq 3,3 assume um sentido negativo: "romper".

Esses substantivos, também, podem assumir um caráter anti-idolátrico, no qual as montanhas são vistas como o espaço onde são realizados os cultos aos deuses e as árvores são aquelas que fornecem a matéria-prima para confeccionar as estátuas dos ídolos (cf. Is 40,19-20; 44,13.14.19). No contexto político, simbolizam os monarcas das nações pagãs que são convocados a reconhecer a soberania do Senhor (Is 10,34; 22,8).

Essa exultação denota que a salvação prometida por Deus se torna uma realidade iminente. É o prenúncio da vinda salvífica. O júbilo testemunha[84] a libertação perene, num contexto de mundo transformado[85] e explicita a garantia da redenção e da salvação prometidas diante da resposta positiva da humanidade ao convite para retornar a Deus, e do reconhecimento por todo o mundo criado, da realeza de YHWH nas esferas teológica e cosmológica (vv. 21.23).

Constata-se, ainda, que o gaúdio revela uma das características da soberania, da realeza divina, ao vislumbrar, com a ordem cósmica, a prosperidade, o bem-estar, a paz e o ser resgatado do pecado (cf. também Sl 94–99).

O v. 23 conclui a perícope e o bloco com dois motivos para o louvor universal: o ser resgatado, relacionado com Jacó, e o manifestar sua glória em Israel. Isto é, a redenção prometida por Deus[86].

A raiz verbal rap[87] no imperfeito indica uma atividade contínua e duradora[88]. Esse verbo é empregado de forma particular nos oráculos e hinos que têm como tema a salvação divina ou a glória de Deus, que, em determinado contexto, se manifesta, principalmente, no resgate de Israel (Is 44,23). Evidencia-se a junção entre o perdão dos pecados, o ser resgatado, a restauração do povo, a comunhão entre Deus e o povo, e a manifestação da glória divina[89].

A seção finaliza-se realçando o poder de YHWH em resgatar o povo (v. 23), em contraste com os ídolos (Is 43,12; 46,7 e 47,13). Essa contraposição perpassa todo o ciclo constituído por Is 42,14–44,23, ao enfatizar o ato criador de Deus (Gn 1,1–2,4), sua

---

[84] Constata-se, implicitamente, uma nuança jurídica própria dos profetas, ao dirigir-se ao cosmo como testemunha do processo contra Deus e um determinado povo (Mq 6; Is 1,2; Sl 50,4-6). No caso de Is 44,23, o cosmo não é testemunha da condenação e da ruína da humanidade, mas participa de sua alegria.

[85] FEUER, A. C. *Tehillim*: Psalms, a new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic, and rabbinic sources. Brooklyn; New York: Mesorah, 1979. v. 2, p. 1189. (ArtScroll Tanach series).

[86] CHILDS, Isaia, p. 374.

[87] A LXX traduz por doxazw. O substantivo da mesma raiz pode ser traduzido por diadema (turbante) ou ornamento (cf. Is 61,3.10). Pode ser também uma veste do sacerdote e está relacionada à santidade (Ex 39,28; 28,2.40). Em DtIs e em TtIs, ela ocorre em Is 49,3; 55,5; 60,7.9.13.21 e 61,3.10.

[88] HAUSMANN, J. rap [p´r]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 7, p. 37-42.

[89] GOLDINGAY, The message, p. 248-249.

intervenção desde a criação do cosmo até o resgate de Israel, em oposição aos ídolos que são manufaturados e incapazes de atuar na história (cf. Is 44,18-20).

Os autores estruturam Is 42,14–44,23 em três partes: 1) Is 42,14–43,6; 2) 43,8–44,5 e 3) 44,6-23[90]. Em cada uma dessas partes, ocorre a raiz גאל dentro de um contexto específico. Na primeira, em Is 43,1-7, o ato de resgatar de YHWH é a expressão de seu amor para com Israel, formando-o para sua glória. Essa perícope também explicita o poder de Deus em castigar ou salvar Israel, pois é fiel ao seu propósito de salvação (v. 4).

O segundo segmento abre-se com uma linguagem judicial (vv. 8-13), e expressa a promessa de que YHWH resgatará o povo gratuitamente.

O terceiro discurso, em Is 44,6-23, contém duas perícopes nas quais a raiz גאל ocorre: no início (Is 44,6-8) e no final (Is 44,21-23). YHWH se apresenta como o único Deus e proclama a missão de Israel de testemunhar sua ação redentora perante as outras nações (Is 44,6-8). Portanto, conforme o anúncio programático em Is 42,14-16, YHWH cancelou os pecados-transgressões de Israel-Jacó, e manifestou sua glória ao resgatá-lo de sua condição servil. Israel-Jacó redimido é chamado a retornar ao verdadeiro Senhor, única fonte de redenção.

Com isso, confirma-se que YHWH é o Senhor do universo, da história e o resgatador. A redenção é vista como nova criação e Israel lhe pertence (vv. 21-22). Essa seção une aspectos da criação, com os da escatologia (cf. Sl 96,11-13).

A raiz גאל também ocorre em Is 44,24-28, mas não será analisada, por ser um texto que repete os elementos já mencionados nas outras perícopes, apresentaremos apenas os pontos inovadores. Is 44,24-28 pertence ao bloco constituído por Is 44,24–45,25[91], que aborda o tema do poder criacional de YHWH, sua intervenção na criação e na história, pois Ele é seu único autor e criador[92]. Deus revela sua soberania na história ao enviar Ciro contra a Babilônia, na missão de redimir Israel e reconstruir Jerusalém (vv. 25-28), sobretudo o Templo (vv. 26-28), e nas reivindicações de exclusividade, como único Senhor. O poder de Deus se revela, acima de tudo, pelo fato de ter ordenado o universo e, ainda, por sua soberania universal (Is 44,24). A raiz hebraica em questão ocorre no v. 24, que com a expressão "que está te resgatando", reporta-se ao segmento anterior no qual a

[90] BLUNDA, La proclamación de Yhwh, p. 184-189.

[91] Segue-se a divisão proposta por Childs, mas com alguns acréscimos provenientes da estrutura elaborada por Goldingay e Payne, pois consideramos Is 45,8 como um versículo de transição entre Is 44,24–45,7 e 45,9-13. Não há unanimidade quanto à divisão de Is 44,24–45,25. Cf. CHILDS, Isaia, p. 379; GOLDINGAY, J. E.; PAYNE, D. *Isaiah 40–55*: a critical and exegetical commentary. London; New York: T&T Clark, 2006. v. 2, p. 1-3. (ICCHSONT) e GOLDINGAY, The message, p. 253.

[92] WESTERMANN, Isaia, p. 188-193.

redenção se dá por meio do perdão dos pecados e acena para uma nova promessa de restauração anunciada nos vv. 25-28. Ciro é chamado de "pastor", título relacionado à realeza[93], para sublinhar a atuação de Deus e a realização da promessa de resgatar Israel. A missão de Ciro é expressa em Is 45,1-8. Esse rei estará sob a proteção de YHWH, que lhe dará a vitória, provavelmente, nas campanhas militares. Apesar de Ciro não conhecer YHWH por ser um rei pagão (Is 45,4-5), ele será um sinal e instrumento de libertação para Israel-Jacó. Essa convocação de Ciro parte do pressuposto de que YHWH é fiel para com o povo eleito e reafirma sua intervenção salvífica única e exclusiva na história. Israel-Jacó, por sua vez, é chamado a aceitar a mediação de Ciro e a compreender a forma como Deus atua na história, mesmo que entre em choque com seus parâmetros[94]. O povo escolhido é visto como o centro da história da salvação, não, porém, seu limite[95]. YHWH, por conseguinte, é livre e pode escolher pessoas fora de Israel. Conclui-se, portanto, que há um só plano de Deus que une criação cósmica e resgate histórico, e que o resgate do povo eleito pode ser realizado por pessoas não provenientes do povo escolhido, mas conduzidas pelo Deus-Criador, o Deus de Israel.

Há uma oposição entre YHWH e os adivinhos, videntes e sábios que tentam prever o futuro, dado que a adivinhação é vista como uma negação da transcendência divina (Ex 8,14; 9,11), da revelação de sua gratuidade e de sua soberania, dado que YHWH é o único que sabe e conhece o mundo, pois foi Ele que o criou.

A referência ao "oceano" (ou "rio"), no v. 27, alude às promessas de Deus em Is 42,15 e remete à experiência exodal[96]. Provavelmente, é uma menção ao retorno dos exilados[97]. A criação, o êxodo e a libertação remontam à vitória contra o caos e o ato de restaurar a ordem por Deus almejada. O aspecto inovador é a atuação de YHWH por meio de um rei que não pertence ao povo escolhido.

6.2.4 Is 47,1-15: Nosso resgatador: YHWH dos exércitos é seu nome

É consenso entre os comentadores afirmar a unidade literária de Is 47, não obstante a existência de algumas interpolações neste capítulo, como é o caso do v. 4. A unidade é

[93] VANONI; HEININGER, Il Regno di Dio, p. 90.
[94] GARCÍA, "Consolad, consolad a mi pueblo", p. 208.
[95] ALONSO SCHÖKEL, L. M.; SICRE DÍAZ, J. L. *Profetas I*: Isaías, Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 309. (GCB).
[96] CROATTO, J. S. *Isaías*: a palavra profética e sua releitura hermenêutica. Is 40–55: a libertação é possível. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1998. v. 2, p. 127-128. (CB.AT).
[97] Cf. Ex 14,21.22.29; 15,5; Ne 9,11; Is 43,16-21; 50,2; 51,10 e Sl 106,9.

justificada por conter uma única temática (a queda e a humilhação da Babilônia) e pelos elementos linguísticos estruturantes[98]. Apesar de Is 47 ser um capítulo independente, temática e formalmente, de Is 46 e Is 48, ele não é um capítulo isolado, relacionando-se com estes[99] e com Is 44,24–45,25.

O capítulo 47 pode ser subdividido em duas partes: Is 47,1-7 e 8-15[100]. A referência a YHWH como "resgatador" ocorre no v. 4. Deste modo, serão aprofundados os vv. 1-7 e sintetizados os vv. 8-15, destacando-se tópicos pertinentes para o estudo em questão.

6.2.4.1 Is 47,1-7: texto hebraico e tradução

hGn[w hKr lbB-tB tlWtB rp[-l[ybvW ydr[1]
%l-Warqy ypysAt al yK ~yDfK-tB aSK-!ya #ral-ybv
tArhn yrb[qAv-yLG lbv-yPfx %tMc yLG xmq ynxjw ~yxr yxq[2]
s ~da [Gpa alw xQa ~qn %tPrx harT ~G %twr[lGT[3]
larfy vAdq Amv tAabc hwhy WnlaG[4]
tAklmm trbG %l-Warqy ypysAt al yK ~yDfK-tB %vxb yabW ~mWd ybv[5]
Tmf-al %dyB ~nTaw ytlxn yTlLx yM[-l[yTpcq[6]
dam %L[TdBkh !qz-l[~ymxr ~hl
s Htyrxa Trkz al %Bl-l[hLa Tmf-al d[trbg hyha ~lA[l yrmaTw[7]

[1]Desce, senta-te no pó, virgem[101], filha da Babilônia;
Senta-te na terra, sem trono, filha dos caldeus;
pois não continuarás a ser chamada "terna e delicada".
[2]Toma a mó, mói a farinha, tira o véu, levanta a saia[102],
descobre as pernas, atravessa os rios,
[3]que se descubra tua nudez, que se veja a tua vergonha;
tomarei vingança e ninguém intercederá[103],
[4][104]Nosso **resgatador**: YHWH dos exércitos é seu nome, o Santo de Israel.
[5]Senta-te no silêncio e entra nas trevas, filha dos caldeus,
pois não continuarás sendo chamada "senhora de reinos".

---

[98] Cf. CHILDS, Isaia, p. 396.

[99] A relação entre os capítulos 46–48 foi aprofundada no artigo de FRANKE, C. A. "The function of the satiric lament over Babylon in Second Isaiah (XLVII)". *VT*, Leiden, Brill, v. 41, fasc. 4, p. 408-418, Oct. 1991. Childs defende que os capítulos 46-47 contêm algumas temáticas comuns: Is 46 tem como tema a humilhação dos deuses, e em Is 47 o tema é a humilhação da Babilônia (cf. CHILDS, Isaia, p. 399).

[100] Existem várias outras propostas de subdivisão que variam entre três a sete partes. Essa subdivisão é sustentada pela análise dos vocábulos e do campo semântico, pois enquanto os vv. 1-7 descrevem o sofrimento corporal, os vv. 8-15 abordam a viuvez e a ausência dos filhos, e somente neste segundo bloco é mencionada a sabedoria babilônica (vv. 9.10.12.13).

[101] A palavra hlWtB na forma *construta* assume a função de aposto, sendo coligada com a expressão "filha da Babilônia" (cf. JOÜON; MURAOKA, GHB, §129f, p. 494).

[102] Outra possibilidade de tradução seria "ergue a orla da veste".

[103] É uma frase de difícil tradução. O verbo [gp, na forma *qal*, conforme o TM, significa "encontrar-se com alguém", mas optamos pela forma *hiphil* que significa "intervir" ou "interceder". Outra possível tradução seria "sem ninguém interceder". Quanto à crítica textual veja: MELLO, Isaia, p. 324-325 e GOLDINGAY; PAYNE, Isaiah 40–55, v. 2, p. 98.

[104] A BHS propõe acrescentar o verbo "dizer", conforme algumas traduções e versões (LXX, Vulgata, Siro-Hexapla).

[6]Eu me havia irado contra meu povo, havia profanado minha herança;
eu os havia dado em tua mão, mas não lhes mostraste compaixão:
sobre os anciãos fizeste pesar seu jugo,
[7]e disseste: "sempre eu serei senhora eternamente (para sempre)";
não colocaste estas coisas no teu coração, não te recordaste do fim delas[105].

6.2.4.2 Análise literária e teológica

A passagem de Is 47,1-15 relata a humilhação da Babilônia, por causa de sua queda, realizada por YHWH. As principais causas do fim da Babilônia são: sua prática de adoração a outros deuses (Is 43,14; 46,1-2); a eleição de Ciro como instrumento do Senhor para o resgate de Israel (Is 45); a fidelidade de Deus à promessa de resgatar Israel (44,24-28; 46,13) e o juízo divino que acarreta tanto a punição como a salvação (45,6-8).

Várias são as propostas de classificação do gênero literário dessa perícope. As preponderantes são: lamentação[106], sátira[107], hino de triunfo, canto fúnebre[108], oráculo contra as nações[109]. Nós o classificaremos por oráculo contra as nações[110], porém são detectadas características da lamentação fúnebre (por causa da sucessão de acentos 3+2, *qînāh*[111]) e o uso da sátira. A função dos oráculos contra as nações inimigas não é a de ressaltar o castigo, mas de anunciar a salvação de Israel[112].

Apesar da unidade temática e da utilização de termos do mesmo campo semântico na perícope, é possível individuar dois segmentos: vv. 1-4 e vv. 5-7. Essa subdivisão é justificada pela repetição de ybv e da expressão yK ~yDfK-tB (vv. 1.5); pelas ordens descritas no v. 1 e 5 e pela unidade interna, como a inclusão entre as palavras "senhora de reinos" (v. 5) e "senhora para sempre" (v. 7). Optamos por considerá-lo pertencente ao primeiro bloco.

---

[105] Há várias propostas de tradução dessa frase final, pela incerteza em se definir a que se refere à expressão "estas coisas" e pelo sufixo de terceira pessoa feminino singular no termo tyrxa (alguns traduzem a última frase da seguinte forma: "não considerou seu êxito"). Para a análise da crítica textual dessa perícope, veja: BLENKINSOPP, J. *Isaiah 40–55*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2002. p. 276-277. (AncB, 19A).

[106] Croatto considera os vv. 1-7 uma lamentação e os vv. 8-15 discurso profético de anúncio de castigo (cf. CROATTO, Isaías, v. 2, p. 167).

[107] CHILDS, Isaia, p. 396.

[108] Whybray propõe duas diferentes formas: canto fúnebre e sátira (cf. WHYBRAY, R. N. *Isaiah 40–66*: based on the revised standard version. London; Grand Rapids: Morgan & Scott; Marshall: Eerdmans, 1981. p. 118. [NCBC]).

[109] WESTERMANN, Isaia, p. 228-230 e BLENKINSOPP, Isaiah 40–55, p. 278-280.

[110] Quanto aos elementos da estrutura dos oráculos contra as nações sublinham-se: a) a fórmula de mensageiro: v. 4; b) o anúncio do castigo: vv. 1-5; vv. 9.11.14-15, e c) a acusação específica: vv. 6-8.10. Quanto à estrutura e aos elementos de um oráculo profético contra a coletividade, confira: SICRE, Profetismo em Israel, p. 150-151.

[111] MOISÉS, M. *Dicionário de termos literários*. 12.ed.ver.rev. e ampl. São Paulo: Cultrix, 2004. p. 137-139.

[112] Cf. BOVATI, P.; MEYNET, R. *Il libro del profeta Amos*. Roma: Dehoniane, 1995. p. 109. (RBib, 2).

O total fracasso do aparato intelectual e religioso da Babilônia é enfatizado nos vv. 8-15.

O autor, ao recorrer à linguagem simbólico-metafórica, personificando a Babilônia numa mulher, possibilita uma adequação de sua mensagem utilizando uma única figura, caracterizando-a em diversas situações como: rainha, escrava, serva, virgem, filha, terna e delicada, violentada, humilhada (vv. 1-4), mãe, viúva, prostituída (vv. 8-15).

A cidade humilhada é retratada nos vv. 1-4, por meio da destronização e da ênfase em sua nudez. A destronização é descrita por meio de três imperativos (v. 1): desce e senta-te (2x), acentuando sua condição de indignidade. Os imperativos "senta-te no pó" e "senta-te na terra" indicam uma crescente humilhação[113] e uma atitude de submissão a uma nação mais potente (Is 49,23) e remete à promessa, encontrada nos textos exortativos e sapienciais, de que os poderosos serão humilhados e os humildes exaltados[114].

As expressões "senta-te no pó"[115], "na terra"[116], "sem trono"[117], "no silêncio"[118] e "entra na escuridão"[119], provavelmente, aludem à total destruição da cidade (v. 11; cf. Is 41,2; 25,12 e 26,5) e de seus líderes e habitantes, ao serem reduzidos à condição de escravos (em contraste com a sorte de Jerusalém em Is 52,1-2, cf. 42,7 e 49,9-11), dado que também são termos usados para descrever o cativeiro e a morte[120].

Outros fatos decorrentes de sua condição de indignidade são o abandono de seus deuses (Is 46,1-2; vv. 13-15) e a eliminação do esplendor da Babilônia, que emanava de seu poder, de sua glória, de sua numerosa população e de sua sabedoria. Sobressai-se a incapacidade de seus deuses de prever e salvar seus devotos, atestando a inexistência das divindades babilônicas (Is 46,1-2; 47,9-15).

A palavra "virgem" (v. 1 - hlWtB) nomeia uma jovem na idade da puberdade, potencialmente fecunda, pronta para o matrimônio. Ela é atribuída tanto à mulher que teve

---

[113] Cf. Is 2,6-22; 25,11; 26,5a; Mq 7,17 e Sl 72,9.
[114] Cf. 1Sm 2,4-9; Sl 18,28; 113,7-8; 138,6; 147,6; Ez 21,31 e Eclo 10,14.
[115] Cf. Gn 2,7; 3,19; 37,35; Jó 17,16; Dn 12,2; Ez 27,30 e GOLDINGAY; PAYNE, Isaiah 40–55, v. 2, p. 92.
[116] Cf. Is 14,12; 44,23; Sl 71,20 e 95,4.
[117] Pode designar um ritual fúnebre (Ez 26,16; Jó 3,6 e Is 14).
[118] Cf. Sl 31,18; 94,17 e 115,17.
[119] A escuridão nos remete à morte (1Sm 2,9; Jó 3,4; 15,30; 17,13; Sl 143,3), mas também ao caos (Gn 1,2), à desgraça, à destruição (Is 58,10; 59,9; 60,2; Lm 3,2). Em Is 45,7, YHWH afirma que as trevas estão sob seu controle e domínio, testemunhando seu poder absoluto. O "entrar nas trevas" exprime também a ausência do esplendor da cidade, o início do julgamento e o fim no sentido escatológico (Jl 3,4; Sf 1,15; Is 13,10; Sl 143,3; Ez 32,7-8). Pode referir-se ao cárcere e considerar a figura feminina do texto como uma prisioneira, escrava (Is 42,7; 49,9-11). Cf. RINGGREN, H. $vx [HäšaK]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 3, p. 310-322. Para aprofundar o termo "trevas", confira: BORGONOVO, G. *La notte e il suo sole*: luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica. Roma: PIB, 1995. (AnBib, 135).
[120] BLENKINSOPP, Isaiah 40–55, p. 281.

experiência sexual[121], mas ainda não teve seu primeiro filho (Jl 1,8), como àquela que não se relacionou sexualmente[122]. Mas dependerá do contexto, da datação e do livro no qual é utilizada.

A aliteração, criada com a expressão lbB-tB, ocorre em Jr 50,42; 51,33; Zc 2,11; Sl 137,8, e visa, por meio da musicalidade, a permanecer na memória do ouvinte, como uma ideia-força. O termo "filha" (v. 1) designa uma mulher jovem ou uma parturiente que espera seu primogênito (Mq 4,10).

No v. 1, é empregada uma forma metafórica, "virgem, filha da Babilônia", que pode ser interpretada no sentido político, de forma irônica, para indicar que Babilônia ainda não está sob o jugo de uma nação estrangeira; não foi invadida, possuída por um inimigo, e que é soberana, potencialmente próspera, a fim de acentuar sua ruína, descrita no decorrer do texto.

A locução "filha dos caldeus" (cf. também em 43,14; 48,14.20) estabelece um paralelo sinonímico com "virgem, filha da Babilônia", visto que é comumente citada para indicar o povo e a Babilônia (Is 13,19; 23,13). Mas, tecnicamente, é o nome da dinastia neobabilônica ou dos caldeus (626 a.E.C.). Portanto, pode designar os chefes da cidade, simbolizando os opressores. Essa acepção pode ser reforçada pela expressão "sem trono" (o termo "trono" tem um caráter político e socioeconômico). A proposição é retomada no v. 5 e está unida à "senhora dos reinos", designando a rainha-mãe, responsável pelos servos (1Rs 11,19; Is 24,2; Sl 123,2 e Pr 30,23).

O termo hrybG (rainha), proveniente da raiz rbg (no v. 7), exprime "força", "poder", "domínio". Nos textos bíblicos, essa raiz designa a realeza de YHWH, sua eterna majestade (Sl 65,7) e seu poder soberano (Sl 145). É significativo esse paralelo, por acentuar a pretensão à deificação[123], à soberania universal da Babilônia, com sua intenção de subjugar para sempre as nações (vv. 7-8). Essa comparação também deixa transparecer a usurpação de prerrogativas típicas do Deus de Israel no DtIs (Is 42,13; 41,21; 43,15; 44,6 e 52,7). De igual forma, essa raiz é aplicada a Ciro, como instrumento de Deus, e visa salientar a soberania de YHWH (41,2; 45,1).

A expressão "filha da Babilônia" e a forma irônica do uso da palavra "virgem" remetem não à virgem ou à esposa, mas àquela que se prostitui por meio da injustiça (v. 6)

---

[121] Cf. Gn 24,16; Jz 21,12 e Est 2.
[122] Cf. Lv 21,13-14; Dt 22,19 e Ez 44,22.
[123] ALONSO SCHÖKEL, L. Isaías. In: ALTER, R. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997. p. 190-191.

e da idolatria (vv. 9-10.12-13; Is 46,1-2 e 57,3-13). O mesmo acontece com a expressão "filha dos caldeus", por remontar aos chefes opressores, aos adivinhos e aos astrólogos (cf. Dn 2,2.4).

É perceptível a crítica à falsa realeza da Babilônia, dado que é um absurdo considerar sua soberania universal, por ser uma característica unicamente de YHWH (Is 43,14-15). Constata-se o contraste entre a soberba babilônica (v. 6; Is 50,10; 59,9-10) e a realeza divina que se manifesta no ato de resgatar e salvar seu povo (Is 52,10), no exercer o direito e a justiça. Essas concepções se articulam com a expressão "entrar nas trevas", por pertencerem ao âmbito da ética num contexto cujo tema é a idolatria (Jó 24,13-17[124]; Is 47,10; 51,4; 60,1.19-20; 1Sm 2,9).

A queda da Babilônia (Is 14,12-15; Ez 26,15-21), a instabilidade política, a incapacidade de governar e a ausência de uma descendência para assumir o comando da nação são evocadas por meio das expressões "sem trono" e "sem filho", no v. 9. Outro detalhe importante, dado que há um desejo de deificação da Babilônia, é a menção ao trono, dado que está relacionado com a soberania de YHWH (Is 6,1-5; 66,1)[125].

O v. 2 apresenta duas realidades: o trabalho e a nudez. O trabalho confirma a humilhação e a destronização da Babilônia, que passa de "rainha" a "serva" (cf. Ex 11,5). Essas imagens também evocam a condição de uma prisioneira de guerra, ao mencioná-la por meio do imperativo "atravessa os rios", simbolizando a deportação (Gn 34,29 e 2Cr 28,8) e o aprisionamento[126].

A raiz hlg ocorre três vezes, duas vezes na forma verbal, e pode ser traduzida por "retirar", "descobrir" (v. 2), e uma, no substantivo "nudez" (v. 3). Esse radical é o mesmo do verbo "imigrar", "ir para o exílio", "distanciar-se".

A raiz @fx[127] tem o significado de descobrir uma parte do corpo (Is 20,4; Jr 49,10) ou se desvestir (Jr 13,26). O substantivo hwr[pode significar "nudez", mas também designa a parte íntima masculina ou feminina (cf. Ex 20,26 e Gn 9,21-23). A expressão "descobrir a nudez", em Lv 18–20, é um eufemismo para aludir ao "ato sexual".

São empregados substantivos raros, como hMc (véu), que ocorre quatro vezes na

---

[124] SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L. *Um caminho através do sofrimento*: o livro de Jó. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 126-127. (Cultura Bíblica).

[125] SEMBRANO, La regalità di Dio, p. 115-123 e VANONI; HEININGER, Il Regno di Dio, p. 82-83.

[126] No que diz respeito à deportação de mulheres como escravas, a humilhação moral e questões jurídicas, confira TOSATO, Il matrimonio israelitico, p. 23-42.

[127] Quanto à nudez e à vergonha, confira: SGRÒ, A. *"Scendi e siedi sulla polvere..."*: studio esegetico-teologico di Isaia 47. Assisi: Cittadela, 2014. p. 110-148. (SR. SBib).

BHS (Ct 4,1.3; 6,7; Is 47,2). O "véu"[128] era utilizado no matrimônio[129] (Gn 24,65; 29,23.25), como um símbolo da virgindade da noiva, mas, publicamente, era um sinal de que aquela que o portava era uma mulher casada[130]. Mas, enquanto moía a farinha, é provável que a serva não o usasse. Apesar de não ser utilizado o mesmo termo, o "véu" era um sinal distintivo também das mulheres prostituídas (Gn 38,14-15).

A nudez (vv. 2-3) pode ser interpretada de dois modos. O primeiro a interpreta como uma forma de realçar a total humilhação da Babilônia e, ao mesmo tempo, de tornar visível sua maldade que, ao ser desmascarada, estaria exposta ao juízo de Deus e das outras nações (v. 10). O segundo modo seria considerar um estupro, por causa das expressões relacionadas à nudez (v. 3) e dos verbos no imperativo ("tira", "levanta", "descobre"). Nesse sentido, denota uma invasão militar, para a qual a Babilônia estaria completamente vulnerável aos ataques. Outra explicação plausível seria entender como uma referência ao exílio, à escravidão ou ao cativeiro, em tempo de guerra, justificada pela ação de moer a farinha, e, também, pela sequência dos imperativos ("tira o véu", "levanta a saia" e "descobre as pernas"). O "descobrir a nudez" e a "vergonha", vinculadas ao exílio ocorre em Is 20,4 (cf. Na 3,5; 2Sm 10,4; 2Cr 28,15). Nesse contexto, designam a exposição pública da tragédia da nação exilada e a fragilidade política e militar. Do ponto de vista antropológico, político e socioeconômico, o exílio era uma grande humilhação, na qual era exposta a perda do poder, das riquezas, do *status*, da hegemonia político-militar, a perda da liberdade para cultuar seus deuses, tornando-se motivo de escárnio diante das outras nações. Do ponto de vista religioso, no DtIs, o exílio era uma punição divina, resultado do afastamento de Deus, e um sinal de infidelidade à aliança.

A vergonha, também, era vista como um dos efeitos da idolatria (Is 42,17; 44,9-11; 45,16) e da ruptura do relacionamento do povo com Deus. Nesse sentido, é pertinente o uso das expressões "descobrir a nudez" e a "vergonha", associadas à imagem de mulheres que se prostituem, em Ez 16 e 23, ao retratar a Samaria e Jerusalém, suas alianças políticas com outras nações, a prática da idolatria (Ez 16,36; 23,10.18.29; cf. Os 2,4-24; Jr 13,22.16). Com a idolatria, o povo infiel ficava completamente desprovido da proteção de YHWH (Dt 8,4; 29,4; Ne 9,21), da benção divina (Is 23,18 e Ez 16,13) e da salvação. Ao voltar-se a Deus, o povo resgatava sua dignidade (Is 45,17-22; 49,23; 50,6-7; 54,4; 61,7 e 65,13), era perdoado (Zc 3,4-5), salvo (Is 61,10). Resgate que, neste contexto, não é

[128] Cf. BARBIERO, G. *Cantico dei Cantici*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline: 2004. p. 74.158. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 24).
[129] VAUX, Instituições de Israel (2004), p. 56-57.
[130] GOLDINGAY; PAYNE, Isaiah 40–55, v. 2, p. 95.

oferecido à Babilônia.

No v. 3, é explícita a menção da "vingança" divina, como ação inerente ao plano divino e à sua justiça, visto que o reivindicar para restaurar a justiça[131] é uma das funções do "resgatador do sangue" e, por conseguinte, da ação resgatadora de YHWH[132]. Desse modo, torna-se compreensível, no v. 4, a citação de três títulos de YHWH: "Resgatador", "YHWH dos exércitos" e "Santo de Israel".

No v. 5, é empregada a raiz ~md na frase "senta-te no silêncio". Ela é usada em contexto de catástrofe, luto ou lamento fúnebre (Is 23,2; Ez 24,17) e exprime a atitude penitencial diante da total destruição (Lm 2,10)[133]. Além de remeter à morte, a punição de silenciar pode ser interpretada como um cessar a pretensão de soberania referida nos enunciados dos vv. 5.7-8.10.

É possível identificar uma afinidade lexical entre Is 47 e 1Sm 2,1-10[134]. Porém, enquanto o canto de Ana enfatiza a sorte daqueles que creem em YHWH, Is 47 apresenta o destino dramático daqueles que confiam na própria força, na riqueza e na maldade.

A acusação contra a Babilônia é especificada nos vv. 6-8. Inicia-se com uma ação negativa de YHWH: a ira divina (v. 6; retomada em Is 54,7), expressa com a raiz @cq[135]. A ira é um sentimento humano aplicado a YHWH e manifesta-se como irresistível reação contra tudo que se opõe à sua majestade e santidade. Por isso, sua menção é associada a dois títulos divinos "YHWH dos Exércitos" (Zc 7,12; 8,14) e "Santo de Israel"[136]. Entre as causas que provocam a ira divina está a infidelidade e as consequências desta ira, nesse contexto, é a entrega de Israel em mãos estrangeiras e a experiência do exílio (Lm 5,22; Jr 50,13; Is 54,8). A ira divina é contraposta aos termos ~ymxr e lag (cf. vv. 4 e 6) e tipificam o agir de Deus na história. A ira divina, portanto, é restrita, transitória, mas o resgatar (v. 4) e o agir com misericórdia são ações características de YHWH[137].

Outro ponto a ser estudado é a frase "profanar a minha herança" (v. 6). O substantivo hlxn, relacionado a Deus (o pronome possessivo: minha) no AT, é característico de duas tradições. A primeira é a tradição cultual e exprime o poder de Deus

---

[131] Os tradutores da LXX escolheram to dikaion para traduzir ~qn.
[132] Cf. BOVATI, Ristabilire la giustizia, p. 45-48 e LEGGETT, The levirate and goel, p. 107-112.
[133] BÁEZ, Quando tudo se cala, p. 21-31.
[134] SGRÒ, "Scendi e siedi sulla polvere...", p. 104-110.
[135] REITERER, F. V. @cq [qäcap]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 7, p. 1054-1064.
[136] VAN GRONINGEN, G. @cq [qäcsap]. In: HARRIS, L. R. (Org.). *DITAT*. São Paulo: Vida Nova, 1998. n. 2058-2058a, p. 1360-1361.
[137] Cf. Ex 34,6; Jl 2,13; Jn 4,2; Ne 9,17.31; Na 1,3 e Sl 86,15; 103,8; 111,4 e 145,8.

sobre determinado território[138]. Nessa tradição, a herança pode ser a montanha como lugar de culto, o templo (Ex 15,17; Sl 79,1) e a terra (Sl 68,10; Jr 2,7; 16,18; 50,11). A segunda tradição interpreta o termo "herança" como sendo o povo[139] e, nesse caso, designa Israel, o povo eleito, escolhido e libertado por Deus (Dt 4,20; Is 19,25; 49,7-8; 54,17; 1Rs 8,53 e Sl 33,12). Assim, quando o povo consagrado a Deus é dominado pela Babilônia pagã, essa dominação é interpretada por Israel como a profanação da herança[140], da propriedade de Deus.

A Babilônia, por sua vez, é cruel com o povo de Deus, ao agir sem ~ymxr. Termo traduzido, neste contexto, por "compaixão", "misericórdia" ou "benevolência"[141] e é uma palavra específica do agir de YHWH[142] e de sua ação resgatadora (cf. cap. 3 desta tese). A ausência de compaixão foi um dos delitos da Babilônia[143] e o motivo desse oráculo contra a "filha dos caldeus".

Em Is 47,8-15, destacam-se dois temas: a) a viuvez e a ausência de filhos e b) a inutilidade da magia e da sabedoria babilônica e sua ambição em controlar o destino dos povos. Nessa seção, há duas acusações específicas contra a Babilônia nos vv. 8.10. A primeira recrimina a pretensão de apoiar-se em sua segurança, em seu poder de oprimir, em sua sabedoria vã e na maldade. A segunda reprova a usurpação de prerrogativas divinas exclusivas de YHWH (v. 8). Percebe-se que essas acusações são como uma síntese do retrato da Babilônia delineado no decorrer do livro de Isaías, como: nação potente (13,19; 14,11), orgulhosa (13,11; 14,13-14), opressora (14,4b-6.12.16-17), idólatra, mas destinada à destruição, como punição divina (13,9-13.19-22; 14,22-23 e 21,9a), e sem proteção divina pela inexistência de seus deuses (21,9b e 46,1-2).

A viuvez (v. 9) denota uma condição desfavorável, não somente do ponto de vista afetivo, mas igualmente do socioeconômico e do jurídico. Alguns autores argumentam que

---

[138] Essa visão foi influenciada pela religião cananeia, na qual os deuses eram proprietários da terra e as montanhas, onde se situavam os templos, eram a morada cósmica da divindade. Assim, toda a terra estava sob seu domínio. Os templos eram considerados uma bênção divina para a terra e o culto correto assegurava aos fiéis o direito de usufruir dessa terra e de receber a bênção (cf. Ex 34,24; Lv 25,32 e CLEMENTS, R. E. *God and Temple*. Oxford: Basil Blackwell, 1965. p. 4-11).

[139] Dt 4,20; 32,8-9; 2Sm 14,16; 1Rs 8,51.53; Is 47,6; 63,17; Mq 7,14.18; Jl 2,17; Sl 94,5.14; Jr 3,19 e 17,2. Cf. LIPIŃSKI, E. lxn [näHal]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 5, p. 737-758.

[140] DOMMERSHAUSEN, W. llx [Hll]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 2, p. 1036.

[141] SIMIAN YOFRE, H. ~xr [rHm]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H., FABRY, H.-J. (A cura di). *GLAT*. Brescia: Paideia, 2008. v. 8, p. 362, e PANIMOLLE, S. A. L'amore nell'Antico Testamento. In: *Idem*. (Dir.). *Amore, Carità, Misericordia*. Roma: Borla, 1993. p. 27-30. (DSB-P, 3).

[142] BARBIERO, G. *Dio di misericordia e di grazia*: la rivelazione del volto di Dio in Esodo 32–34. Casale Monferrato: Portalupi, 2002.

[143] ALONSO; SICRE, Profetas I, p. 317.

o uso do termo hmmla nomeia, provavelmente, a viúva no sentido negativo, como aquela sem condições de se manter economicamente[144]. Tosato critica essa definição, por fundamentar-se em material extrabíblico, e argumenta que a mulher viúva dispunha de direitos pessoais e patrimoniais[145]. Apesar dos argumentos de Tosato, verificam-se abusos no exercício desses direitos.

Babilônia sofre também a maldição e a humilhação pela falta de seus filhos[146] (Is 47,8-9), como uma consequência da punição divina[147], frustrando seu desejo de perpetuidade (v. 8). Sua humilhação é acentuada com o emprego do termo lAkv, com o significado de "desolação", sentido que ocorre somente em Is 47,8-9 e Sl 35,12.

A afirmação da Babilônia, "sempre eu serei senhora eternamente" (v. 7), remete a Ex 3,14. Percebe-se, novamente, que a Babilônia aspira ser como YHWH. Essa aspiração é eliminada pela punição dada por Deus, retratada, metaforicamente, pela privação de marido e de filhos e ao reafirmar que o princípio teológico da exclusividade temporal e espacial é peculiar a YHWH[148] (Is 44,6-7 e 46,9).

Há uma afinidade lexical e temática entre a condição da capital da Babilônia, em Is 47, e a realidade de Jerusalém, em Lm 1,1, a qual é privada de filhos e vassala (cf. Lm 1,1). Porém, a diferença é que Babilônia não tem a proteção de YHWH, nem de seus deuses (Is 47,15).

Outra crítica contra a Babilônia será a de confiar na magia, que é uma prática contrária ao princípio da revelação e da soberania de Deus (cf. Is 44,24-25). Num estilo irônico, a pretensão dos "astrólogos" de conhecer o futuro é ridicularizada, por serem eles incapazes de prever a queda total da dominação babilônica. Essa ironia é radicalizada na escolha do verbo hzx (v. 13), normalmente usado para indicar a visão de Deus que penetra no profundo do ser humano com o objetivo de intervir em favor dele (Sl 17,2). No v. 13, o verbo é empregado para expressar o ver algo exterior (as estrelas) e prever o futuro. Essa crítica sintoniza-se com a queda dos deuses, em Is 46,1-2, visto que os principais deuses que são citados, Marduk-Bel e Nebo, são os deuses da sabedoria, da arte de escrever (relacionada com ciência e sabedoria) e da determinação do destino[149]. O capítulo termina

---

[144] HOFFNER, H. A. hmmla [´almänâ]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 1, p. 616-618.
[145] TOSATO, A. Sul significato dei termini biblici ´almänâ, ´almänût ("vedova", "vedovanza"). *Bibbia e Oriente*, Bornato in Franciacorta, v. 25, p. 193-214, 1983.
[146] Cf. Gn 11,30; 25,21; 29,31; 30,1-2.22 e 2Sm 1,2-16.
[147] Cf. Lv 26,22; Ez 5,17; 14,15; Lm 1,20; Jr 18,21 e SGRÒ, "Scendi e siedi sulla polvere...", p. 171-173.
[148] Cf. Is 41,4.26; 43,13; 44,6-8; 45,5.14.18.21; 46,9-10 e 48,14.
[149] BERGES, *Isaías*, p. 94.

com a total destruição[150] (v. 14) da "filha dos caldeus", excluindo uma possível salvação (vv. 13-15), visto que os ídolos são incapazes de salvar a Babilônia (Is 44,9.13 e 46,1-2.7), qualidade exclusiva de YHWH (Is 46,8-13).

Há uma promessa de vingança contra a Babilônia (Is 47) e uma acusação contra os deuses (Is 46). Nesse sentido, constata-se a concepção de que a Babilônia (como representante das nações inimigas) só será salva se aderir a YHWH, reconhecendo sua soberania. Mas, pelo profundo envolvimento de Deus na história (v. 6), também é inegável o julgamento iminente, expresso nesse oráculo, e a promessa de total destruição. Esse aspecto assume características de uma escatologia intra-histórica, por manifestar uma intervenção divina na história (v. 3).

Nessa perspectiva, retoma-se a pergunta: qual é a correlação entre Israel e as nações?[151] É característica no DtIs a tensão entre particular e universal, de modo especial no capítulo 47. Essa asseveração é justificada, ao se verificar a consciência, por parte de Israel, de ser um povo eleito. Isso transparece nas referências à experiência exodal, na seleção de vocábulos importantes para a história de Israel e, de forma especial, pelo uso dos títulos dados a Deus e do termo "herança". Por outro lado, observa-se uma abertura universal, pelas alusões à teologia da criação e pela soberania de Deus na história. Consequentemente, a existência dessa tensão não legitima eliminar a distinção entre Israel (como povo escolhido) e as nações, nem afirmar que YHWH não seja o soberano de toda a terra, de todos os povos e nações[152]. Ao se considerar as perícopes analisadas, percebe-se que uma das preocupações do autor seja, provavelmente, a de encorajar os exilados a recuperar a fé na soberania do Deus de Israel, em sua intervenção na história e na esperança de sua redenção[153], e, assim, consolá-los. Para isso, é necessário enfatizar a supremacia de YHWH sobre as nações opressoras (cf. Is 44,6-7; 46,1-2 e 47,9.12-15) e seu reconhecimento como único Deus resgatador. Desse modo, a tensão entre o particular e o universal parece ser inevitável.

---

[150] O fogo está relacionado com a destruição. É uma das punições divinas e uma das práticas dos opressores no momento do assédio militar e da invasão (cf. Is 50,11; Sl 57,5; Jr 21,10; 32,29; Lm 1,13; 2,3; 4,4.11).

[151] Para aprofundar a relação entre Israel e as nações, confira: METTINGER, Buscando a Dios, p. 107-129; MARTIN-ACHARD, R. *Israël et les nations*: la perspective missionnaire de l'Ancien Testament. Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1959. p. 13-67. (CahThéol, 42).; OKOYE, J. C. *Israel and the nations*: a mission theology of the Old Testament. Maryknoll: Orbis Books, 2006. (ASMS, 39).

[152] LOHFINK, N.; ZENGER, E. *The God of Israel and the Nations*: studies in Isaiah and the book of Psalms. Collegeville: Liturgical Press, 2000. p. 171-174.

[153] WILSON, A. *The nations in Deutero-Isaiah*: a study on composition and structure. Lewiston: Mellen Biblical Press, 1986. p. 9. (ANETS, 1).

Existe uma afinidade entre os vocábulos presentes em Is 47 e aqueles provenientes das perícopes analisadas anteriormente nas quais ocorre a raiz lag (no sentido antropológico e teológico), por exemplo, o título divino de "resgatador" (v. 4); os epítetos associados a esse como "Santo de Israel" e "YHWH dos Exércitos"; a designação de Israel como a herança divina; o ato de vindicar-se. Ressaltamos, ainda, o emprego de verbos correlatos da raiz em estudo: [vy (vv. 13.15) e lcn (v. 13). Além de aludir à queda da Babilônia, o texto evidencia a situação trágica de um povo que não tem YHWH como "resgatador", dado que não há nenhum outro deus capaz de resgatá-lo e libertá-lo da total destruição. Mas, ao mesmo tempo, não há evidência de uma ação parcial de YHWH, pois, pela experiência do exílio, ficou claro que também pune Israel se este se afastar d'Ele. Mas, também, é capaz de mudar seu julgamento, diante do reconhecimento do povo das próprias transgressões e da disposição em retornar à prática da justiça e do direito, e, sobretudo, por causa de sua compaixão.

6.2.5 Is 48,17-22: YHWH, o teu resgatador, o Santo de Israel

Is 48 fecha uma das seções do DtIs, aberta no capítulo 40. Estes capítulos expressam a promessa da ação salvífica de YHWH associada à figura de Ciro.

Inúmeras dificuldades são constatadas em Is 48[154], visto que destoa do contexto no qual se encontra, ao passar de um oráculo contra a Babilônia para uma denúncia contra a incredulidade de Israel a respeito da promessa divina e ao terminar com uma exortação, proclamando a redenção de Israel. O estilo homilético e o conteúdo assemelham-no aos salmos (Sl 51; 81 e 85), ao Deuteronômio (cap. 7 e 31) e a Ez 16 e 20[155]. Provavelmente, o "editor" objetivava fechar a seção de 40–48 com um ensinamento dirigido ao povo, que, no decorrer do texto, recebe três nomes: Casa de Jacó, Israel e Judá.

Is 48, provavelmente, é fruto de um longo processo de composição redacional. Ele sintetiza os temas fundamentais elencados em Is 40–47, retoma a temática da soberania de YHWH e reafirma a futura realização das promessas (Is 48,3-8), em contraste com a incapacidade dos ídolos de conduzir a história (Is 48,5). Nesse capítulo, surgem, também, novas perspectivas teológicas, como: o convite à abertura às coisas novas que serão reveladas por Deus e a necessidade de Israel ser mensageiro dessa revelação (Is 48,6).

---

[154] Cf. CHILDS, Isaia, p. 402-404.
[155] Cf. BERGES, Isaías, p. 97.

É possível identificar, nos vv. 1-11, um estilo diferente e expressões diversas daquelas utilizadas nos capítulos antecedentes, não obstante reconhecermos que as temáticas são as mesmas que perpassam a seção (o domínio de YHWH, a nulidade dos ídolos e a missão de Israel).

Do ponto de vista formal, as repetições de termos (vv. 1-18: hqdc; vv. 3.12.16: !Avar), expressões e inclusões criam uma conexão entre as perícopes que compõem o capítulo 48.

6.2.5.1 Is 48,17-22: texto hebraico e tradução

%lT %rdB ^kyrdm ly[Ahl ^dMlm ^yhla hwhy yna larfy vAdq ^laG hwhy rma-hK[17]
~Yh yLgK ^tqdcw ^mAlv rhNk yhyw ytwcml Tbvqh aWl[18]
ynpLm Amv dmVy-alw trKy-al wyt[mK ^y[m yacacw ^[rz lAxk yhyw[19]
taz W[ymvh WdyGh hNr lAqB ~yDfKm WxrB lbBm Wac[20]
bq[y ADb[hwhy laG Wrma #rah hcq-d[hWaycAh
~ym WbzYw rWc-[qbYw Aml lyZh rWCm ~ym ~kylAh tAbrxB Wamc alw[21]
s ~y[vrl hwhy rma ~Alv !ya[22]

[17]Assim diz YHWH, teu **Resgatador**, Santo de Israel: Eu sou YHWH teu Deus, que te ensina o que é útil, que te guia pelo caminho em que deves caminhar[156].
[18]Oxalá tivesses dado ouvidos aos meus mandamentos, então como um rio seria a tua paz e tua justiça como ondas do mar, [19]como areia a tua descendência, e os nascidos do teu ventre (os que saíram das tuas entranhas) como os grãos (de areia), teu nome não seria destruído, nem eliminado da minha face.
[20]Saí de Babilônia, fugi de entre os caldeus, com voz de júbilo proclamai e fazei ouvir isto, fazendo chegar[157] até à extremidade da terra; dizei: "YHWH **resgatou** seu servo Jacó!".
[21]Não sofreram sede[158] nas regiões áridas por onde os conduziu[159];
fez-lhes jorrar água da rocha; fendeu a rocha e as águas fluíram.
[22]Não há paz, diz YHWH, para os maus.

6.2.5.2 Análise literária e teológica

Os vv. 17-22 concluem o capítulo 48. Em forma de discurso, os vv. 17-19 descrevem a acusação de YHWH contra Israel pela desobediência e descrença em seu agir salvífico (vv. 1-6a) e prossegue com o anúncio do desvelar as "coisas novas"; com a

[156] Os problemas de crítica textual do v. 17b foram analisados na obra de GOLDINGAY, The message, p. 145.
[157] Pode ser traduzido também por "levai-o".
[158] A frase foi interpretada como uma oração relativa, assindética, conforme a acentuação no TM. Alguns optam por duas orações independentes: "Não sofreram sede. Às regiões áridas os conduziu".
[159] Outra possibilidade de tradução seria "estepes".

proclamação da punição “disciplinar” (“pedagógica”) para Israel, ou seja, um momento de prova para ratificar sua eleição, dado que, diante da infidelidade e da incredulidade na ação divina (Is 48,14-15), poderia ter o mesmo fim anunciado à Babilônia (Is 47). A afirmação da unicidade e da soberania de Deus (vv. 12-13) formam o conteúdo central desta seção. Os vv. 17-22 podem ser estruturados em dois segmentos: vv. 17-19 e vv. 20-22, apesar do TM considerar os vv. 17-22 uma perícope, indicados pela *setumá* e a *petuHá*. Essa subdivisão é justificada pelo conteúdo, pelos verbos no indicativo e pelo tom acusatório da primeira parte (vv. 17-19), diferenciando-a da segunda pelos verbos imperativos e o tom de júbilo (vv. 20-22)[160].

A fórmula do mensageiro (v. 17) demarca a perícope e indica que a mensagem a ser anunciada será algo novo, além do que já foi realizado por Ciro como instrumento de YHWH. Segue-se uma nova reprovação de Israel, para justificar o sofrimento vivido durante o exílio, baseada na falta de obediência aos mandamentos, à semelhança do Sl 81,14. Os vv. 20-22 contêm uma exortação compilada conforme as instruções presentes nos Sl 78,15-16; 105,41, e esses versículos têm como tema proclamar o resgate de Israel das mãos da Babilônia (Ex 11,8 e 12,31).

Os três títulos divinos no v. 17, já aprofundados em Is 43,3, reforçam a correlação entre o Tetragrama, o ser Santo de Israel e o ser Resgatador. O Tetragrama se repete quatro vezes nesses versículos e, novamente, revela que o nome divino se identifica com sua decisão de resgatar o povo e iniciar uma história de libertação, expressa sua proximidade e remete à sua constante revelação na história de Israel (vv. 20-22). Apesar da alusão ao êxodo ser vaga, constata-se a preocupação do redator em estabelecer um elo entre o ser resgatador e a revelação do nome divino a Moisés (Ex 3,14; 6,2-8 e 15,26).

“YHWH teu Deus” ocorre também na introdução aos dez mandamentos, em Ex 20,2. Essa ligação é pertinente, por causa da reprovação de YHWH a Israel que não segue os mandamentos, a Torá (Is 40,14 e 42,16), e não percebe sua revelação na história. A conexão com Ex 20,2 e a menção dos títulos divinos (v. 17) remetem ao pacto estabelecido entre Deus e o povo, reafirmam a unicidade do Deus de Israel e reforçam sua ação resgatadora e sua soberania[161].

A correlação entre a fórmula “YHWH teu Deus” e Ex 15,25-26 é justificada pela afinidade lexical e oferece uma chave de leitura para a seção em análise por exortar à

[160] Não há consenso quanto à subdivisão desse capítulo. Pelo contrário, é possível recolher uma variedade de propostas. Para o objetivo deste estudo será seguida a proposta de SIMIAN, Isaías, v. 2, p. 84.

[161] DEISSLER, A. *Io sono il tuo Dio, che ti ha liberato*. Meditazioni sui dieci comandamenti. Brescia: Queriniana, 2007. p. 29-66. (Meditazioni, 192) e PRIOTTO, Esodo, p. 377-378.

escuta dos mandamentos[162] e por retratar peculiaridades da experiência exodal, como a sede, a região árida e o jorrar das águas, que serão referidos em Is 48,21. Outro detalhe que estreita esse vínculo é a alusão à providência de YHWH que guia seu povo, o convite a Israel a ser corresponsável e deixar que Deus o ensine[163]. Percebe-se que a revelação de Deus e a dimensão ética caminham juntas[164]. Dessa forma, o ser humano conhece Deus e sua vontade por meio do próprio Deus (Jr 31,33-34). O ensinamento direto torna efetivo e real o conhecimento, visto que não é baseado na fragilidade da instrução humana, mas numa comunhão nova com Deus. O pleno conhecimento de YHWH também é anunciado como um dom da vida futura. Portanto, a história de Israel e os mandamentos são duas faces da automanifestação de YHWH a Israel. Conhecer o nome de Deus (YHWH) e estabelecer a aliança com Ele (teu Deus) é compreender o significado profundo do ser resgatado e a intenção de YHWH para com Israel[165].

Outro fator que está em sintonia com nosso contexto é que o nome divino ~yhla, na tradição judaica, revela a face justa de Deus, enquanto que o Tetragrama manifesta sua face misericordiosa, por conseguinte Deus age e educa com os atributos tanto da justiça quanto da misericórdia.

A raiz dml, traduzida por "ensinar" ou "educar", mormente usada em contexto ético-religioso[166], remete a Ex 20,1-11, quando Deus ensina seu povo por meio dos mandamentos (Sl 119,12.26.64.66.171). Estabelece, também, um vínculo com Is 48,1-11, visto que a punição (exílio), consequência do pecado, deve ser interpretada como ato pedagógico, que propicia retomar o relacionamento com Deus e voltar a seguir suas instruções.

O "caminho" é um termo que, no DtIs, tem um significado muito concreto (Is 43,16.19; 45,13; 49,11 e 51,10), por evocar o sair da Babilônia rumo a Jerusalém. No sentido metafórico, está relacionado com a vontade de Deus, com a dimensão ética, sendo

---

[162] Essas referências ao mandamento e à sua escuta são significativas, visto que o DtIs enfatiza a saída do Egito, o êxodo e não o Sinai. Para esses profetas é importante que o povo obedeça aos mandamentos, não como lei externa, e sim como transformação do coração (cf. ZIMMERLI, W. *La ley y los profetas*: para la comprensión del Antiguo Testamento. Salamanca: Sígueme, 1980. p. 171-185. [BEBib, 31]).

[163] FERNANDES, L. A.; GRENZER, M. *Êxodo 15,22–18,27*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 9-25. (Comentário Bíblico. Paulinas) e GRENZER, M. *O Projeto do Êxodo*. 2.ed.ampl. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 67-79. (Bíblia e História).

[164] PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral*: raízes bíblicas do agir cristão. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 5. (Documentos da Igreja, 25).

[165] CHILDS, El libro del Éxodo, p. 395-396.

[166] JENNI, E. dml [lmd]. In: *Idem*; WESTERMANN, DTAT, v. 1, p. 752-755.

o “caminho” que Israel é convidado a trilhar, tendo YHWH como guia (Is 26,7; 40,14.27; Ex 18,20).

O discurso divino se conclui com uma admoestação (vv. 18-19), semelhante ao Sl 81,14, ao expor a situação de infidelidade de Israel. Nos vv. 18b-19, é relatado o desejo de Deus de conceder as bênçãos a Israel, mas o povo não cumpriu a aliança, não levando em consideração os mandamentos de YHWH. Cumprir os mandamentos não é mera adesão e obediência a leis, mas é o que caracteriza o povo escolhido e expressa o compromisso assumido ao estabelecer uma aliança entre Deus e o povo. Portanto, ao cumprir os mandamentos, Israel acolhe a gratuidade do amor de Deus e responde a esse amor.

O significado do termo ~Alv (v. 18) é polivalente e abrangente, também dentro do DtIs. Pode ser traduzido por “paz”, “bem-estar”, “integridade”, “segurança”, “plenitude”. É concedido por Deus como expressão de fidelidade à sua promessa. ~Alv ocorre, mormente, em contexto de salvação (Is 54,13 e 55,12), sendo uma consequência do cumprimento dos mandamentos (Lv 26,6; cf. v. 22 e Is 48,1-11.18).

A justiça está em estreita ligação com a segurança e a paz (Is 54,14; cf. também 9,6; 10,20–11,16 e 32,16-17). A paz e a justiça, em Is 48,18, são frutos de uma vida perpassada pelo cumprimento dos mandamentos. A palavra justiça[167] (hqdc) assume vários significados, e um texto que pode contribuir para a compreensão deste termo, em Is 48,18, é Is 33,14-16, que por sua vez tem afinidade com os Sl 15 e 33. Essas intertextualidades são justificadas por correlações lexicais e temáticas. Nesses textos, a justiça é definida como agir com retidão e não ser ímpio (Is 46,12). Para DtIs, Deus ensina, exorta o povo, com o objetivo de que aja retamente, conforme sua Palavra. No entanto, existem aqueles que rejeitam essas orientações, porque confiam demasiadamente em si. Assim, enquanto os primeiros prosperam e se aproximam de Deus, os ímpios perecem ao seguir um caminho que conduz à morte (Sl 1) e se afastam de Deus. Essas promessas de bênção e maldição, relacionadas ao cumprimento dos mandamentos, estão em sintonia com a promessa de YHWH, em Dt 28,1-68; 30,1-20 e Lv 25,18-19; 26,3-46. A diferença entre Dt e Lv é que, enquanto a tradição deuteronomista termina seu código com as maldições e ameaças, a tradição sacerdotal o conclui com a redenção que será concedida ao povo.

Nas entrelinhas de nossa perícope, há uma denúncia à infidelidade de Israel. Disso deriva que todas as bênçãos, retratadas nos vv. 18-19, se converteram em maldição; por isso, a experiência exílica. Desse modo, é possível deduzir que a salvação não será

[167] SICRE DÍAZ, J. L. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 316-320. (NCB).

concedida por mérito do povo, mas como expressão da intervenção de YHWH, que executa o projeto salvífico. Paz e Justiça serão concedidas gratuitamente, da parte de Deus, e constituirão, portanto, uma renovada relação entre Sião e seu Deus. A justiça será fruto da salvação, da justificação proveniente da fidelidade de Deus (Is 45,8.23). Mas antes passará pela correção, que exige aprender os ensinamentos de Deus por meio da experiência exílica.

O v. 19 alude à promessa pronunciada por Deus a Abraão, em Gn 22,17-18, como resultado da obediência à vontade de Deus, ao afrontar a prova de sacrificar o filho Isaac. Nesta ocasião, o anjo do Senhor reafirma que Deus cumprirá sua promessa com a descendência de Abraão. Essa promessa é repetida a Isaac em Gn 26,4-5, recordando a obediência de seu pai. Ela é retomada com Jacó, em Gn 28,14-15, e relembrada em Gn 32,13. Nesses textos, os patriarcas servem de paradigmas para o povo no exílio, sobretudo Jacó. Ele é a imagem daquele que parte em exílio, acompanhado por YHWH e retorna à terra, não obstante seus pecados[168]. Assim, Jacó é a garantia da fidelidade de Deus e torna-se o pai dos filhos nascidos na diáspora, aos quais é conferido o direito de possuir a terra (Gn 47–48)[169]. Portanto, o v. 19 evoca a obediência de Abraão, que fundamenta o cumprimento da promessa, não obstante a infidelidade de seus descendentes.

A palavra "nome" significa toda a pessoa, e ter o nome destruído ou eliminado diante de Deus significa a morte, dado que essa pessoa não seria mais lembrada por Deus.

Os vv. 17-19, com os títulos divinos e as promessas feitas a Israel, não somente informam quem realizará as promessas, mas indicam a relação existente entre Deus e Israel.

Apesar dessa realidade de infidelidade, Deus proclama o retorno de Israel e o constitui anunciador de sua ação salvífica (vv. 20-21).

Os seis verbos imperativos, nos vv. 20-22, convidam Israel a sair da Babilônia e enfatizam sua missão de anunciador universal da redenção realizada por YHWH.

A injunção a "fugir" denota a destruição da cidade e a possibilidade de Israel ser poupado (Jr 50,8; Gn 19,14). Os imperativos "saí" e "fugí" remontam, novamente, a Abraão (Gn 12,5) e a Jacó (31,20). Ao vincularem-se com o v. 21, esses imperativos

---

[168] SKA, J.-L. *Una goccia d'inchiostro*: finestra sul panorama biblico. Bologna: EDB, 2008. p. 53-62. (Biblica).
[169] GIUNTOLI, L'officina della tradizione, p. 120-132. 228-232.267-282.284-286.

aludem à experiência exodal (Ex 12,31; 14,5; 17,1-7; 15,26; Sl 78,15-16 e 104,21). As imagens e os vocábulos indicam um novo começo[170].

Em Is 48,20, é proclamada a missão que Deus concede ao povo de anunciar jubilosamente a ação redentora àqueles que saem da Babilônia, assumindo o papel de mensageiro. A raiz verbal dgn[171], pertencente ao campo semântico da comunicação, indica que a mensagem a ser transmitida é algo inaudito e, ao ser proclamada mediante um mensageiro escolhido, torna-se um anúncio profético. Dessa maneira, Israel é convidado a ser arauto da redenção até os confins da terra. Esta expressão é significativa para DtIs pela quantidade de ocorrências. A locução "confins da terra" pode assumir um sentido cósmico-espacial, sendo todo o mundo criado (Is 40,28), no qual nada escapa do anúncio divino, nem os recantos mais longínquos. Mundo esse, que tem em YHWH sua existência, seu fundamento. Por outro lado, o termo "terra" não abarca somente o espaço, mas, ao ser interpretado como sinédoque, refere-se a "todos os habitantes" do mundo criado, incluindo todas as nações. No v. 20, toda a terra torna-se testemunha do nome. O sentido teológico do termo "nome" expressa a identidade do Deus de Israel (YHWH), sua ação soberana e redentora para com o servo Jacó.

Outra acepção para o destinatário da mensagem seria de considerar a expressão "os confins da terra" como referência ao povo escolhido deportado, prisioneiro de guerra ou aos que vivem na diáspora. Há autores que consideram o significado restrito do termo e interpretam como sendo os confins da terra de Israel.

Os vv. 20-21 descrevem um anúncio alegre de salvação, por sua mensagem ser a ação redentora, isto é, a intervenção divina na história (resgatou). O uso teológico da radical lag traz em seu bojo o caráter social-jurídico-familiar (resgatou), mas é enriquecido com o matiz litúrgico (com características de um hino). Esse anúncio é universal, abrangendo a humanidade, todos os povos na multiplicidade de suas relações políticas, sociais e religiosas.

Assim, desvela-se a soberania universal de Deus e mantém seu único desígnio salvífico-histórico, que se inicia na criação e prossegue até o resgate de Israel da Babilônia para o retorno à Terra Prometida. A salvação concedida por YHWH a Israel contrasta-se com Is 47,12-15.

---

[170] Confira a análise de BLUNDA, La proclamación de Yhwh, p. 197-203.
[171] GARCÍA LÓPEZ, F. dgn [ngd]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 5, p. 559-573.

O uso de vocábulos e expressões próprias para descrever o agir salvífico de Deus na história de Israel (YHWH, servo, Jacó, resgatar, v. 21), ao unir-se ao sentido amplo da expressão "confins da terra", cria novamente a tensão entre o particular e o universal.

Os vv. 20-21 estabelecem vários pontos de contatos com outros textos no DtIs, pelos ligames lexicais. Dentre eles, destacam-se: Is 41,1-15 e o tema da eleição; o chamado de Israel/Jacó, como descendente de Abraão, para ser o servo de Deus, e Is 42,10-17, o anúncio do triunfo de YHWH sobre seus inimigos e a nulidade dos outros deuses.

As palavras "sede", "água", "rocha" (Is 8,6.14) são usuais nos anúncios de salvação (Is 41,17-20; 43,16-21; 44,1-5 e 49,9-11), para sublinhar a providência de Deus. Muitos autores associam o v. 21 a Ex 17,6 e à experiência exodal. Simian Yofre[172] destaca o caráter litúrgico dos vv. 20-21 e, pela análise lexical, assevera que não há ligame com o êxodo, mas com o Sl 78,15-16. Nesta citação, o salmista revela a face amorosa e providente de Deus diante da rebelião de Israel, num contexto semelhante ao de nosso texto.

A sede e as regiões áridas, na tradição profética pós-exílica, é utilizada, de modo especial, metaforicamente para aludir à experiência do exílio na Babilônia e ao retorno à Terra Prometida. O v. 21 afirma que Israel será conduzido por Deus, mas é chamado a sair e encontrar-se com a verdadeira fonte de água que é o próprio YHWH, que, como criador, é capaz de fazer jorrar água da rocha[173].

A assertiva do v. 22 é semelhante a Is 57,21, e se sintoniza melhor com o contexto de Is 57,21[174]. Em Is 48,22, pode ser interpretada como exortação dirigida a Israel, para uma tomada de consciência de que seus inimigos não são os povos estrangeiros, mas a injustiça praticada por Israel[175]. Essa crítica está presente no Proto-Isaías e no v. 18.

É a primeira vez que a raiz em questão está relacionada a Deus que ensina e ao escutar os mandamentos. Nessa seção, o resgate acontecerá por uma intervenção divina na história, visto que a redenção não pode ser baseada nos méritos do povo, por causa de sua infidelidade.

---

[172] Cf. SIMIAN, Isaías, v. 2, p. 84.
[173] Cf. FARFAN, El desierto transformado, p. 37-39.205-213.
[174] Cf. ALONSO; SICRE, Profetas I, p. 322.
[175] Cf. BERGES, Isaías, p. 98.

6.3 לג em Is 49–55

Is 49 abre uma nova subseção no DtIs. Essa subunidade apesar de recapitular os textos anteriores, não é marcada pela intensidade apologética e apodítica da primeira parte e alterna discursos referentes ao servo e outros a Sião. As perícopes a serem analisadas são Is 49,7-26; 52,1-12; 54,1-10.

6.3.1 Delimitação de Is 49,7-26

Os vv. 7-26 podem ser subdivididos em duas partes: a) vv. 7-13 e b) vv. 14-26[176]. Elas serão analisadas separadamente, mas estruturalmente estão interligadas, por explicitar as várias funções do "resgatador", utilizadas de forma metafórica e teológica, e pela conexão existente entre os v. 7 e os vv. 22-26.

6.3.1.1 Is 49,7-13: YHWH, o Resgatador de Israel

A delimitação dos vv. 7-13 não é consensual entre os comentadores, porém há certa consonância em afirmar que o v. 7 serve de transição entre os vv. 1-6 e os vv. 8-12, a fim de assegurar o ligame entre essas duas perícopes[177]. O v. 13 é um hino de louvor no qual o profeta convida os "céus", a "terra" e as "montanhas" a se alegrarem pela consolação e o compadecer-se de Deus para com o povo e para com seus pobres. Percebe-se, no conteúdo e na estrutura das frases, que esse texto passou por longo processo redacional. Optamos por assumir a perícope proposta pelo TM, que a delimita com uma *setumá* após o v. 6 e outra no final do v. 13.

O início dessa unidade, Is 49,7, diferencia-se dos vv. 1-6 pelo conteúdo, pelo gênero literário e por ser introduzido pela fórmula do mensageiro. Ele identifica-se, formalmente, com os vv. 8-13. A seção contém expressões, palavras e temáticas afins com os textos analisados. Dentre os temas destacam-se a transformação da natureza, o ser ajudado e guiado por Deus, a garantia de não sofrer danos e os imperativos dirigidos ao

---

[176] Cf. BERGES, *op. cit.*, p. 99, e HANSON, Isaia 40–66, p. 145. A discussão sobre essa questão está presente em GOLDINGAY; PAYNE, Isaiah 40-55, v. 2, p. 154.167. Blenkinsopp também une o v. 7 com os vv. 8-13, e não com os vv. 1-6 (cf. BLENKINSOPP, Isaiah 40–55, p. 304).

[177] Croatto propõe dividir os vv. 1-13 da seguinte forma: vv. 1-9a e 9b-13, mas considera o v. 7 como um versículo de transição (cf. CROATTO, Isaías, v. 2, p. 201-208). Childs une Is 49,1-26 com 50,1-11 e apresenta a seguinte subdivisão: vv. 1-6; 7-12; 13 e 49,14–50,11. Ele, também, considera o v. 7 como um versículo de transição (cf. CHILDS, Isaia, p. 420).

povo para sair do cativeiro. Outra razão que justifica tal afinidade é o júbilo descrito no v. 13, devido à sua similitude com Is 44,23 e 48,20-21.

6.3.1.1.1 Is 49,7-13: texto hebraico e tradução

~yklm ~ylvm db[l yAG b[tml vpn-hzbl AvAdq larfy laG hwhy-rma hK[7]
&rxbYw larfy vdq !man rva hwhy ![ml WWxTvyw ~yrf Wmqw Wary
^yTrz[h[Wvy ~AybW ^ytyn[!Acr t[B hwhy rma hK[8]
tAmmv tAlxn lyxnhl #ra ~yqhl ~[tyrbl ^nTaw ^rCaw
~ty[rm ~yypv-lkbW W[ry ~ykrD-l[WlGh %vxB rval Wac ~yrWsal rmal[9]
~lhny ~ym y[WBm-l[w ~ghny ~mxrm-yK vmvw brv ~Ky-alw Wamcy alw Wb[ry al[10]
!Wmry ytLsmW %rDl yrh-lk yTmfw[11]
~ynys #ram hLaw ~YmW !ApCm hLa-hNhw Waby qAxrm hLa-hNh[12]
s ~xry wYn[w AM[hwhy ~xn-yK hNr ~yrh ÎWxcpWÐ ¿WxcpyÀ #ra ylygw ~ymv WNr[13]

[7]Assim diz YHWH, o **Resgatador** de Israel, seu Santo, à desprezada alma[178], a qual a nação abomina[179], ao servo dos que dominam (dos tiranos): os reis verão e se levantarão; os príncipes se prostrarão, por[180] YHWH, que é fiel; do Santo de Israel, que te escolheu.
[8]Assim diz YHWH: no tempo favorável te respondi[181], no dia da salvação te ajudei (socorri). Formei-te e te darei por aliança do povo (ou te farei aliança pelo povo), a fim de restaurar a terra, para tomar posse das heranças devastadas, [9]para dizer aos cativos: "Saí" e aos que estão nas trevas: "manifestai[182]". Eles apascentarão junto aos caminhos, sobre todos os montes calvos encontrarão seu pasto.
[10]Não terão fome e não terão sede, mormaço e sol não os afligirão (golpear), porque aquele que se compadece deles os guiará, conduzi-los-á aos mananciais das águas.
[11]Transformarei (colocar, por) todas as minhas montanhas em caminhos e as minhas veredas serão elevadas.
[12]Eis que estes virão de longe e eis aqueles do norte e do mar (do ocidente) e aqueles da terra de Sînîm[183].
[13]Exultai, ó céus, regozija-te, ó terra, rompei em júbilos ó montanhas, pois YHWH consola[184] seu povo e de seus pobres (indigente, necessitado) se compadecerá.

---

[178] O termo pode ser traduzido por "pessoa" ou "vida". Essa frase apresenta várias leituras e possibilidades de tradução. Com relação à análise da crítica textual, veja: BLENKINSOPP, Isaiah 40–55, p. 303-304. Para uma apresentação detalhada de testemunhos e da escolha da melhor tradução, confira a obra de BARTHÉLEMY, Critique textuelle, v. 2, p. 358-360.
[179] Há uma dificuldade em definir a forma verbal. As duas opção são *piel* e *pual*. O verbo na forma *piel* poderia ser traduzido também pelo verbo "detestar", "produzir repugnância", "ser desprezado". Childs considera um verbo na forma ativa (cf. CHILDS, Isaia, p. 414).
[180] Confira o uso de ![ml como preposição e sua tradução em: FARFAN, El desierto transformado, p. 146.
[181] A raiz verbal hn[traduzida por "responder" deve ser interpretada no sentido de "atender", de realizar a ação salvífica (cf. FARFAN, El desierto transformado, p. 85-95).
[182] O sentido de "manifestar" deve ser entendido como "sair", "tornar-se visível", "mostrar-se".
[183] Alguns comentadores interpretam como sendo Sewenim (Siene) ou Assuan, a fronteira meridional do Egito (Ez 29,10; 30,6). Essa leitura é sustentada por 1QIs[a] (cf. CHILDS, Isaia, p. 414 e WESTERMANN, Isaia, p. 144.261-262).
[184] Para a análise da tradução do verbo na forma *qatal* por um verbo no presente, confira: GARCÍA, "Consolad, consolad a mi pueblo", p. 43.

6.3.1.1.2 Análise literária e teológica

O segmento é introduzido com a fórmula do mensageiro (v. 7), e novamente o Tetragrama e os títulos de "Resgatador" e "Santo" estão em paralelo. Esse proceder reafirma que o redimir expressa a santidade divina.

O interlocutor é descrito como alguém que experimenta o sofrimento e a dominação, e por sua correlação lexical e temática com Lm 1,1.3.11; 3,45; 5,8, provavelmente, retrata aquele que vivencia a queda socioeconômica e política de Israel sob o Império Babilônico.

O verbo "prostrar-se" exprime o ato de submissão e de adoração ao reconhecer que YHWH é o único Deus e Senhor de todas as nações (Sl 96,1-9 e 22,28-30); o Salvador (Sl 96,2-3); o Criador (Sl 95,6); o Santo (Sl 99,5.9).

A mensagem, em forma de oráculo com promessa de salvação, expressa a garantia do reconhecimento da soberania (v. 7b) e da proteção de YHWH (v. 8) e a inversão da situação desta "desprezada alma" e de seus dominadores (reis e príncipes). Com efeito, os reis verão e os príncipes reconhecerão a ação salvífica de Deus e a restauração gloriosa de Israel, até então dominado. O motivo fundamental do agir salvífico é a eleição e a fidelidade divina (v. 7b).

A caracterização de YHWH como aquele que escolheu seu servo Israel, é comum no DtIs (Is 41,8-9; 43,10.20; 44,1-2 e 45,4), sobretudo nos textos nos quais se refere a YHWH como "Resgatador". O adjetivo "fiel" atribuído a Deus é significativo no contexto de pacto (Dt 7,9), por manifestar a benevolência divina para com o interlocutor referido no v. 7a, e é um atributo novo ao se agregar-se ao sentido teológico do *goelato*.

O conteúdo descrito nos vv. 8-13 corresponde à missão dada ao servo nos vv. 1-6. Novamente é introduzida a fórmula do mensageiro e deixa transparecer a intenção estruturante do redator por meio do paralelismo no v. 8. A temática central da mensagem é a salvação, dirigida diretamente ao interlocutor mencionado no v. 7.

O anúncio da resposta da parte de Deus à súplica do povo, no v. 8, é denso de fórmulas teológicas e litúrgicas. A expressão "tempo favorável" ou "tempo da graça e benevolência" de Deus alude ao ano jubilar; ao unir-se às frases "te respondi" e "te socorri" e ao termo "salvação", evidencia uma linguagem similar à dos salmos de súplica[185]. Esse tempo favorável é caracterizado no DtIs como o tempo no qual YHWH

[185] Cf. Sl 3,4; 22,21; 27,7; 34,4; 55,2.19; 65,5; 108,7; 118,5.21; 120,1, e, também, a obra de COSTACURTA, B. *Il laccio spezzato*: studio del Salmo 124. Bologna: Dehoniane, 2002. p. 152-157. (Studi Biblici, 39).

liberta o povo de seus inimigos e lhe concede a liberdade, mas também o tempo no qual Deus julgará com justiça (assuntos que perpassam Is 49,7-26).

Uma das justificativas da conexão entre o v. 7 e os versículos seguintes, e não com os que o antecedem, é sua correlação com o Sl 69. A passagem de Is 49,7 reforça a certeza de que o eleito, que experimenta o sofrimento proveniente da injustiça, da dominação e do desprezo, será salvo por Deus, por experimentar sua intervenção (v. 7). Essa intervenção é fruto da benevolência e da gratuidade divinas (cf. Sl 69,2-13).

Em Is 49,7-10 e no Sl 69, há um contraste entre a face benevolente de Deus e a hostilidade dos opressores. É perceptível a afinidade temática entre Is 49,8-9; 30,19; 31,4 e 41,17 e com os salmos relacionados à cidade de Sião, ao mencionarem o julgamento de Deus e a promessa de proteção.

A intervenção divina na história para libertar e resgatar o povo é designada pelo verbo da raiz hebraica rz[, que significa "ajudar", "socorrer", "cooperar", "estar junto daquele que necessita de assistência, proteção e defesa". Esse verbo, no v. 8, está em paralelo com um verbo peculiar da criação ("formar"), com a aliança, e com a função de restaurar, ao tomar posse da terra, e de anunciar a libertação (vv. 8b-9). Desse modo, a ajuda divina se configura como salvação, libertação e se fundamenta num Deus que é criador. Essas categorias ressaltam a potência de YHWH e seu inclinar-se amoroso ao povo, libertando-o. As imagens do v. 8 referem-se tanto à experiência exodal (Ex 17; cf. 48,21), quanto às narrativas sobre a distribuição da terra no período tribal (Js 13–19)[186].

O v. 9 nos remete a Is 48,21, acrescentando entre os destinatários aqueles que estão nas trevas. O termo "trevas", analisado anteriormente, pode indicar a realidade de caos, a desgraça, a morte, a destruição (Is 58,10; 59,9; 60,2 e Lm 3,2) e ser interpretado como sendo a realidade dos exilados, dos prisioneiros (Is 42,7).

O verbo "apascentar", "pastorear" (radical h[r), é empregado tanto em seu sentido literal como metafórico no AT[187] e designa o agir dos dirigentes do povo, do rei ideal (Jr 23,18), do futuro rei messiânico[188] ou de Deus[189]. O apascentar atribuído a YHWH perpassa os grandes eventos no decorrer da história de Israel. No período patriarcal, Deus é denominado como Pastor (Gn 48,15 e 49,24). Essa imagem marca fortemente a experiência exodal. Na monarquia, Deus é pastor por meio dos reis de Israel, que escutam

[186] Cf. BLENKINSOPP, Isaiah 40–55, p. 306 e BERGES, Isaías, p. 101.
[187] Cf. BOSETTI, E.; PANIMOLLE, S. A. *Deus-pastor na Bíblia*: solidariedade de Deus com seu povo. São Paulo: Paulinas, 1986. (Temas Bíblicos).
[188] Sl 78; Ez 37,24.
[189] Sl 23,1; Is 40,11; Jr 31,9.

sua voz e agem conforme seus mandamentos. Ele também apascenta seu povo no retorno do exílio[190].

No sentido teológico, a experiência de ser guiado e conduzido pelo Senhor[191] aponta para a concepção de um Deus que se solidariza com o povo[192]. Essa compreensão é expressa em Is 49,10, ao agregar ao verbo apascentar à raiz ~xr, traduzida por "compadecer", no sentido de prover o necessário para a sobrevivência do rebanho (49,9-10)[193].

As outras três missões correspondentes ao ato de apascentar no sentido teológico, presentes neste capítulo são: reunir o rebanho disperso[194], retratado no v. 12; libertar (v. 9), atitude em contraste com oprimir, no v. 7 (Zc 11,16 e Ez 34,10.16), e fazer justiça (Ez 34,17.20.22). Todas essas características do pastorear também estão coligadas com a missão do resgatador.

Em Is 49,9-10, além dos pontos elencados, nota-se a afinidade com a experiência exodal[195]. Por causa do vocabulário e pelas referências aos salmos, constata-se, também, uma proximidade com o messianismo davídico[196]. Essas imagens também reportam a Is 40,1-11, ou seja, o caminho que deveria ser preparado para a vinda da glória de YHWH, agora é facilitado para o retorno dos exilados[197], reunindo todos os israelitas que estavam dispersos (v. 12).

Na conclusão da perícope, há um convite à alegria, envolvendo todo o mundo criado nessa exultação. Os verbos utilizados e a forma como é estruturada são semelhantes aos hinos de louvor analisados nos segmentos anteriores.

Os dois motivos para o louvor são o consolar e o compadecer-se de Deus, que são compreensíveis se for considerado o contexto descrito nos vv. 7-8, isto é: o sofrimento experimentado no exílio. Essas atitudes não são meros sentimentos, mas a ação divina de

---

[190] Sl 40,11; Ez 34,15; 37,24; Eclo 18,13 e Zc 11,17.
[191] Sl 48,15 e 77,14-21.
[192] Ex 15,13-17; Is 40,11 e Sl 23,2.
[193] Sl 23; Is 14,30 e Sf 3,13.
[194] Mq 2,12; Is 40,11 e Jr 31,10.
[195] Cf. HANSON, Isaia 40–66, p. 146-147.
[196] SIMIAN, Isaías, v. 2, p. 86.
[197] Farfan afirma que, do ponto de vista do conteúdo e do estilo, há duas formas de apresentar a "promessa do retorno". Na primeira, as promessas são: o retorno para Israel, as necessidades suprimidas e a ausência de aflição (Is 40,3-11; 42,14-17; 43,1-7; 51,9-11), e na segunda, é prometido um jardim para o povo sedento (Is 41,17-20; 44,1-5; 51,1-3). O autor assevera que a primeira promessa estaria relacionada à experiência exodal, e a segunda, à "nova criação". Nossa perícope estaria, portanto, na primeira promessa mencionada (cf. FARFAN, El desierto transformado, p. 36-42). Simian Yofre nega que os textos citados, como pertencentes à "primeira forma de apresentar a promessa de retorno", aludam ao êxodo (SIMIAN YOFRE, H. "Éxodo en Deuteroisaías". *Bib*, Roma, v. 61, n. 4, p. 530-553, 1980).

possibilitar o retorno a Israel e de iniciar um tempo novo. O povo e os pobres, destinatários da ação de Deus no v. 13, podem ser interpretados como sendo o povo deportado (~[), mas também como os remanescentes da destruição de Jerusalém e da queda de Israel (yn[)[198].

Os atos de consolar e de compadecer, no v. 13, estão atrelados às funções do *gōʿēl*. Por conseguinte, a terminologia associada a essas ações será a da proximidade, do contexto familiar, da proteção, do resgate da Babilônia para o retorno a Israel e, por estar unida aos vv. 14-26, está associada também ao reivindicar.

6.3.1.2 Is 49,14-26: Teu resgatador é o Forte de Jacó

Essa seção está em sintonia com a anterior e comumente foi estruturada em três partes: vv. 14-20; 21-23; 24-26. Conforme Westermann, cada parte contém uma resposta de YHWH, em forma de anúncio de salvação, que contradiz as lamentações de Israel: a) v. 14: Sião declara que foi abandonada por YHWH; b) v. 21: afirma que é estéril e sem filhos, e c) v. 24: Sião apresenta a impossibilidade de ser libertada[199]. Recentemente, essa divisão foi questionada e os críticos propõem subdividi-la em duas partes: vv. 14-21 e 22-26, por ressaltar sua unidade literária[200]. Decidimos estudar exegeticamente como uma única perícope, todavia, individualizam-se três grandes temáticas: a) a recordação da fidelidade de Deus; b) a reconstrução da cidade e a restauração do povo; c) a libertação de Sião e o subjugar seus opressores.

6.3.1.2.1 Is 49,14-26: texto hebraico e tradução

ynxkv ynda hwhy ynbz[!AYc rmaTw[14]
%xKva al yknaw hnxKvt hLa-~G HnjB-!B ~xrm HlW[hVa xKvth[15]
dymT yDgn %ytmAx %ytQx ~yPK-l[!h[16]
Wacy %Mm %ybrxmW %ysrhm %ynB Wrhm[17]
yna-yx %l-Wab WcBqn ~LK yarW %yny[bybs-yaf[18]
hLKK ~yrVqtW yvBlt yd[K ~Lk yK hwhy-~an
%y[Lbm Wqxrw bvAYm yrcT hT[yK %ytsrh #raw %ytmmvw %ytbrx yK[19]
hbvaw yL-hvG ~AqMh yl-rc %ylKv ynB %ynzab Wrmay dA[[20]

[198] Cf. Is 54,11; 44,23; 52,9 e 51,21. Para uma explicação detalhada do termo yn[relacionado a Israel, confira a obra de FARFAN, El desierto transformado, p. 47-64.
[199] WESTERMANN, Isaia, p. 264.
[200] Para o aprofundamento das diferentes possibilidades de estruturas oferecidas pelos autores, confira a obra de GOLDINGAY; PAYNE, Isaiah 40–55, v. 2, p. 180-184.

hlWkv ynaw hLa-ta yl-dly ym %bblB Trmaw[21]
p ~h hpya hLa yDbl yTravn yna !h lDg ym hLaw hrWsw hlG hdWmlgw
~yM[-law ydy ~yAG-la aFa hNh hwhy ynda rma-hK[22]
hnafNT @tK-l[%ytnbW !cxB %ynb Waybhw ySn ~yra
#ra ~yPa %ytqynym ~hytArfw %ynma ~yklm Wyhw[23]
s yAq Wvby-al rva hwhy yna-yK T[dyw Wkxly %ylgr rp[w %l WwxTvy
jlMy qyDc ybv-~aw xAqlm rABGm xQyh[24]
#yr[xAqlmW xQy rABg ybv-~G hwhy rma hk-yK[25]
[yvAa ykna %ynB-taw byra ykna %byry-taw jlMy
!WrKvy ~mD sys[kw ~rfB-ta %ynAm-ta yTlkahw[26]
s bq[y ryba %lagw %[yvAm hwhy yna yK rfB-lk W[dyw

14Mas Sião dizia: YHWH me abandonou, meu[201] Senhor me esqueceu.
15Esquecerá uma mulher de seu lactente, deixará de compadecer-se do filho de seu ventre? Mesmo que essas se esqueçam, eu não me esquecerei[202] de ti!
16Eis que nas palmas das mãos te gravei; teus muros estão diante de mim continuamente.
17Os teus filhos[203] se apressarão, mas teus demolidores e teus devastadores sairão de ti.
18Levanta os olhos ao redor de ti e vê: todos se reúnem e vêm a ti: por minha vida[204]! – oráculo de YHWH – de todos esses, como de um adorno, te vestirás e deles te cingirás como uma noiva.
19Porque as tuas ruínas, teus escombros e teu país desolado[205] serão, agora, estreitos para os habitantes, enquanto se afastarão teus devoradores[206].
20Ainda assim, dirão aos teus ouvidos os filhos que davas por perdidos[207]: "o lugar é estreito para mim, faça um espaço para mim, para que possa habitar!".
21Dirás em teu coração: "quem me gerou[208] estes, se eu era privada de filhos e estéril? Deportada[209] e desterrada, quem criou[210] estes?" Eis, que eu fui deixada sozinha[211]: estes onde estavam?
22Assim diz o Senhor YHWH: eis que levantarei minha mão para as nações e darei um sinal aos povos[212] e trarão teus filhos nos braços e carregarão tuas filhas sobre as costas.
23Reis serão teus tutores (aios), suas princesas tuas amas de leite. Com o rosto em terra, prostrar-se-ão diante de ti; lamberão o pó dos teus pés, tu reconhecerás[213] que eu sou YHWH e não se envergonharão[214] aqueles que esperam em mim.

---

[201] Alguns comentadores desconsideram o sufixo da primeira pessoa e traduzem por "o Senhor".
[202] Pode, também, ser traduzido por "eu não poderia me esquecer de ti".
[203] No TM encontra-se a vocalização %ynB ("os teus filhos"), a LXX e 1QIs[a] contêm o termo "construtores". Optamos por manter o TM, por causa de sua relação com a metáfora de Sião como "mãe", "esposa".
[204] Literalmente, a tradução seria: "vivo eu".
[205] Outra tradução do substantivo tWsyrh seria "destruído", "devastado", vinculado à raiz verbal que significa "destruir", "demolir".
[206] Poderia ser traduzido por "aniquiladores", "destruidores", "exterminadores".
[207] A tradução também poderia ser a seguinte: "os filhos de que estavas privada", "os filhos que de ti foram tirados".
[208] O verbo "gerar" tem como sujeito alguém do sexo masculino.
[209] Outra possível tradução seria "exilada".
[210] A raiz verbal ldg tem o sentido de fazer crescer, educar, cuidar.
[211] Outra possibilidade de tradução seria: "permaneci sozinha".
[212] Também poderia ser traduzido por "aos povos alçarei minha bandeira", mas diante do contexto optamos por "fazer um sinal para os povos".
[213] A raiz verbal aqui utilizada tem o sentido de conhecer ou saber, mas é um conhecer após a constatação da realização daquilo que é prometido. Por isso, optamos por "reconhecer".
[214] Outra possibilidade de tradução seria: "não serão iludidos", "confusos".

[24]Por acaso, tirar-se-ia a presa ao guerreiro (herói, valente)? Ou o prisioneiro escaparia do vencedor[215]?
[25]Assim, pois, diz YHWH: sim, o prisioneiro será tirado [da mão] do guerreiro (herói, do valente) e a presa escapará do tirano, com aqueles que pleiteiam contigo eu pleitearei e teus filhos eu salvarei!
[26]Farei os teus opressores comerem sua própria carne e se embriagarão de seu próprio sangue, como se fosse mosto; e toda carne reconhecerá que eu sou YHWH, teu Salvador e teu **Resgatador** é o Forte de Jacó.

6.3.1.2.2 Análise literária e teológica

A referência implícita a Jerusalém, em Is 49,13, por meio do termo "montanha", e o tema da consolação e da compaixão serviram de ocasião para introduzir esta seção, a qual retrata o lamento de Sião ao duvidar da presença de Deus por causa de sua desolação. A metáfora do matrimônio está subjacente a todo o texto: no lamento explícito no v. 14, no uso da expressão "meu Senhor", que poderia ser traduzida por "meu marido" (Am 4,1) e na predominância de aspectos relacionados à maternidade[216]. A cidade de Sião é representada por meio da figura da mãe abandonada pelo marido, indefesa e privada dos filhos (Rt 1 e Lm 5,3.20). Quanto ao nome Sião, pode ser interpretado como sendo a cidade de Jerusalém (Is 35,10; 44,26.28 e 46,13), os habitantes ou a comunidade judaica (40,2 e 41,27). Não obstante essas observações, há uma unidade entre essas três acepções e uma não exclui, necessariamente, a outra.

O "ser consolada", v. 13, remete a 2Sm 12,24; Rt 2,13; Zc 1,17 e Lm 1,2, reafirmando a constatação de imagens do âmbito familiar e da instituição do *goelato* (vv. 7.26). A locução "ser consolada" é utilizada para representar a reconstrução de Jerusalém (cf. Jr 30,18; 33,7 e Am 9,14) e a restauração da terra devastada (Jr 33,26; Ez 39,25).

O lamento, no v. 14, revela o primeiro tema que é a recordação da fidelidade de Deus. A raiz verbal bz[, traduzida pelo verbo "abandonar", pertence ao vocabulário do pacto[217] e, portanto, o ser abandonada supõe a ruptura da aliança entre YHWH e Jerusalém. O verbo "esquecer" (xkv)[218] é empregado, sobretudo, nos salmos para expressar o lamento do orante (individual ou coletivo) diante de uma realidade de perigo,

---

[215] Conforme o TM, o termo seria o "justo" (qyDc), alguns comentadores por considerarem o paralelo com o v. 25 e 1QIs[a] traduzem por "violento" ou "tirano". Quanto à opção por "vencedor", confira MELLO, Isaia, p. 342-343.
[216] ALONSO SCHÖKEL, L. *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. 2.ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999. p. 171-174.
[217] FARFAN, El desierto transformado, p. 975-100.
[218] PREUSS, H. D. xkv [šäKaH]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *GLAT*. Brescia: Paideia, 2009. v. 9, p. 266-273.

de sofrimento (Sl 13,2; 42,10; 44,25; 74,19; cf. Lm 5,20). Outro detalhe a ser sublinhado é que o verbo "esquecer" é antônimo do verbo "conhecer", que aparece duas vezes nesta seção (vv. 23.26).

O título ymda, agregado ao Tetragrama, em várias passagens do livro de Isaías[219], é comum entre os vocábulos referentes ao matrimônio e, por conseguinte, expressa a pertença a YHWH. Ele se repete no v. 22, com a função de reafirmar o senhorio de Deus.

A confirmação do não abandono, representada pela metáfora da mulher que não se esquece de seu filho e dele se compadece, reforça a gratuidade do amor maternal de Deus e, biblicamente, alude à promessa feita a Jacó (Gn 28,15) de que Deus não o abandonaria. Essa promessa é ratificada no período tribal, quando os israelitas tomam posse da terra (Js 1,5), e no período da monarquia unida, ao constatar a presença constante de YHWH no meio do povo (1Rs 6,13). Essas promessas supõem uma comunhão peculiar entre Deus e o povo e incluem, de forma implícita, a posse da terra. A realidade retratada no texto é a experiência do exílio, por sua afinidade com o Livro das Lamentações (1,9.16.21; 2,8.17; 3,37 e 5,3.20)[220].

A pertença de Sião a YHWH é confirmada no v. 16, ao afirmar que a cidade é desenhada, gravada na palma de suas mãos (Is 44,5).

O segundo tema é a reconstrução da cidade, descrita novamente com a simbologia matrimonial, ao utilizar o termo "filhos", o ser cingida pelos filhos como uma noiva (Ez 16,10-13) e a necessidade de alargar sua tenda para acolher a todos (vv. 19-20). Essas imagens expressam a fecundidade, a prosperidade da cidade e a esperança de um futuro promissor. Nesse contexto, nasce a dúvida se os filhos são ou não legítimos, dado que Jerusalém era descrita como uma mulher privada de seus filhos por causa da deportação, uma terra desterrada e estéril (v. 21). Todas essas imagens retratam tanto o evento exílico (2Rs 17,18.23; 23,27 e 2Cr 33,8), como o retorno à terra dos israelitas espalhados pela deportação, pela migração e, ainda, os nascidos em outras terras. Nesse sentido, chama atenção a forma masculina em hebraico para o verbo "gerar", confirmando a fidelidade de Deus, que não obstante o exílio e o privar Jerusalém de manter seus habitantes, continuou gerando filhos para Jerusalém na diáspora. Portanto, Jerusalém nunca foi abandonada, nem durante o exílio, porque o esposo gerava, cuidava e educava os filhos.

---

[219] Cf. Is 7,7; 25,8; 28,16; 40,10; 48,16; 49,22; 50,4.5.7.9; 52,4; 56,8; 61,1.11 e 65,13.15.

[220] MORLA ASENSIO, V. A. *Lamentaciones*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004. p. 473-475. (NBE. Poesía. CTL).

YHWH é representado como um soberano que domina as potências políticas das outras nações (reis e princesas) e as coloca a seu serviço (vv. 22-23).

A expressão "conhecer ([dy) que Eu sou YHWH" é a constatação da fidelidade de Deus em cumprir o que prometera. O "conhecer" não é mera aquisição de saber, mas é experimentar, estar persuadido, e, ao mesmo tempo, reconhecer o poder de YHWH e seu senhorio. O (re)conhecer conduz à adesão, estabelecendo comunhão entre os envolvidos. O "conhecer" YHWH por meio de seus prodígios é uma das particularidades da profecia de Ezequiel e dos textos da teologia sacerdotal no Pentateuco[221]. Será, também, um traço característico no DtIs e um dos objetivos da ação resgatadora de YHWH.

O terceiro tema é introduzido, nos vv. 24-26, ao afirmar que os opressores não têm o domínio e o poder de reter Israel, mas somente YHWH. Por outro lado, as nações também passarão pela experiência de serem exiladas. Para exprimir essa realidade, são utilizados dados e símbolos próprios desse contexto como: a dominação (v. 23) e o ter que comer sua própria carne e beber seu sangue (Is 36,12; Dt 28,53-57; Jr 19,9; 2Rs 6,24-31; Lm 2,20; 4,3.20 e 5,3).

O verbo "pleitear" indica a dimensão jurídica do processo contra as nações (v. 5). Nota-se, também, a promessa da salvação e da manifestação de YHWH a toda a humanidade, reafirmando sua soberania.

Constatam-se as várias funções do *goelato* nesta perícope: o resgatar os filhos; o aplicar a lei do levirato e o reivindicar, entrelaçando lag com byr (v. 26). Essa afirmação é corroborada pela atribuição do título de "resgatador" a YHWH, no v. 26, e o uso da raiz correlata [vy.

Para o nosso estudo, uma novidade é a conexão entre o título de "resgatador", aplicado a YHWH, e o "Forte de Jacó" (ou "Potente de Jacó"[222]). Esse título ocorre em Is 1,24 e 60,16. Nos outros livros, há uma ocorrência no Pentateuco, num oráculo de Jacó, destinado à Tribo de José (Gn 49,24), no qual são pronunciadas várias bênçãos, como a vitória na guerra; bênçãos pastoris e agrícolas (a fecundidade dos animais e dos campos); a fecundidade das pessoas, e bênçãos cósmicas[223]. É semelhante à bênção descrita em Dt 33,13-16[224]. Esse título também ocorre no Sl 132,2.5[225], e evoca a procissão do translado

---

[221] BLENKINSOPP, Isaiah 40–55, p. 310.
[222] KAPELRUD, A. S. ryba [´ăBîr]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 1, p. 87-94.
[223] WESTERMANN, C. *Genesis 37–50*: a commentary. Minneapolis: Augsburg, 1986. p. 237-241. (A Continental Commentary).
[224] CLIFFORD; MURPHY, Gênesis, p. 126.

da arca ao templo. Nota-se uma afinidade entre a estirpe de Davi (2Sm 7), a arca e a aliança. Jerusalém é vista como a cidade eleita, onde Deus tem sua morada e é um lugar de bênção. No final, exprime a certeza de que os inimigos de Sião serão eliminados. Há, ainda, uma junção da tradição dos patriarcas (Jacó e José) com a dinastia davídica, unificando as tradições cultuais do Norte e do Sul. Provavelmente, esse título visava a tranquilizar o povo, que, não obstante a promessa da dinastia davídica ter sido abalada, Deus cumprirá sua promessa a Sião!

A menção da fecundidade (Gn 49,24) tal como a da promessa de YHWH a Sião (Sl 132) retorna em Is 49,14-26 e, nesse contexto, a abundância de bênçãos está associada aos títulos de "Salvador" e "Resgatador" dados a YHWH.

A passagem de Is 51,9-11 não será analisada por repetir vários elementos já apresentados, apenas ofereceremos alguns tópicos. Nesta súplica, Is 51,9-11, o povo pede a Deus para ser resgatado, baseando-se em sua misericórdia divina (semelhante aos Sl 130,8; 44,24-27 e 74,11-17)[226]. A repetição do imperativo "desperta", na introdução desta perícope, ocorre três vezes nessa seção (51,9.17 e 52,1). Ele exorta YHWH[227] a despertar e agir, realizando nova intervenção em favor da comunidade, conforme sua ação de outrora, e exprime confiança em Deus. O revestir de força evoca a luta de YHWH contra o caos primordial (Sl 77,20; 93,1 e Hab 3,15). Nota-se uma unificação entre a criação, a experiência exodal e o retorno dos exilados com o objetivo de enfatizar a ação salvífica de Deus. Há nessa junção a confirmação de que Deus é fiel e tem um plano de salvação que não pode ser anulado. O v. 11 termina com a alegria do retorno e a promessa de que o sofrimento será eliminado, singularidade das seções nas quais a raiz lag ocorre conforme foi evidenciado nos textos já analisados (Is 44,23; 48,20 e 49,13). Nota-se no v. 11, a ênfase dada ao retorno à cidade de Sião.

Os vocábulos presentes nos vv. 9-11 reportam-se a Ex 6,4-8 (cf. cap. 5 deste trabalho). Nos vv. 10-11, a raiz lag é unida à sua correlata hdp.

---

[225] RAVASI, G. *Il Libro dei Salmi*: commento e attualizzazione (Sl 101–150). 4ª ed. Bologna: Dehoniane, 1988. v. 3, p. 663-685. (Lettura Pastorale della Bibbia, 17) e LORENZIN, T. I. *Salmi*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2000. p. 491-493. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 14).

[226] PIACENTINI, B. *I Salmi*: preghiera e poesia. Milano: Paoline, 2012. p. 257-262.

[227] A expressão "braço de YHWH" refere-se, metaforicamente, ao seu poder, e de forma específica, ao poder de realizar prodígios (Ex 6,6; 15,16; Is 30,30, e 48,14) e, por conseguinte, está coligada com a ação salvífica de Deus (Sl 79,11; 98,1 e Is 40,10).

6.3.2 Is 52,1-12: “Por nada fostes vendidos, sem dinheiro sereis resgatados”

Is 52,1-12 é, mormente, subdividido em vários fragmentos literários (vv. 1-2; 3-6; 7-10; 11-12). Alguns comentadores reduzem-no para três pequenas seções: vv. 1-6; 7-10; 11-12. Optamos pela divisão em duas perícopes: vv. 1-6 e 7-12, tendo como justificativa a semelhança temática, mas analisaremos os doze versículos juntos. Os vv. 7-12 antecipam o oráculo descrito em Is 62,6-7.

6.3.2.1 Is 52,1-12: texto hebraico e tradução

%Trapt ydgB yvbl !AYc %Z[yvbl yrW[yrW[[1]
amjw lr[dA[%b-aby @ysAy al yK vdQh ry[~lvWry
s !AYc-tB hYbv %raWc yrsAm ÎyxTPthD ¿WxTPthÀ ~lvWry ybV ymWq rp[m yr[nth[2]
WlaGT @skb alw ~TrKmn ~Nx hwhy rma hk-yK[3]
Aqv[spaB rWVaw ~v rWgl hnvarb yM[-dry ~yrcm hwhy ynda rma hk yK[4]
~Nx yM[xQl-yK hwhy-~an hpÎ-yL-hmD ¿-yl-ymÀ hT[w[5]
#aNm ymv ~AYh-lK dymtw hwhy-~an WlylyhY ÎwylvmD ¿AlvmÀ
ynNh rBdmh aWh-yna-yK aWhh ~AYB !kl ymv yM[[dy !kl[6]
%yhla %lm !AYcl rma h[Wvy [ymvm bAj rFbm ~Alv [ymvm rFbm ylgr ~yrhh-l[WwaN-hm[7]
!AYc hwhy bWvB Wary !y[B !y[yK WnNry wDxy lAq Wafn %ypc lAq[8]
~lvWry laG AM[hwhy ~xn-yK ~lvWry tAbrx wDxy WnNr WxcP[9]
s Wnyhla t[Wvy ta #ra-yspa-lK Warw ~yAGh-lK yny[l Avdq [Arz-ta hwhy @fx[10]
hwhy ylK yafn WrBh HkATm Wac W[GT-la amj ~Vm Wac WrWs WrWs[11]
s larfy yhla ~kpSamW hwhy ~kynpl %lh-yK !WklT al hsWnmbW WacT !AzPxb al yK[12]

[1]Desperta, desperta, veste-te da tua força, Sião,
veste-te das tuas roupas formosas, Jerusalém, cidade sagrada,
porque não continuará entrando em ti o incircunciso ou impuro.
[2]Sacode o pó, levanta-te, senta-te, Jerusalém, soltem-se[228] as correntes de teu pescoço, prisioneira filha de Sião.
[3]Porque assim diz YHWH: por nada fostes vendidos e sem dinheiro sereis **resgatados**[229].
[4]Porque assim diz o meu Senhor YHWH: antigamente (no princípio), para o Egito, desceu o meu povo, para habitar como forasteiro lá, e a Assíria, por nada, o oprimiu.
[5]Mas agora, quem tenho comigo aqui?[230] – oráculo de YHWH – pois meu povo foi levado por nada; seus dominadores lançam gritos de vitória – oráculo de YHWH – e sem cessar (continuamente), todo o dia, meu nome é ultrajado.

---

[228] Optamos pelo *Kᵉtîb* (WxTPth – verbo no imperativo masculino plural – “Soltem”) e não pelo *Qᵉrê* (yxTPth - verbo na forma imperativa feminina singular – “Solta-te”). Alguns tradutores optam pelo *Kᵉtîb*, mas traduzem pelo verbo “soltar” no indicativo pretérito perfeito, terceira pessoa plural (soltaram), por relevar a sequência dos gestos: “sacudir o pó”, “levantar-se”, “sentar-se” e “vestir-se das roupas formosas”.

[229] A mudança de interlocutor do feminino singular, no v. 2, para o masculino plural, no v. 3, é uma característica de Is 40–55.

[230] Seguindo-se o TM poderia ser traduzido por: “Que coisa para mim aqui?”, “O que é que me apresenta?”, “Que coisa é essa?”. Porém, a sentença não é clara.

[6]Por isso, meu povo conhecerá (reconhecerá) meu nome; por essa causa[231], naquele dia, porque eu sou aquele que fala: "Eis me aqui!".
[7]Quão formosos são sobre os montes os pés[232] do mensageiro que anuncia a boa-nova (evangeliza), que faz escutar a paz, que anuncia a boa nova do bem e que faz escutar a salvação, que diz a Sião: "reina o teu Deus"!
[8]Uma voz! Tuas sentinelas alçam a voz, juntos exultam (gritam de júbilo), porque olho a olho[233] veem YHWH voltar para Sião.
[9]Rompei em júbilo, exultai juntos, ó ruínas de Jerusalém, porque YHWH consolou seu povo, **resgatou** Jerusalém.
[10]YHWH desnudou o braço de sua santidade aos olhos de todas as nações e todos os confins da terra verão a salvação de nosso Deus.
[11]Retirai-vos, retirai-vos, saí daí! Não toqueis no impuro. Saí do meio dela! Purificai-vos, vós que carregais os utensílios de YHWH,
[12]porque (em verdade) não saireis apressadamente, nem ireis fugida (fuga), porque aquele que caminha à vossa frente é YHWH e à vossa retaguarda é o Deus de Israel.

6.3.2.2 Análise literária e teológica

O poema inicia-se com o duplo imperativo do verbo "despertar", pronunciado por YHWH e dirigido a Sião-Jerusalém. É o terceiro poema introduzido com esses imperativos.

No que se refere ao gênero literário, os vv. 1-2 podem ser classificados como um discurso de consolação. Inicialmente são enumeradas várias ordens (vv. 1-2) e, em seguida, são descritos os motivos e consequências das orientações dadas (vv. 3-6). A perícope (Is 52,1-6) pode ser considerada uma prosa poética. Os vv. 7-12 aproximam-se de Is 40,1-11, e quanto ao gênero literário, o autor combina elementos visionários e hínicos (cf. Nm 24,3-9). Essa seção é caracterizada por verbos de movimento e de comunicação, e as ações são sublinhadas pelo uso de advérbios.

Os vv. 1-3 são fundamentados na promessa de redenção, baseando-se na tradição de Sião. Sião necessita se despertar e acreditar naquele que é capaz de fazer desaparecerem seus inimigos (cf. Is 29,4.7.14).

Os gestos de "levantar-se", "vestir-se com roupas formosas" e "sentar-se" indicam o rito do fim da lamentação, da súplica de ajuda ou até mesmo do luto, para expressar a alegria da libertação (1Sm 12,20). Mas também apontam para o fim da opressão, levando-se em conta o paralelismo antitético com os imperativos presentes em Is 47,1-3, dirigidos à Babilônia, ao evocar sua humilhação e sua condição de escrava. Jerusalém é convidada a

[231] A repetição de !kl pode ser interpretada como enfática, retomando o !kl anterior. Desse modo, o discurso anterior é desenvolvido e desemboca numa frase causal introduzido por yK. Outra alternativa seria assumir um sentido causal que antecipa o yK explicativo (cf. Is 28,14 e 61,7).
[232] É um termo feminino, poderia ser traduzido por "pegadas".
[233] Poderia ser traduzido por "com seus próprios olhos".

assumir sua condição de rainha à espera do rei que chegará. Assim, realiza-se a promessa feita a Sião, em Is 51,22-23.

O desprezo pelos incircuncisos é justificado por Jerusalém ser uma "cidade santa", consagrada e eleita (v. 1; cf. Jz 14,3; 2Sm 1,20 e Ez 32,17-32). Essa postura é estranha, por causa da perspectiva "universalista" que perpassa DtIs. A proibição da entrada de incircuncisos na cidade pode ser entendida, também, como alusão à expulsão dos dominadores que a invadiram, convertendo-a numa cidade impura. Portanto, representa a dominação estrangeira.

As diferentes ordens dirigidas a Jerusalém e àqueles que a oprimem são pronunciadas por YHWH, por ser Ele que "levanta do pó" e "faz sentar" entre os nobres aqueles que n'Ele confiam (Sl 113,7-8).

Os vv. 3-6 são importantes neste estudo, pois acenam para a dimensão jurídica da instituição do *goelato* (raiz גאל), que é a condição de ser vendido como escravo ou vender ou entregar a propriedade como forma de pagamento de determinada dívida. No entanto, o que é dito no v. 3 contradiz a prática do *goelato*, pois afirma que a cidade é vendida por nada e é resgatada sem dinheiro e, também, contrapõe-se com Is 40,2b e 50,1. No v. 3, YHWH assevera que não teve nenhuma vantagem ao entregar seu povo como escravo. De fato, foi um castigo por Ele determinado e não uma negociação com outro império com contrato de compra e venda. Por não ser forçado a vender seus filhos (Sl 44,13), nem obter benefício, Deus resgata seu povo sem pagar nada, sublinhando o resgate gratuito realizado por Ele e sua soberania.

O título de "Senhor" dado a YHWH (v. 4) e o radical verbal גאל novamente encontram-se no mesmo segmento. No v. 4, são recordados dois momentos de profunda submissão. O primeiro é a condição de estrangeiros no Egito, que se transformou numa experiência dolorosa de escravidão, e o segundo é a opressão sofrida sob o domínio dos assírios[234], marcada pela violência e a exploração (cf. Is 7,18; Jr 2,18; Os 7,11 e Lm 5,6). Esses fatos podem ser entendidos como dois marcos que perpassam toda a trajetória de opressão: a experiência exodal (migração para o Egito, como forma de sobrevivência) e o

[234] A violência e a opressão do império assírio são retratadas nos textos bíblicos (2Rs 15–21) e nos vários estudos, que comprovam a organização complexa deste império, as novidades em suas estratégias militares e na forma de oprimir as nações dominadas. Confira: USSISHKIN, D. *The conquest of Lachish by Sennacherib*. Tel Aviv: Institute of Archaeology, 1982. (Tel Aviv University, 6); FALES, F. M. *L'impero Assiro*: storia e amministrazione (IX-VII secolo A.C.). Bari; Roma: Laterza, 2001; MALBRAN-LABAT, F. *L'Armée et l'organisation militaire de l'Assyrie*: d'après les lettres des Sargonides trouvées à Ninive. Paris: Libraire Droz, 1982. p. 47-87. (Hautes Études Orientales, 19) e DUBOVSKÝ, P. *Hezekiah and the assyrian spies: reconstruction of the neo-assyrian intelligence services and its significance for 2 Kings 18–19*. Roma: PIB, 2006. (Biblica et Orientalia, 49).

exílio (a dominação assíria e babilônica). Mas, se relacionarmos a referência à Assíria a Is 37, essa junção (Egito e Assíria), além de ressaltar dois eventos nos quais houve a opressão, sublinha a intervenção de YHWH, que será novamente experimentada por Jerusalém, ao ser libertada da Babilônia.

Os vv. 4-5 são assinalados por eventos passados e pela constatação da triste condição no presente. O tema abordado no v. 5 está em sintonia com Is 48,9.11. Contudo, enfatiza a questão do "nome divino" que é ultrajado[235], por meio da repetição de expressões adverbiais (~AYh-lK dymt). Alguns as consideram como fórmula sacerdotal, e servem para indicar a transgressão da vontade de Deus e a desobediência às suas normas. Essas transgressões consistem em negar a santidade divina e sua capacidade de resgatar o povo[236]. Toda essa história de opressão e o ter o nome ultrajado serve como desafio para a atuação de YHWH, expressa pela frase interrogativa, que, apesar da dificuldade de tradução pela falta de clareza, assemelha-se ao lamento dos povos diante da opressão (Is 49,14; Sl 10,3.13 e 74,10.18).

O terceiro momento é retratado no v. 6, anunciando as promessas que serão realizadas. Observa-se a ênfase dada ao "nome" no lamento de YHWH. Este termo ocorre no v. 5, quando Deus constata que seu nome é ultrajado. Além do que já foi supradito, o "nome" refere-se ao ser de Deus, à sua presença, ao seu poder, à sua vontade de salvar. É um nome no qual se pode confiar (Is 50,10). Conhecer seu nome ou reconhecê-lo significa afirmar sua presença eficaz, anunciar a ação salvífica iminente e experimentar um Deus que vem ao socorro de seu povo para ajudá-lo, por não suportar vê-lo sofrendo (Is 40,5).

A expressão "Eis me aqui" ocorre várias vezes em Isaías para reafirmar a presença salvífica de Deus (Is 40,9b.10; 58,9), ratificar a soberania divina e responder à comum pergunta dos adversários sobre onde está o Deus de Israel, diante da realidade de opressão (Jl 2,17; Mq 7,10 e Sl 42,4.11).

A expressão awh yna é característica no DtIs e é utilizada para realçar a ação divina (Is 41,4; 43,10.13; 46,4; 48,12; 52,6). Com essa expressão, YHWH ratifica que é eterno (Is 43,13), o primeiro e o último (41,4 e 48,12), o único Deus (43,10), o senhor (42,8); aquele que perdoa as transgressões (43,25), o criador (45,18), aquele que consola o povo (51,12), o

[235] A profanação do nome divino é mencionada, sobretudo, em Ez e no Código de Santidade (cf. Lv 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,2.32; Ez 20,9.14.22.39;36,20-23 e 39,7).

[236] SERAFINI, F. *L'alleanza levitica*: studio della b^{e}rît con i sacerdoti leviti nell'Antico Testamento. Assisi: Cittadella, 2006. p. 272. (SR. SBib).

resgatador (63,9). Portanto, a locução é empregada para confirmar o monoteísmo, a unicidade divina, indicando a ação de YHWH na criação e na história.

6.3.2.2.1 Mensageiro que anuncia a Boa Nova: vv. 7-12

Nos vv. 7-8, há um elogio dirigido ao mensageiro que leva a Boa-Nova a Sião. Há uma correspondência entre os vv. 7-10 e Is 40,1-11 quanto ao léxico[237]. A imagem da sentinela (v. 8), mormente, caracteriza a missão profética (Jr 6,17; Os 5,8; 6,5; Hab 2,1; Ez 13,5 e 33,1-9).

No v. 7, predominam verbos de comunicação como "fazer ouvir" ("proclamar" - [mv *hiphil*), "dizer" (rma) e "evangelizar" ou "anunciar a boa nova" (rfb), tendo como tema central o anúncio a Jerusalém de sua libertação e o resgate de seu esplendor, visto que é a sede de YHWH como rei. Esses elementos contrapõem-se ao destino da Babilônia (cf. Is 46,1-2; 47).

Os verbos "proclamar" e "evangelizar" são usados para indicar um anúncio público de algo novo ou que acontecerá (cf. Is 40–48). O verbo "dizer" (rma), no DtIs, é empregado para introduzir um conteúdo positivo, como no v. 7, para proclamar a realeza de YHWH (cf. Is 40,9; 44,26; 41,13; 51,16 e 62,11), ou um de seus oráculos. O verbo rfb na forma *piel* é raro nos textos veterotestamentários e, em Isaías, ocorre nos capítulos 40–41; 52; 60–61. Ele é utilizado para o anúncio de um evento acontecido no passado, em lugar diverso daquele no qual está sendo anunciado, e que tem repercussão nos interlocutores. De modo geral, são notícias positivas e, no sentido teológico, seu conteúdo é a vitória de YHWH e o advento da salvação[238]. O verbo rfb é utilizado nessa seção, no sentido missionário, como "anunciar", "apregoar"[239]. O mensageiro é enviado da parte de YHWH (Is 41,27) e recebe uma missão específica: anunciar. Essa missão, no decorrer do livro de Isaías, adquire perspectiva universalista. Ao se articular à raiz rfb com a ocorrência no Sl 40,10 obtém-se o segundo significado que é o de sacrifício de ação de

---

[237] Os vocábulos são ~lvWry (Is 52,9 = 40,2); rFbm (52,7 = 40,9); lAq (52,8 = 40,3); AM[- ~xn (52,9 = 40,1); [Arz (52,10 = 40,10-11); e lK - har (52,10b = 40,5).

[238] SCHILLING, O. rfb rAfB [BSr, BüSôrâ]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 1, p. 1728.

[239] Algumas observações sintéticas acerca do uso da raiz rfb no DtIs são encontradas no artigo de BLUNDA, J. M. El anuncio del reino em Is 40–55: una nota sobre los verbos de comunicación. In: CHIU, J. E. A.; O'MAHONY, K. J.; ROGER, M. (Ed.). *Bible et Terre Sainte*: mélanges Marcel Beaudry. Frankfurt: Peter Lang, 2008. p. 145-151 e ZABATIERO, J. P. T. A Boa-Nova em Isaías 40–66: um evangelho antes do Evangelho. *EstBib*, Petrópolis, v. 1, n. 89, p. 25-32, jan./ mar. 2006.

graças, que consiste na proclamação da ação salvífica, sob a forma de agradecimento, restrita a uma assembleia cultual.

É legítimo perguntar-se como entender o sentido missionário em Is 52,7, fator que remete à dificuldade em compreender a relação entre Israel e as nações. O anúncio é missionário, mas não no sentido comum do termo. Assim, inicialmente alude à visão de missão centrífuga, como classificam alguns autores, ou seja, mostra que a história salvífica de Israel ou o simples fato de Israel existir como povo eleito, testemunha aquilo que YHWH é para seu povo e para as nações. Por conseguinte, a história de Israel atesta a grandeza e a realeza de YHWH para toda a humanidade. Contudo, encontra-se subjacente a visão de missão centrípeta, por causa da perspectiva monoteísta, dos princípios explícitos da teologia de Sião e do ato de anunciar para a própria cidade (v. 7). Conclui-se, portanto, que o texto se situa na transição entre a fase da missão centrífuga para a missão centrípeta[240].

Os termos traduzidos por "bem" e "paz"[241] podem ser entendidos como consequência do evento histórico salvífico, que é justamente o retorno dos exilados, no qual o povo é liberto de seus adversários (Na 2,1). A paz também tem o significado de bem-estar e segurança nas dimensões política e econômica[242] (cf. Gn 26,29; Dt 23,7; Esd 9,12; Jr 8,15).

No contexto canônico, é possível acrescentar ao significado da palavra h[WVy, no v. 7, o sentido de administrar a justiça (Is 60,16 e 63,5.8.9) na defesa do povo (Is 41,14; 44,6; 49,7; 61,8-10 e 63,8), de modo a adquirir, igualmente, uma perspectiva escatológica.

Assim, há o convite a anunciar a salvação (h[WVy), isto é, as manifestações da potência divina, por intervenção de ações concretas, realizadas na criação e na história de Israel.

O termo yAG[243] (v. 10) pode se referir "às nações", de forma geral, ou reportar-se a todos os responsáveis pelo povo (os soberanos das nações)[244] e aos responsáveis pelos tribunais (os juízes)[245].

---

[240] OKOYE, Israel and the nations, cap. 8–12.
[241] STENDEBACH, F. J. ~AlV [šälôm]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 9, p. 318-359.
[242] HÖVER - JOHAG, I. bAj [†ôB]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 3, p. 367-394.
[243] BOTTERWECK, G. J.; CLEMENTS, R. E. yAG [gôj]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 1, p. 1979-1986.
[244] Cf. Sl 47; 96,3.6; 102,16 e Is 62,2.
[245] Cf. Sl 68; 94,3-5.20-21 e Is 60,10-12.

O convite a reconhecer o poder de YHWH e celebrar sua soberania, portanto, é direcionado a todos e não só ao povo de Israel.

O conteúdo principal da mensagem a ser anunciada é que YHWH reina em Sião (v. 7); o restante será consequência (paz, bem, salvação). Constatam-se nessa perícope, expressões semelhantes à cerimônia de entronização de um novo rei (2Sm 15,10) e, por conseguinte, o início de uma nova situação social e política.

A mensagem a ser transmitida é expressa não pela proposição-chave dos Sl 93–100, %lm hwhy, mas como uma espécie de profissão de fé: %yhla %lm. Três traduções, dessa expressão, são gramaticalmente possíveis e corretas: “reinou”, “reina” ou “reinará”. É mais condizente com o contexto optar pelo presente, “teu Deus reina”. Essa locução reafirma o monoteísmo e a realeza de Deus explicitadas nas manifestações salvíficas e tem como consequência o restabelecimento ético, por meio dos termos “paz” e “bem”, trazendo a estabilidade, o bem-estar e o controle das forças hostis cósmicas, a fim de manter a ordem instaurada nos inícios, mas em continua restauração. A fórmula da realeza do Deus de Israel ratifica que YHWH é quem rege a história e a criação.

O radical !nr (v. 8) é empregado no sentido de regozijar-se diante da vitória de YHWH (Sl 20,6), de seu julgar com retidão (Sl 51,16; 67,5; 145,7, cf. Dt 32,43) e a alegria pelo cumprimento das promessas monárquicas à comunidade dos pobres ao redor dos sacerdotes (Sl 132,9.16). Esse verbo remete à conclusão hínica de Is 44,23. O hino de exultação (júbilo) certifica a realização da redenção prometida (resgate) pelo Deus de Israel, a qual todos poderão contemplar (v. 10) e revela os efeitos da inauguração do Reino de Deus: a prosperidade, o bem-estar e a paz (v. 7; cf. Sl 72).

É o início da realização do que foi anunciado no v. 6. Esses conteúdos não são abstratos, mas baseados na esfera política e socioeconômica (cf. Is 51,4-8). A realeza de YHWH (cf. Is 40,9; 47,9; 24,23 e cf. Sl 93,1; 96,10 e 97,1) opõe-se à de Marduk, o grande deus da Babilônia, e ao seu império.

A alegria das sentinelas que contemplam o retorno de YHWH, no v. 8, demarca o fim do exílio e, de certo modo, a concretização de Is 40,9-11. Essa realização é comprovada pelo uso dos verbos no chamado perfeito profético (vv. 8-9).

A continuação do anúncio do reinado de YHWH está presente nos vv. 9-10, à semelhança dos salmos de YHWH Rei (Sl 96–98)[246], do rei vitorioso que retorna à sua cidade e do resgate atribuído tão só a YHWH.

O louvor hínico, explícito no v. 9, tem como motivação o ser consolado e resgatado[247]. Após a mudança da condição de Jerusalém, o v. 10 abre um horizonte universal, no qual YHWH mostra a salvação, realizada por seu povo, para todas as nações.

Os vv. 9-10 estão, igualmente, próximos aos cantos de Sião (Sl 84), e também assumem características escatológicas. Verifica-se, novamente, a conexão entre salvação, ser resgatado, ser consolado e santidade (vv. 9-10).

É notória a junção entre a "santidade" de Sião (v. 1) e a santidade do braço de YHWH (v. 10). O "braço de YHWH" é utilizado como sinédoque para representar seu poder como autor da salvação (cf. Is 51,9-11). Percebe-se que a santidade de Deus consiste em se voltar para a humanidade de multíplice maneira, a fim de libertá-la, salvá-la e conduzi-la (vv. 9-12).

Nos vv. 1.10, Jerusalém é apresentada como lugar da revelação da presença e da santidade do Deus de Israel. Essa experiência é marcada pelo reconhecimento por meio do louvor (v. 9) e da necessidade de purificação (v. 11). A santidade, no v. 10, designa a presença e a dignidade divina que é manifestada para todas as nações, que, igualmente, tornam-se destinatárias da ação potente e salvadora do Senhor, ao aderirem ao único Deus.

Essa presença divina plenifica Jerusalém e a torna lugar por excelência da revelação teofânica da santidade a todas as nações. Tal acepção deriva-se do uso do verbo "ver" (har). Outrossim, todos os povos são chamados a contemplar a revelação do mistério de Deus, de sua presença potente, de sua santidade e contemplar o Deus único e Senhor, que comunica seu mistério na história do povo de Israel.

A experiência da santidade está, de novo, vinculada à ação de resgatar o povo (v. 9) e de reconhecer a realeza divina (v. 7). "Santidade divina" que se concretiza na misteriosa potência de Deus que se revela na história (vv. 10-12), no templo (v. 1), no culto (v. 9) e no conduzir o povo (v. 12). O conteúdo da consolação e da redenção é histórico e político, marcado pela reconstrução da cidade e da mudança política e religiosa.

---

[246] SILVANO, Z. *Introdução à análise poética de textos bíblicos*. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 145-150. (BEC. Bíblia como Literatura, 5).

[247] Este v. 9 está em consonância com Is 44,23; 48,20; 49,13 e Ex 14,19.

Experimentar a santidade[248] de YHWH é, portanto, expressão do ser resgatado, consolado por esse Deus, e da possibilidade do encontro entre o Senhor e todas as nações, conforme prevê a profecia de Is 56,7.

O enunciado "todas as nações" mantém o caráter de sinédoque como representação de todos os habitantes da terra. Essas nações são convidadas a reconhecer o senhorio de YHWH, rei de todo o universo.

A exortação presente nos vv. 11-12 remonta a outros textos, como Ex 12,31; Jr 51,45; Nm 16,26 e Lm 4,15. A cidade de Sião não pode ser impura dado que é a cidade eleita, consagrada, santa, o lugar onde Deus habita, mas também a terra de um povo que é santo.

O v. 12 alude à experiência exodal, mas a única diferença é que, desta vez, o povo deve sair da Babilônia sem pressa (cf. Ex 12,11; Dt 16,2-3) e sem fugir (Lv 26,36). A presença de YHWH equivale à nuvem e ao fogo presentes na primeira marcha no deserto (Ex 13,21-22; 14,19-20; 40,36-37; Nm 10,33 e Dt 1,30). Mas, o povo deve ser puro, pois retorna à cidade santa de Sião. Os utensílios de YHWH são os vasos deportados por Nabucodonosor (2Rs 25,14-15; Esd 1,7-11; 5,14-15), que o autor apresenta como sendo restituídos a YHWH, numa solene procissão (cf. Is 46,1).

A novidade presente nesse texto com relação à raiz em questão é sua afinidade com a tradição de Sião e a ênfase na dinastia davídica, aspectos que não eram sublinhados nas outras perícopes analisadas.

6.3.3 Is 54,1-10: Exulta, ó estéril, o teu esposo é o teu resgatador

O poema delineado em Is 54,1-10 tem como tema central a restauração de Sião e une hino de louvor (vv. 1-3), promessa de salvação (v. 4), disputa (vv. 7-8) e anúncio salvífico (vv. 9-10)[249]. Mas, seu conjunto pode ser classificado como anúncio de salvação. Esse texto é a resposta à lamentação de Jerusalém descrita nas outras perícopes.

Nos vv. 1-3, Jerusalém é retratada como mulher sem filhos; os vv. 4-6 evidenciam o lamento pela vergonha por causa do sofrimento e, nos vv. 7-10, encontra-se uma acusação pelo abandono e pela ira divina contra Sião[250]. Os lamentos e as metáforas

[248] Cf. Is 41,14.16.20; 43,3.14-15; 45,11; 47,4; 48,17 e 49,7.
[249] Cf. WESTERMANN, Isaia, p. 326.
[250] Em Is 42,24-25, Deus também é acusado pela destruição do templo e do país. Veja a reflexão sobre essa questão em HANSON, Isaia 40–66, p. 186-187.

evocam a destruição de Jerusalém, pelo Império Babilônico. No decorrer da seção (Is 54,1-10) intercalam-se lamento e alegria.

O capítulo 54 forma uma unidade formal e temática, considerando o texto final. Apesar dos vários coligamentos com o capítulo que o antecede e aquele que o sucede, Is 54 separa-se desses pela mudança de interlocutor. Para os comentadores, sobretudo Westermann, Is 54 e 55 estão em estreita conexão e ambos objetivam acentuar a salvação resultante do resgate. Desse modo, anunciam um novo pacto, conjugando duas alianças: aquela realizada com Noé (Is 54,7-10) e a davídica (Is 55)[251].

Além dessas observações, Is 54 agrega várias tradições: a dos patriarcas e matriarcas (vv. 1-3); a experiência exodal (vv. 2-6); a posse da terra (Dt 13,13; 19,1; Js 21,2; 24,13); a lei do levirato, e o *goelato* (v. 5), estabelecendo um elo entre a perspectiva escatológica e a das origens.

O capítulo 54[252] pode ser subdividido em dois blocos: vv. 1-10 e 11-17. Essa estrutura é justificada pela inclusão da expressão "diz YHWH" (hwhy rma) nos vv. 1 e 10. Ela também se repete com variações nos vv. 1.6.8.10, criando uma sequência crescente dos epítetos e atuações de YHWH (v. 1: diz YHWH, v. 6: diz o teu Deus; v. 8: diz o teu resgatador, YHWH e no v. 10: diz aquele que se compadece de ti, YHWH). Nos vv. 11-17, não ocorre essa fórmula, mas ocorre a locução típica dos oráculos proféticos: hwhy-~an (v. 17).

Outros indícios delimitadores da primeira parte são a predominância do uso da partícula yK, o emprego de imperativos e a qualificação de Sião como esposa e mãe. Na segunda subdivisão há o emprego de hNh, de formas verbais *qatal* e *yipṭol* e de imagens relacionadas à construção (pedras preciosas - vv. 11-12 - e ferramentas) e as ameaças tanto externas como internas (vv. 14-17). Alguns estudiosos afirmam que os vv. 11-17 foram acrescentados, e estão coligados com o terceiro canto do servo (Is 50,4)[253].

Para a finalidade do nosso estudo, será aprofundada apenas a primeira parte (vv. 1-10), visto que o radical lag ocorre nos vv. 5.8.

Os vv. 1-10 podem ser fracionados em duas unidades: vv. 1-6 e 7-10. Por sua vez, os vv. 1-6 estruturam-se em dois segmentos (vv. 1-3 e 4-6), e os vv. 7-10, em três (vv. 7-8; v. 9 e v. 10). Essas subunidades se confirmam do ponto de vista semântico e temático. A

[251] Cf. WESTERMANN, Isaia, p. 327.338.
[252] Toda a estrutura deste capítulo e a divisão em partes menores são minuciosamente argumentadas na obra de BORGHINO, La "nuova alleanza", p. 22-77.
[253] Cf. BORGHINO, La "nuova alleanza", p. 29.32.

primeira subseção da primeira parte (vv. 1-6) é centrada sobre a maternidade de Sião (vv. 1-3), e a segunda focaliza os motivos esponsais (vv. 4-6). A cisão entre os vv. 1-3 e os vv. 4-6 se dá pela fórmula yaryT-la no v. 4.

O paralelismo antitético, por meio das expressões temporais, cria uma associação entre os vv. 7-8. O v. 9 introduz a comparação entre o tempo de Noé e a atual intervenção salvadora de YHWH, iterando o verbo "jurar" ([bv). Os elementos cósmicos, a instabilidade e a solidez da benevolência e da aliança estão em paralelo no v. 10. Isso é explícito pela repetição das raízes verbais vwm e jwm[254]. Porém, se considerarmos os vv. 7-10 como uma resposta de YHWH por meio do profeta à realidade do abandono e da rejeição (v. 6), não seria viável separar a segunda parte da primeira, mesmo atestando-se a unidade temática e lexical das subunidades supracitadas.

6.3.3.1 Is 54,1-10: texto hebraico e tradução

hwhy rma hlW[b ynBm hmmAv-ynB ~yBr-yK hlx-al ylhcw hNr yxcP hdly al hrq[yNr[1]
yqZx %ytdtyw %yrtym ykyrah ykfxT-la WJy %ytAnKvm tA[yryw %lha ~Aqm ybyxrh[2]
WbyvAy tAMvn ~yr[w vryy ~yAG %[rzw ycrpT lwamfW !ymy-yK[3]
yryPxt al yK ymlKT-law yvAbt al-yK yaryT-la[4]
dA[-yrKzt al %ytWnmla tPrxw yxKvT %ymWl[tvb yK
arQy #rah-lk yhla larfy vAdq %lagw Amv tAabc hwhy %yf[%yl[b yK[5]
%yhla rma saMt yK ~yrW[n tvaw hwhy %arq xWr tbWc[w hbWz[hVak-yK[6]
%cBqa ~ydG ~ymxrbW %yTbz[!jq [grB[7]
s hwhy %laG rma %yTmxr ~lA[dsxbW %Mm [gr ynp yTrTsh @cq @cvB[8]
dA[xn-ym rb[m yT[Bvn rva yl taz xn ym-yK[9]
%B-r[GmW %yl[@cQm yT[Bvn !K #rah-l[
vWmy-al %Tam yDsxw hnjWmT tA[bGhw WvWmy ~yrhh yK[10]
s hwhy %mxrm rma jWmt al ymAlv tyrbW

[1]Exulta, ó estéril, a que não dava(s)[255] à luz;
irrompe em cânticos e grita de júbilo, (tu) que não tinha(s) as dores!
Porque mais numerosos são os filhos da solitária[256],
do que os filhos da desposada[257], diz YHWH.

---

[254] Para melhor visualizar, apresentaremos a tradução do v. 10 evidenciando o paralelo:
Porque os *montes* podem desviar-se (vwm) e as **colinas,** abalar-se (jwm),
mas minha *benevolência* por ti não se desviará (mudará -vwm),
nem a **aliança da minha paz** se abalará (vacilará - jwm).

[255] Alguns tradutores optam por "não deste à luz". Os verbos do campo semântico da exultação (exulta e irrompe) são conjugados no imperativo e os demais do v. 1 na terceira pessoa feminina do singular. Na tradução utilizamos a segunda pessoa do singular.

[256] A raiz ~mv seria melhor traduzida por "abandonada" ou "desolada". Optamos por "solitária" para manter o contraste com a "desposada" e para não confundir com o verbo bz[, no v. 7.

[2]Alarga o espaço da tua tenda; as cortinas de tuas moradas se estendam[258];
não te retraias[259]; alarga tuas cordas, tuas estacas reforça.
[3]Porque para a direita e para a esquerda transbordarás,
e a tua estirpe herdará nações, cidades desoladas serão habitadas.
[4]Não temas! Porque não ficarás envergonhada. Não te intimides!
Porque não sofrerás humilhação.
Porque a vergonha de tua mocidade, esquecerás
e o opróbrio de tua viuvez não lembrarás mais.
[5]Porque aquele que te desposa[260] é aquele que te fez[261]; YHWH dos exércitos é seu nome; e aquele que **te resgata**[262] é o Santo de Israel; Deus de toda a terra se chamará.
[6] Porque como uma mulher[263] abandonada e abatida de espírito[264], YHWH te chamou,
e a mulher em juventude, que fora rejeitada, diz o teu Deus.
[7]Por um breve momento te abandonei, mas com grande compaixão torno a acolher-te.
[8]Num ímpeto de ira, por um momento escondi de ti a minha face, mas com benevolência[265] eterna me compadeci de ti, diz o teu **resgatador**, YHWH.
[9]Porque isto é para mim como as águas[266] de Noé,
quando jurei que as águas de Noé não passariam outra vez sobre a terra;
assim jurei não irar-me contra ti, nem repreender-te[267].
[10]Porque os montes podem desviar-se e as colinas, abalar-se,
mas minha fidelidade por ti não desviará, nem a aliança da minha paz abalar-se-á,
diz aquele que se compadece de ti, YHWH.

6.3.3.2 Análise literária e teológica

Os vv. 1-3 são direcionados à imagem de Jerusalém, representada como uma mulher[268] estéril[269], à qual é anunciada uma maternidade fecunda. Esses versículos são caracterizados por uma série de imperativos seguidos da motivação para executar as ordens

---

[257] Para um aprofundamento da raiz verbal l[b, veja a obra de: TOSATO, Il matrimonio israelitico, p. 110.

[258] Há um problema de crítica textual com a expressão WJy %ytAnKvm tA[yryw. A LXX traduz por kai twn aulaiwn sou, omite a tradução do termo !Kvm e liga o sufixo da segunda pessoa feminina singular com o substantivo h[yry. Outro problema é a raiz hjn, que segundo Barthélemy, pode ser compreendida como um jussivo, com o sujeito indeterminado e uni-la a expressão ykfxT-la (cf. BARTHÉLEMY, Critique textuelle, v. 2, p. 408 e GOLDINGAY; PAYNE, Isaiah 40–55, p. 342).

[259] A raiz $fx pode ser traduzida por "obscurecer-se", "entenebrecer-se", "ofuscar-se", "obnubilar-se". Por causa do contexto, optamos por "retrair-se".

[260] Literalmente, a tradução, segundo o TM, seria no plural: "porque, aqueles que te esposam (%yl[b) são aqueles que te fizeram" (%yf[).

[261] Alguns comentadores optam pelo termo "criador", para traduzir o radical hebraico hf[.

[262] Esse verbo, diferente dos primeiros, está no singular.

[263] A expressão "mulher", nesse contexto, significa a "esposa", aquela que já fez um contrato matrimonial com seu noivo ou esposo.

[264] Outra possibilidade de tradução seria "aflita de espírito".

[265] O termo dsx pode assumir vários significado, confira o § 3.6, deste estudo.

[266] Algumas versões e traduções leem: "como nos dias de Noé" (cf. Vulgata, Targum, versão siríaca, traduções grega de Aquila, Símaco e Teodocião, 1QIs[a]). A leitura da BHS é atestada no código de Leningrado, Alepo e LXX. Confira GOLDINGAY; PAYNE, Isaiah 40–55, p. 350-351.

[267] Esse verbo da raiz r[g é de difícil tradução. Optamos por "repreender", mas no sentido de vituperar.

[268] A cidade representada por uma figura de mulher, mãe e esposa, presente em Is 54,1, também ocorre em 49,14-26; 50,1-3; 51,17-23; 62,1-12 e 66,7-14, tornando-se uma característica do DtIs.

[269] Diante do conteúdo do exílio, a imagem que melhor retrataria Jerusalém não seria da estéril, mas da mãe privada de seus filhos, dispersos na Babilônia e outras regiões (cf. CROATTO, Isaías, v. 2, p. 291).

dadas, introduzida pela partícula yK (assumindo a função de conjunção). Os imperativos convidam a estéril Jerusalém a exultar diante da promessa de uma fecundidade extraordinária, estabelecendo uma tensão entre desolação e esterilidade, em contraposição ao júbilo e à fecundidade inesperada. O estilo adotado é peculiar no DtIs, quando o autor almeja expressar a intervenção de YHWH a favor do povo (Is 44,23; 49,13 e 52,9).

No apelo a alegrar-se, são escolhidos verbos ocorrentes nas outras perícopes como: o !nr; xcp[270] e lhc. Mormente, esses verbos são utilizados para expressar o regozijo diante da vitória de YHWH (Sl 20,6; Is 12,5-6 e 14,7), de seu julgar com retidão (Sl 51,16; 145,7, cf. Dt 32,43) e a exultação pelo cumprimento das promessas monárquicas (Sl 132,9.16).

Os imperativos nos vv. 1-3 são dirigidos à "estéril", provavelmente, Jerusalém/Sião. O autor omite citar seu nome, identificando-a por meio de sua esterilidade, por não ter filho, nem ter dado à luz, desprovida de *status*, desprivilegiada. A mulher estéril era considerada uma pessoa morta, excluída da ordem social e posta à margem da bênção (dimensão religiosa).

A raiz verbal rq[é carregada de significados[271], dos quais dois são relevantes para o nosso estudo. O primeiro é o de ser infértil, infecundo e o segundo, o de ser desenraizado. A oposição esterilidade e fecundidade é um motivo teológico que perpassa todas as fases importantes da história de Israel, desde os patriarcas (Gn 11,30; 25,21; 29,31; Jz 13,2.3 e 1Sm 2,5) até o início do NT, com a função de realçar a intervenção divina no nascimento de um personagem significativo, enaltecendo as origens de Israel.

Na tradição patriarcal, os dois significados do radical rq[são compatíveis, visto que as matriarcas são estéreis e, ao lado de seus maridos, são desenraizadas. Nesse sentido, é fundamental coligar Is 54,1-10 com a esterilidade de Sara, que se torna um paradigma para as outras matriarcas estéreis (Gn 25,21; 29,31 e 30,1-2.22), sendo citada em Is 51,2. Outrossim, remete a Abraão, homem desenraizado, errante, residente temporário numa terra que não lhe pertencia, marcada pela fome, pela infertilidade. Homem de idade avançada e casado com uma mulher estéril (Sara), completamente privado da bênção divina pronunciada em Gn 1,28. A esterilidade, portanto, é um dos temas fundacionais da história de Israel e retrata uma estrutura bipolar, pois se, por um lado, há a promessa de

---

[270] A raiz xcp ocorre somente oito vezes na BHS (Is 14,7; 44,23; 49,13; 52,9; 54,1; 55,12; Mq 3,3 e Sl 98,4) e em paralelo com o anterior se encontra em Is 44,23; 49,13; 52,9; 54,1 e no Sl 98,4.

[271] Cf. CHWARTS, S. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004. p. 24-25.

terra e de descendência, por outro, há o desenraizamento e a infertilidade. Essa situação reafirma que a terra e a descendência são dons divinos e foram concedidos aos patriarcas por vontade divina. Essas certezas, presentes no ciclo de Abraão e Sara, marcam, igualmente, a vida da estéril Sião retratada nesse texto.

Os dois significados de rq[são atribuídos a Sião, nos vv. 1-3. Ela é infecunda e desenraizada, visto que sua população experimenta o exílio, e é designada como terra desolada. A humilhação e a alegria, descritas na história dessas matriarcas, assinalam também a história de Sião (v. 1). Esse paralelo deseja indicar que um novo início surge por meio da intervenção de Deus, pois só Ele é capaz de tornar fecunda, de forma inesperada, a Sião estéril.

Constata-se, portanto, que a história do Período Patriarcal serve como "figura" da "Nova Sião", estabelecendo uma conexão entre o tempo das origens e o tempo escatológico. Nesse sentido é pertinente considerarmos as referências a Sara e à promessa feita a Abraão de uma descendência numerosa em Is 51,1–52,12. Isso implica reconhecer que o cumprimento da promessa dependerá exclusivamente de YHWH, pois a descendência dos patriarcas só foi possível por meio da gratuidade divina e do plano que Deus tem para Israel[272].

Essa introdução do capítulo 54 sintetiza o modo de Deus agir na história, ou seja, transforma a realidade em favor do indigente, da viúva, do humilhado contra aqueles que vivem de forma arrogante (cf. 1Sm 2,3.9 e Sl 113).

O termo "estéril" está unido às expressões "que não davas à luz" e "que não tinhas as dores" (v. 1). Essa junção serve para reforçar a condição de esterilidade e a privação de filhos[273].

As narrativas das matriarcas e patriarcas, também, objetivam sublinhar o monoteísmo, a unicidade de YHWH e seu poder absoluto sobre a história. Esses temas são averiguáveis em DtIs, se relevarmos as seções já analisadas. Dentre as diversas modalidades de interpretação da esterilidade na Bíblia[274], constata-se que Sião é estéril por causa da violência, da idolatria e da injustiça, realizadas por seus líderes e por sua população, sendo, consequentemente, amaldiçoada, conforme é prescrito em Lv 26,20. Isso reforça a ideia de que a fecundidade é um dom gratuito de YHWH, o único Deus de Israel,

[272] CHWARTS, Uma visão da esterilidade, p. 69.
[273] Nota-se a relação com Is 66,7-9, tanto do ponto de vista temático como do lexical.
[274] Cf. esterilidade como instrumento político-teológico (2Sm 6,23); esterilidade como castigo por causa do pecado (Lv 20,20-21; Os 9,10-18 e Is 14,22) e a esterilidade como castigo coletivo (Gn 20,17-18).

pois só Ele pode gerar e resgatar seu povo, como expressão de sua misericórdia e benevolência.

O fim do exílio e o retorno à terra são bênçãos outorgadas por Deus, enfatizando a perspectiva da realização da promessa de salvação. Isso é corroborado pelo v. 1b, quando é utilizada a raiz ~mV, que pode ser traduzida tanto por "devastada", "desértica" ou "alguém em estado de pânico" (Is 49,8.19; 62,4; Ez 36,4; Jr 12,11; 33,10 e Lm 1,13.16). É um verbo que ocorre em Lv 26,32, no contexto de maldição (cf. Is 44,26). Essa raiz verbal no particípio, hmmAV, relacionada a 2Sm 13,20, empregada na narrativa do caso de Tamar, pode ser interpretada, também, como aquela mulher sem condição de contrair um casamento, por ter sido sexualmente desonrada, violentada[275], não amada, desprezada, ou estéril pelo não cumprimento da lei do levirato, pela falta de solidariedade. Esse estado de rejeição é reforçado ao ser unido com a condição de estéril e viúva, e é provável, visto que a cidade é representada por meio da figura feminina[276]. Portanto, é possível pensar que o redator usa um recurso profético, jogando com o caráter polissêmico da raiz ~mV, empregando-a tanto no sentido metafórico, como no real, mas favorecendo o significado contido no uso metafórico.

Mas quem é a "mulher desposada" no final do v. 1? Existem várias tentativas de identificá-la (como sendo as nações, Babilônia ou Roma). Atualmente tende-se a interpretá-la como sendo Jerusalém, antes do exílio, e a mulher estéril com uma fecundidade inesperada seria Sião, após o exílio, relacionando-se duas economias salvíficas: a antiga aliança e a nova aliança.

Jerusalém recebe a ordem de ampliar o espaço para acolher seus filhos (v. 2). Os termos utilizados reportam, primeiramente, aos acampamentos das populações nômades (Período Patriarcal), e ao episódio que descreve Sara envergonhada por não ter filhos, retraída no interno de sua tenda, quando ouve o anúncio de sua maternidade (Gn 18,9-10). Mas, além desse contexto, os termos "tenda", "cordas", "estacas" aludem à construção da morada de YHWH, na experiência exodal (cf. Ex 35,18; 39,40; Nm 3,26.37 e 4,26.32) e à promessa da presença de Deus no meio do povo. Outros detalhes que podem contribuir para a interpretação são as referências à destruição da "tenda", no momento do assédio e invasão de Jerusalém pelo Império Babilônico, e a dispersão de sua população (Jr 4,20; 10,20; Lm 2,4). O uso também se dá ao retratar a restauração da cidade e do povo de Israel

[275] CHWARTS, Uma visão da esterilidade, p. 131.
[276] Essa metáfora também é utilizada em Is 49,20-21; 51,18.20 e 62,4.

(Jr 30,18; 33,20). Nesse sentido retorna o estilo do redator de jogar com os termos, sintetizando várias tradições teológicas, especialmente os eventos fundacionais, como a experiência das origens e eventos do período exodal, para descrever a nova condição da cidade e do templo no pós-exílio.

O v. 3 inicia-se com um imperativo e os termos "direita" e "esquerda"[277] são unidos com um *waw*, formando um merisma, abrangendo a totalidade espacial para expressar a abundância dos filhos que surgem de todos os lugares. Esse anúncio alude à promessa dada a Jacó, de que sua descendência seria numerosa, se estenderia em todas as direções (Gn 28,14). Isso é possível, visto que Jacó é um personagem significativo no DtIs, também por sua experiência de exilado. Constata-se uma ligação entre o v. 3 e o Dt, quando, em Dt 7,14, ao expressar a bênção dirigida a Israel, retoma a promessa dada aos patriarcas e às matriarcas e anuncia a erradicação da esterilidade.

O substantivo [rz (v. 3), no âmbito familiar e jurídico, designa o legítimo descendente, o herdeiro, aquele que perpetuaria a linhagem patrilinear. Esse substantivo é importante para DtIs pelas suas várias ocorrências (Is 41,8; 43,5; 44,3; 45,19.25 e 53,10) e por referir-se ao povo de Israel (exceto em 53,10). É relevante ressaltar que, em Is 41,8, a descendência é relacionada com Abraão e, em 45,19.25 (cf. Is 48,19 e 51,2), com Jacó-Israel. Isso reforça o elo entre Is 54 e a tradição patriarcal e apresenta o cumprimento das promessas feitas aos pais de uma descendência numerosa. A alusão às promessas foi escolhida como chave hermenêutica para interpretar o retorno, certamente, porque emergiram dúvidas a respeito de sua realização, diante da experiência do exílio, da destruição de Jerusalém e ao se presenciar o desmoronamento das suas principais instituições (templo, cidade de Sião, rei da dinastia davídica).

A expressão "herdará nações" permite entender a concepção de que a restauração, após o exílio, era vista como nova conquista de Canaã, com a recuperação das cidades e dos territórios que passaram para as mãos dos inimigos e de outros povos. A sentença "tua estirpe herdará nações" não pode ser entendida no sentido negativo de tomar posse das nações, como por meio de uma invasão, mas no de receber como herança essas nações, acolhendo outros povos e integrando-os em Jerusalém (Is 49,22-23 e 61,4-7).

[277] Poderiam ser traduzidos por "Sul" e "Norte".

O “habitar as cidades desoladas” indica um novo começo, confirmando a realização da promessa salvadora de YHWH (Is 49,19-20). Nesse sentido, a promessa dada a Sião supera aquela pronunciada a favor de Abraão (Gn 22,17) e de Rebeca (Gn 24,60)[278].

6.3.3.2.1 Aquele que te resgata é o Santo de Israel (vv. 4-6)

Inicia-se o v. 4 com uma fórmula de encorajamento yaryT-la[279], sendo sua última ocorrência em Is. Essa fórmula tem a função de encorajar, anunciando a promessa do fim da vergonha de Jerusalém. Esta cidade é representada por uma mulher estéril ou viúva sem descendentes (Gn 38,14.19; 2Sm 20,3; Is 47,9), condições vistas humilhantes e desonrosas (Gn 30,1.23; Is 4,1). Pode transparecer, igualmente, a vergonha pela rejeição sofrida pela mulher ao chegar à idade núbil necessária para se casar e não ser pedida em casamento (retrata a realidade de guerra, a morte dos homens, e, por conseguinte, a impossibilidade de encontrarem um esposo, cf. Is 4,1); ou, ainda, a mulher violentada (cf. Gn 30,23). Todas essas metáforas alusivas à mulher violentada, estéril viúva, rejeitada, não amada retratam o exílio, a ocupação do Templo (Is 25,8; 30,5; 47,3; Jr 51,5 e Lm 1,1) e a condição de Jerusalém de vassala da Babilônia (Is 47,8-9; Lm 1,1).

Nesse cenário deprimente, é anunciada a ação salvífica de Deus (cf. Is 45,17; 49,23 e 61,7). O substantivo hPrx ocorre, na maioria das vezes, no âmbito da relação entre Deus e o ser humano, como expressão da infidelidade e do pecado de Jerusalém. Mas, mesmo sem menção explícita dessa realidade, a infidelidade pode ser pressuposta, diante da associação entre esterilidade e maldição. Por isso, os vv. 5-6 são centrados num “novo matrimônio”, numa “nova aliança”, na renovação do amor esponsal entre Sião e Deus. Para tal intento, YHWH é descrito com metáforas retiradas da esfera familiar como “esposo”, “resgatador”. Retomam-se os títulos de “Santo de Israel”, “YHWH dos exércitos” e se acrescenta o atributo de “Deus de toda a terra”.

O *goelato*, exercido por YHWH, nesse contexto, une-se com a lei do levirato (cf. o cap. 3 deste nosso trabalho em especial §3.8). É evidente a conexão entre Is 54,1-6 e Rt, não apenas do ponto de vista temático, como também do lexical e teológico.

---

[278] Confira essa constatação no estudo de BERGES, Isaías, p. 109.

[279] Sua primeira ocorrência foi em Is 40,9 (segunda pessoa, feminino, singular), mas é retomada em Is 41,10.13; 43,1.5; 44,2 (segunda, singular, masculino); 41,14 (segunda, feminino, singular), em 44,8 e 51,7 (segunda pessoa, plural, masculino).

O título laG mais uma vez está unido com o epíteto de criador, por meio do papel de artífice e de Deus de toda a terra (v. 5; Is 43,1.14-15 e 44,24); com a experiência exodal (Is 48,20-21; 51,10; 52,3.7.10); com o retorno do exílio e a ação misericordiosa de Deus, que liberta Sião dos pecados (44,21-22); com o pacto entre Israel e Deus (imagem do esposo) e com os teônimos: "Santo de Israel" e "YHWH dos exércitos".

A metáfora do "esposo"[280], relacionada a YHWH e ao laG, sublinha o vínculo familiar, marcado pela escolha, pelo acordo recíproco (a primeira fase do matrimônio, também chamada de consagração ou santificação), que pressupõe liberdade e consenso entre as partes, o amor e a pertença exclusiva, que exige, portanto, a fidelidade. No contexto de Israel, o protagonista de todo o procedimento matrimonial é o esposo. Este tinha a responsabilidade de amar a esposa, cuidá-la, protegê-la e sustentá-la, mas, ao mesmo tempo, exercia autoridade sobre ela. Não obstante a pertença exclusiva e irrevogável ao marido, a mulher casada não era considerada sua propriedade, nem ele tinha autoridade sobre os bens patrimoniais dela. Essas questões diferenciavam o *status* da esposa, daquele da escrava e da prostituta. Por sua vez, a esposa é chamada a respeitar e obedecer ao marido, a aceitar o cuidado dispensado por ele e a ser-lhe fiel[281]. Uma das finalidades principais do matrimônio, tendo como ponto de partida o interesse do esposo, era ter uma descendência legítima. Essas características do matrimônio israelita contribuem para compreender o significado da imagem de "esposo" atribuída a YHWH, a importância do novo pacto estabelecido entre Deus e Sião, a descendência mencionada no v. 3 e a fidelidade. Mas, diferente do matrimônio, a aliança estabelecida entre Deus e Israel, será uma aliança unilateral, incondicional, resultante do amor benevolente, compassivo e gratuito de Deus.

O uso teológico de hf[[282] refere-se à ação criadora[283] de YHWH no princípio de todo o cosmo (Is 44,24 e 45,7.12.18), mas, igualmente, alude à ação em favor do restabelecimento do povo eleito realizada por YHWH (Is 41,4.20; 42,6 e 43,19).

A designação "Santo de Israel" novamente ocorre relacionada com o título de Deus como laG, bem como a majestade e senhorio de YHWH expressos pelo título "Senhor dos

---

[280] YHWH como esposo ocorre como metáfora em Os 1–3; Jr 2,2–4,4; Is 62; Ez 16; 23. Confira o artigo de ARMENTEROS, V. "YHWH, el amante": modelos de relación derivados de la simbología matrimonial veterotestamentaria. *DavLog*, Libertador San Martín (Entre Ríos), v. 3, n. 2, p. 139-166, primavera 2004. Neste artigo, Is 54 é abordado na página 160.

[281] TOSATO, Il matrimonio israelitico, p. 84-211.

[282] Essa raiz verbal ocorre 32 vezes no DtIs e 24 vezes refere-se às ações de YHWH.

[283] O verbo hf[relacionado ao ato de criar está presente na narrativa sacerdotal da criação, em Gn 1,26-27, sendo equivalente ao verbo arb.

Exércitos”. Essas nomeações e o proclamar “Deus de toda a terra” têm a função de reforçar a ação criadora de YHWH e reafirmar que Ele é o único criador e senhor, pois tem o controle da realidade. Na expressão “Deus de toda terra”, a palavra “terra” pode ser interpretada no sentido restrito como sendo Israel. A noção de que a “terra de Israel” pertence a Deus ocorre em vários textos no AT (Is 66,1-2; Sl 24,1-2 e 89,12). Essa concepção também está ligada à instituição do *goelato* (Lv 25,23); ao contexto de aliança (Ex 19,5), sendo encontrada em outros textos no DtIs (40,12.22; 42,5; 44,24; 45,12.18; 48,13e 51,16). É possível, também, interpretar como um recurso literário, que joga com a ambiguidade do termo “terra”, criando uma tensão entre particular e universal.

O redator apresenta o “esposo-YHWH” como aquele que libertará sua esposa Jerusalém da esterilidade, da solidão, como aquele que está na origem de Sião e é seu artífice. Mas, também, é seu redentor. Desse modo, a ação de resgatar é criacional. A esposa, Sião, é recriada por YHWH (Jr 33,7) que, ao mesmo tempo, estabelece com ela uma nova aliança.

Dois textos podem servir de intertextualidade: Os 2,16-25 e Jr 31,31-34. O profeta Oseias utiliza a metáfora esponsal para representar a aliança entre YHWH e Israel (Os 2,16-25). Em Os 2,4-15, é evidenciada a infidelidade de Israel. Segue-se, nos vv. 16-25, o anúncio de uma nova e definitiva relação (vv. 23-25), marcada pela fidelidade e a benevolência e não pela submissão (vv. 18-19). Em Jr 31,31-34, encontra-se um paralelo entre a ruptura da aliança realizada no Sinai e o perdão gratuito e definitivo de Deus na nova aliança.

6.3.3.2.2 A benevolência do Resgatador (vv. 7-10)

O uso teológico da imagem do laG pode ser aplicado em quase todas as suas dimensões, ou seja, YHWH é solidário com Sião, resgatando-a da opressão do exílio e fazendo-a retornar à terra que estava sob o domínio da Babilônia. É aquele que resgata os filhos e desposa a viúva e estéril Sião, gerando e reunindo seus filhos e filhas (lei do levirato). A repetição do título “Santo de Israel” ratifica a ligação entre a santidade de YHWH e o ato de resgatar, ou seja, é a transcendência de Deus que se aproxima de seu povo, entra em relação e muda a realidade (Lv 11,44-45 e 19,2), transformando novamente este povo, num povo santo.

O verbo “abandonar” (v. 6) é próprio do contexto de pacto e sinaliza sua ruptura (Dt 31,17; Jr 9,1; 12,7; Ne 9,28; 2Cr 15,2; 24,20; Is 49,14 e Lm 5,20). A expressão “abatida de espírito” (v. 6) indica uma ferida interior, uma dor profunda por ser rejeitada e solitária. A mulher da juventude é aquela jovem casada com o homem que primeiro a amou. No sentido metafórico, refere-se ao povo que Deus amou por primeiro, escolheu e fez uma aliança com ele (Jr 2,2 e Os 2,17). Mas, ele não foi fiel e Deus o abandonou.

A transformação é expressa nos vv. 4-6, assinalando a passagem da condição de abandonada, para um novo pacto (v. 5), no qual Sião é resgatada, acolhida por causa da benevolência e da gratuidade divinas. Nota-se que o ser estéril, o abandono e a solidão remetem à ideia de morte. Mas, é a partir da morte que a vida, por meio da graça, é recriada. A esterilidade torna-se o lugar fértil para a ação divina, o lugar no qual Deus realiza sua justiça.

As metáforas às quais acenam os vv. 1-6 resumem toda a história da salvação, desde os patriarcas, passando pela promessa de descendência e da terra, a experiência exodal, a tomada da terra e a infidelidade do povo, e resultando na experiência amarga do exílio. No entanto, surge uma nova realidade que tem como princípio a criação, a revelação de Deus como Senhor e a redenção proveniente de YHWH em favor de seu povo por pura benevolência, isto é, o anúncio de uma “nova aliança”.

Os vv. 7-8 são estruturados por meio dos paralelos antitéticos, transparecendo dois tempos distintos: o primeiro, assinalado pelo abandono e a ira, num período transitório, e o segundo, pela acolhida e a benevolência eternas.

O “abandono”, no contexto da metáfora do matrimônio, evoca a imagem do divórcio por questões graves, conforme o prescrito pela lei em Dt 24,1-4. Nesse sentido, mesmo que YHWH afirme ter abandonado Sião, ela já havia abandonado a Deus por causa de sua infidelidade. De fato, Deus restabelece o vínculo rompido por causa de sua benevolência, acolhendo gratuitamente a Israel infiel, numa aliança irrevogável.

Da mesma forma, Is 50,1 contribui para a reflexão, por utilizar a metáfora do divórcio, afirmando que a mãe Sião foi rejeitada e seus filhos foram vendidos ao credor por causa da transgressão e da iniquidade de Israel. Isso é corroborado com a expressão “ira divina” que, normalmente, é provocada pela infidelidade e pelos pecados de Israel (Is 42,24-25; 47,6; 51,17-23). O “esconder a face” exprime o abandono do povo da parte de YHWH, diante da desobediência, do pecado e, novamente, da ruptura da aliança (Is 59,2; Jr 3,1-5; 33,5; Ez 39,24; Mq 3,4 e Dt 31,16-22). A “ira” e o “esconder a face” são alusivas à ruptura de relações e pressupõem uma realidade de pecado. Seria como uma retirada da

presença de Deus do horizonte da vida da pessoa (Sl 22,25; 24,6, 27,9; Os 5,15 e Am 5,4). Como consequência, Sião é entregue totalmente ao mal. Surge, assim, a experiência do exílio (Is 50,1; 59,2; 64,6; Jr 31,10; 32,27; Ez 39, 23.24.29 e Dt 30,15) ou a experiência da morte (Sl 28,1). A ira tem caráter punitivo, como reação contra a injustiça humana. A ira está, também, prescrita no pacto entre Deus e o povo (Ex 20,5-6; 34,6-7 e Dt 5,9-10). A ira tem uma finalidade pedagógica, pois intenta conscientizar o povo de sua injustiça e, ao reconhecê-la, levá-lo a retornar ao seu Senhor. A punição tem, portanto, uma intencionalidade salvífica[284].

Deus concede uma chance, mudando totalmente a modalidade de relação (vv. 7-8), na qual YHWH acolhe a mãe Sião e estabelece com ela um novo matrimônio, uma nova aliança. Os filhos, outrora vendidos ao credor por causa de dívidas (certamente refere-se ao pecado), serão resgatados por YHWH (v. 6). Essa nova realidade é fruto da compaixão de Deus expressa pelo termo ~ymxr (v. 7), que traz em seu bojo a ideia de misericórdia. A palavra dsx pode ser traduzida por "fidelidade" e "lealdade", ao referir-se à aliança, mas também pode exprimir a atitude espontânea e incondicional em relação ao outro, um vínculo marcado pelo amor e pela gratuidade[285]. É característico do âmbito familiar. Esse contraste entre abandono, ira, acolhida e benevolência une Is 54,7-8 com Is 60,10.

O exílio foi um momento marcado pela ruptura da aliança (sinaítica). Por conseguinte, a estrutura de aliança estipulada com os pais no deserto, não dá conta da nova relação; somente pela graça divina, é possível uma "nova-aliança". Nessa tensão, o redator encontra uma resposta no pacto contraído com Noé. Por isso, o v. 9 menciona o dilúvio como ação punitiva de Deus por causa da maldade e da situação pecadora do povo (Gn 6,5-17), mas, igualmente, evoca seu juramento de não destruir mais a humanidade (Gn 9,8-17). Em Gn 6,18, Deus declara sua aliança com Noé ao fazê-lo entrar na arca, junto com sua família.

A aliança com Noé (Gn 9,9.11.17) é caracterizada por ser um pacto com todos os seres vivos; portanto, tem dimensão cósmica (vv. 10.12.16.17). Ela se manifesta como uma mudança radical de atitude da parte de Deus, no que concerne à terra e aos seus habitantes, dado que promete não mais destruí-la e, assim, se institui uma era nova no mundo, uma nova-criação. Sua decisão é irrevogável, dado que é uma aliança eterna (v. 16), que tem

[284] BOVATI, Ristabilire la giustizia, p. 35-36.76-77.124-125.
[285] Cf. Jr 16,5; Sl 40,12; 77,9-10; 103,4; Lm 3,22.32; Is 63,7 e Os 2,21. O substantivo dsx é, também, utilizado num contexto de *goelato* em Rt 2,20.

como sinal o arco-íris (vv. 12.13.17), reportando-se à dependência total de Deus e servindo como recordação de sua promessa.

A aliança com a humanidade e com o cosmo é marcada pela bênção já dada a Adão em Gn 1,28, de crescer e multiplicar-se, de encher a terra e de "dominá-la". A aliança com Noé é a única caracterizada como restauração da criação. É um novo início, uma recriação após a purificação universal. É um novo pacto com a terra e seus habitantes, sem exceção. É uma aliança unilateral e incondicionada.

Tanto Is 54,1-10 como o relato do dilúvio[286] evidenciam uma realidade de fracasso da aliança originária com Adão e daquela sinaítica. O redator sacerdotal individualiza como causa do dilúvio a violência que se espalha por toda a terra (Gn 6,11-13), entrando em contraste com a harmonia presente em Gn 1 e a decisão divina de acabar com a humanidade e destruir a terra. A ruptura da aliança com YHWH, também, se dá no pecado, na injustiça e na idolatria. Em síntese, no não cumprimento dos mandamentos, resultando no exílio como punição. A única resposta em perspectiva de esperança diante da infidelidade do povo é uma aliança unilateral e incondicional. O fundamento da aliança é a iniciativa, a gratuidade e a promessa de fidelidade da parte de Deus. Israel, portanto, é recriado após o exílio e é necessário que experimente algo novo, inaudito (Is 48,6-8). Assim, constata-se a passagem da morte marcada pelo exílio, para uma nova realidade, alicerçada nas promessas feitas por YHWH, que sempre é fiel.

Os montes e as colinas (v. 10) são sinônimos de estabilidade. O redator diz que, mesmo que esses possam ser abalados, a fidelidade divina e sua aliança de paz não serão abaladas. Essa imagem está presente, também, em contexto de nova aliança em Jr 31,35-37 e 33,19-26.

A expressão "aliança de paz", com pequenas diferenças, ocorre cinco vezes na BH, tendo como sujeito YHWH, em Nm 25,12; Ez 34,25; 37,26; Ml 2,5 e Is 54,10. Na expressão, transparece o desejo de criar uma oposição com a situação precedente, caracterizada como negativa, como é possível perceber em Nm 25,12; Gn 9,8-17 e também em Is 54,10. Tanto Ml como Nm referem-se à aliança estabelecida com Levi[287]. Em Nm 25,12, da tradição sacerdotal, a aliança perpétua assegura a promessa de uma dinastia

[286] Para aprofundar a comparação entre a narrativa bíblica do dilúvio, os textos da literatura extrabíblica e os mitos do Antigo Oriente, confira KRAUSS, H.; KÜCHLER, M. *As origens*: um estudo de Gênesis 1–11. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 173-203. (Cultura Bíblica) e BOTTÉRO, J. *La religión más antigua*: Mesopotamia. Madrid: Trotta, 2001. p. 127-129. (Pliegos de Oriente. Monografías, 2).

[287] Cf. Dt 10,8-9; 18,1-8; 33,8-11; Nm 25,10-13; Ex 32,26-29 e 1Sm 2,27-36.

sacerdotal sendo, portanto, uma "legitimação da instituição sacerdotal"[288]. Assim, Fineias e toda sua descendência tornam-se mediação qualificada entre Deus e o povo, com a finalidade de conservar a relação exclusiva entre ambos e a capacidade de expiar os pecados em favor do povo[289] (Eclo 45,23-26). O texto de Nm 25,12-13 tem como finalidade, também, defender a unicidade do culto a YHWH para evitar a tentação da idolatria. De certa forma, a aliança sacerdotal tem a função de conservar a aliança sinaítica, visto que para os sacerdotes é dada a função de oferecer sacrifícios e ensinar a Torá, por serem igualmente sucessores de Moisés (Dt 33,10).

Em Ez 34,35 e 37,26, a locução é utilizada numa perspectiva escatológica e está intrinsecamente ligada com Lv 26. A "aliança de paz", conforme Ez, é caracterizada pela estabilidade, que é garantida pela presença de um novo Davi (vv. 23-24). Essa estabilidade é expressa no habitar no país em segurança, na eliminação da hostilidade (Lv 26,6; Os 2,20), na libertação da opressão e da tirania das nações, na fertilidade da terra e no fim da fome e da dor. Em Ez 37,15-28, também ocorre o anúncio de um rei e pastor, da estabilidade e da fecundidade do povo e da presença da morada de YHWH no meio do povo. A expressão "minha aliança de paz", nos textos citados, está associada ao fim dos tempos de ira divina e designa um restabelecimento da relação entre Deus e o povo e, portanto, de segurança[290].

Ao considerar o contexto próximo, a "aliança de paz, em Is 54,10, pode ser interpretada como uma locução coligada com a aliança com Noé, a qual abraça toda a humanidade e toda a criação. Ela estaria em contraste com a veemência da violência em todos os âmbitos, antes do dilúvio, e evoca uma nova criação. No entanto, não é possível eliminar o significado contido nos outros textos citados nos quais ocorre a expressão, por sua densidade teológica, e por ser compatível com o contexto e com a tradição sacerdotal presentes nas entrelinhas dos textos deuteroisaianos, sobretudo, da tradição sacerdotal levítica.

A referência à paz paradisíaca torna-se chave hermenêutica para a plenitude salvífica (v. 13; cf. Jr 33,6; Sl 37,11 e 72,7). Outro texto relevante é Nm 25,12, no qual se estabelece um ligame entre a aliança em Is 54,1-10 e a aliança de um sacerdócio perene (Nm 25,13), também por ser antecedido por uma situação de ira e por ser anunciada a inauguração de uma nova realidade, marcada pela harmonia e pela paz. Nova realidade que

[288] SERAFINI, L'alleanza levitica, p. 153.
[289] *Ibid*, p. 154-156.
[290] GARCÍA, "Consolad, consolad a mi pueblo", p. 154-155.

é interpretada como ato criador de Deus (cf. Jr 31,35 e 33,19-26) e nova experiência de pacto com YHWH. De igual forma, a capacidade de purificar os pecados e restaurar o relacionamento unem Nm 25, Gn 9,8-17 e Is 54,1-10. Por isso, as imagens de criador, artífice, resgatador e esposo estão interligadas no DtIs (43,1.14-15; 44,24 e 54,5). Existe, deste modo, uma unidade entre nova criação, nova aliança e redenção. A nova criação, com certeza, é concebida como tempo no qual a criação, a eleição e a redenção coincidem, constituindo-se um único e definitivo horizonte salvífico[291]. Porém, não é uma justaposição. Esse fato relaciona-se com a questão da esterilidade e do nascimento proveniente da ação de Deus, proporcionando novo começo. O v. 5 confirma essa concepção, quando diz que seu artífice é seu esposo e seu resgatador, conciliando criação, resgate e aliança. Isso se dará por meio da solidariedade de Deus (cumprimento da lei do levirato). Portanto, não é restauração, mas recriação.

É necessário ressaltar que a criação é entendida como a obra histórica de YHWH; é o espaço e o tempo nos quais Deus age. Israel, por sua vez, reconhece YHWH como criador, não por meio dos mitos cosmológicos, nem das emanações da natureza, mas pela autocomunicação do nome de Deus na história e nas suas intervenções redentoras[292].

A nova aliança, proclamada nessa perícope, une os outros pactos, com Abraão e Jacó (vv. 1-3), com Noé (vv. 9-10) e com Davi (Is 55,3)[293]. O elo unificador é a perenidade das três alianças, fundamentada na fidelidade e na iniciativa de YHWH. Outra dimensão que é importante ressaltar é que a nova aliança faz parte de um único plano de salvação iniciado na criação, depois com Abraão e com Davi, que é agora relido como tipologia, figura daquela ação definitiva presente na nova aliança. Esse pacto é concebido como intervenção direta de Deus, como total transformação. Portanto, a nova aliança é baseada numa antiga, no sentido de originária, vinculando-se ao pacto com Noé e Abraão, e não à aliança sinaítica. Essa consciência é necessária, pois a aliança sinaítica foi rompida pela infidelidade de Israel. No exílio, revelou sua fragilidade, dado que a experiência exílica foi interpretada como cumprimento da maldição (Lv 26,14-38; Dt 28,15-68), conforme Jr 30,12-15; 31,15-17, atestando a gravidade do pecado e a incapacidade de Israel de sustentar a relação com Deus, por causa de sua ruptura. A nova aliança, por sua vez, evidencia a grandeza do dom que se manifesta plenamente no perdão e no compromisso de Deus que é fiel (Is 54,1-10). Desse modo, a situação de maldição, ponto de chegada de

[291] BORGHINO, La “nuova alleanza”, p. 364.
[292] Cf. KRAUS, H.-J. *Teologia dei Salmi*. Brescia: Paideia, 1989. p. 92-106. (Biblioteca Teologica, 22).
[293] BOVATI, P. *Testi di nuova alleanza*. Roma: PIB, 2000. p. 27. Apostila fotocopiada.

uma contínua desobediência, torna-se o ponto de partida de algo novo, totalmente gratuito. Com efeito, o fracasso da antiga aliança transforma-se, por graça, na revelação do sentido originário do agir de Deus.

Is 54,1-10 sintetiza as várias tradições, iniciando com as promessas realizadas com os patriarcas e matriarcas, sobretudo, com Abraão e Sara. Por meio da fidelidade a essas promessas, se abre uma nova esperança para a estéril Sião e a possibilidade de um novo começo. A questão da descendência remete a Jacó e a retomada da terra alude à experiência exodal.

Os vv. 4-6 apresentam a questão da fecundidade de Sião, utilizando as imagens da mulher jovem rejeitada e da viúva, mas que tem agora como esposo, criador, artífice e resgatador YHWH. A alusão ao resgatador, além de exprimir a solidariedade familiar e a libertação da opressão, une-se à lei do levirato. Assim, o criador e o resgatador é aquele que estabelece a aliança. O primeiro matrimônio e os filhos distantes expressam o pacto estabelecido no Sinai e sua ruptura, evidenciada pelo abandono e a rejeição, no v. 6.

A ira e o abandono, retratados nos vv. 7-8, enfatizam a benevolência e a compaixão de YHWH ao prometer uma nova aliança, que reporta às origens do pacto firmado com Noé e com a humanidade (vv. 9-10). Essa nova aliança reflete a imagem da nova Sião caracterizada por seu esplendor (vv. 11-12), por seus filhos (seus habitantes) instruídos pelo esposo YHWH (vv. 13-14), pela paz e pela justiça que reinam nela, gerando segurança e estabilidade (vv. 15-17).

As narrativas e as alianças estabelecidas nas origens servem de paradigma. As promessas dadas aos patriarcas e às matriarcas, coligadas com a experiência exodal (Ex 2,14), são retomadas e radicalizadas na nova aliança.

Um detalhe significativo, é que tanto Abraão como Noé são considerados justos no AT e ambos estão vinculados à bênção da descendência. Abraão é considerado justo porque confia numa promessa humanamente impossível (Gn 15,1-6; Dt 24,13; Sl 106,3 cf. Is 54,1). Noé é chamado o justo e, por isso, é salvo (Gn 6,8-9; 7,1), não apenas no sentido de praticar a justiça, mas em sua capacidade de justificar, isto é, salvar a humanidade. Ele é o ser humano que cumpre a missão que lhe foi confiada, por isso é justo e salva a humanidade da total destruição ao agradar a Deus com seu sacrifício (Gn 8,20-22). Da mesma forma acontece com Sião, que, ao servir-se do pacto com Nóe e Abraão (Gn 15), fundamenta seu recomeço por meio da fé nas promessas, nas bênçãos e no culto.

A paz e a estabilidade, também, refletem a mentalidade dos relatos da tradição sacerdotal que, tanto na narrativa da criação (Gn 1,1-2,4a) como na do dilúvio, tentam

eliminar qualquer desarmonia ou conflito entre os seres vivos em geral, para evitar, justamente, a violência. Da mesma forma que o universo, no início da criação, era harmonioso, pacífico e fecundo, igualmente o será Sião.

Os profetas também compararam o exílio com um grande dilúvio e o retorno ao caos primordial, como Os 4,1-3; Jr 4,23-26; Sf 1,2-3. Por conseguinte, do mesmo modo que após o dilúvio restam somente aqueles que foram salvos por Noé na arca, diante da terra totalmente destruída e desolada, assim também é vista a desolação do exílio, retratado em Is 54,1. Na narrativa do dilúvio a terra foi purificada pelas águas, sendo punida por sua violência e maldade, de igual maneira Israel foi punido com o exílio por causa de sua infidelidade. Outra relação entre o dilúvio e o exílio como criação é constatada quando Deus envia um forte vento para enxugar a terra (Gn 8,13-14) e a bênção dada aos filhos de Noé de "serem fecundos e multiplicarem-se" (Gn 1,9; 8,17 e 9,1), iniciando a nova geração daqueles que são criados e chamados a cumprir o desígnio divino. No exílio, também, os filhos da Nova Sião, ao serem purificados e santificados, serão fecundos e haverá uma nova criação.

A tradição sacerdotal traz as motivações centrais para a reconstrução de Jerusalém e do povo, são as promessas e as alianças realizadas com os patriarcas e com Noé, porque são alianças unilaterais, incondicionais, eternas, irrevogáveis e dependentes tão só da iniciativa de Deus, diante da infidelidade de Israel e da constatação de que todas as instituições foram abaladas após o exílio (o templo, a dinastia davídica e outras).

Apesar de não aprofundarmos os vv. 11-17, podemos ver que Deus cria Sião e a capacita para a relação (uso do termo justiça e também da imagem do matrimônio – da esposa), e ao relacionar-se com Sião, a recria.

O redator ilustra essa nova relação, que é a justiça, por meio da imagem da aliança esponsal com YHWH, e com a imagem da mãe, esboça a restauração e a afinidade com seus filhos. Imagens que representam a regeneração do estado de desolação (esterilidade e viuvez), fruto da infidelidade e da idolatria (Ez 16,15; Os 2,6-7). A maternidade é a expressão visível de uma relação prolífera com YHWH. De fato, com o exílio, a realidade de Jerusalém é de desolação. Ela está inconsolável pela perda dos filhos (Jr 31,15) e com os filhos dispersos, sem condição de reuni-los (Is 51,19; Lm 1,16). A "Nova Jerusalém" é vista como arquétipo de um novo nascimento[294]. Os filhos que nascerem, daqui em diante, são da resgatada, da livre e serão discípulos e servos de YHWH (Is 54,13.17). Israel deve

[294] GARCÍA, "Consolad, consolad a mi pueblo", p. 166.

somente estar aberto para o perdão e a confiança e acolher a nova aliança (Is 55,7), mesmo diante de uma realidade que elimina qualquer expectativa de recomeço (v. 1). Mas, Deus é fiel ao seu plano de salvação.

É notória, no capítulo 54, a capacidade do autor de unir criação, redenção, santificação e filiação, categorias que caracterizam a nova aliança.

6.4 Síntese dos pontos significativos

No sentido teológico, em DtIs, a raiz lag é utilizada como título divino e para descrever ação resgatadora de YHWH. Ela também é empregada para designar o povo como resgatado por Deus. Predomina a dimensão relacional-salvífica de laG, que é utilizada de forma metafórica, mas associada à sua conotação jurídica. Por isso, são implícitas todas as funções do *goelato* aprofundadas nos capítulos 2–4.

Há uma unidade terminológica, temática e literária (escolha de gêneros literários, estilística) nas perícopes analisadas, nas quais ocorre a raiz em questão. Percebe-se uma forte influência das características da tradição sacerdotal. É notória, também, sua afinidade com os Sl 93–100, com os salmos de Sião (que proclamam a realeza de YHWH e a centralidade de Jerusalém) e com a profecia de Ezequiel. Além desses aspectos formais, intertextuais e de conteúdo, observa-se que as teologias da criação e da aliança, que perpassam as perícopes analisadas do DtIs, são típicas da tradição sacerdotal, bem como a menção das promessas feitas a Abraão e o destaque dado às bênçãos concedidas a Jacó. Não obstante a presença do radical lag, em Is 49,7-13, podemos afirmar que não ocorre em nenhum dos cantos do servo do Senhor, pois, como foi justificado na análise, é possível separar essa perícope de Is 49,1-6, correspondente ao segundo cântico do servo.

Constata-se uma ligação entre a raiz lag e vdq, elemento manifesto também nos textos analisados, nos quais a raiz lag é utilizada no sentido legal. Isso se dá porque o ser resgatado está relacionado com o pertencer a YHWH, que é Santo. O ser resgatado e o ser santificado coincidem no DtIs, e esse fato revela a realeza de YHWH.

É perceptível a ligação entre a redenção divina e as imagens comerciais de compra e venda, o resgate de propriedades e o de escravos. As imagens do contexto bélico e do direito criminal aparecem, quando Deus assume a função de ~Dh laG, para vindicar, ou reivindicar. Além das raízes correlatas, a raiz lag, no DtIs, está também ligada aos radicais

arb, arq, rcy, típicos da criação e do campo semântico da “alegria”, semelhante aos aspectos escatológicos e aos elementos apocalípticos presentes nos Sl 96–98.

É possível confirmar que, em todos os textos considerados nesta pesquisa, o uso teológico de lag ocorre em eventos históricos para expressar a ação salvífica de Deus e sua intervenção na história e assume um caráter teofânico, litúrgico e escatológico.

Entre os eventos históricos, destacam-se a criação, a história dos patriarcas (Abraão e Jacó), o dilúvio e a experiência exodal, predominando as citações da criação e das promessas feitas aos patriarcas. O resgate como ato salvífico é descrito com categorias da criação. É um ato criacional, dado que o povo e a terra são resgatados do caos e das mãos de seus adversários (Is 44,22) e o povo resgatado é modelado por Deus. É uma Nova Criação.

O êxodo é fundamental para a categoria de “redenção”, no DtIs. No entanto, a ênfase é dada à saída do Egito, à travessia, aos prodígios realizados com braço forte, à narrativa da passagem pelo mar e à manifestação da glória de Deus no tabernáculo santo. Todos esses acontecimentos, além de enfatizar a libertação, ressaltam a importância do retorno à terra, porque o povo pertence ao Senhor, mas, sobretudo, porque é santificado por um Deus que é Santo. Não obstante Moisés e o êxodo sejam citados, são raras as referências à observância aos mandamentos e à dinastia davídica.

Além de nova criação e a libertação, a experiência de retorno à Terra Prometida, após o exílio, é vista como nova aliança (Is 54). Essa não será uma aliança bilateral, como a aliança sinaítica, mas um pacto unilateral, baseado nas promessas de terra, de descendência e da presença de Deus no meio do povo, feitas a Abraão (Gn 15) e a Jacó. Como o exílio é uma consequência lógica do pecado, Israel, ao ser resgatado, é santificado e purificado, e Deus instaura nova ordem de relações religiosas e sociais com o povo, que se expressa numa nova aliança unilateral, perene, eterna, incondicional, ou seja, conforme a noção de pacto da tradição sacerdotal. Ela, também, é marcada pela dimensão profética. Por isso, é dada ênfase à Palavra e ao Espírito. O fato de criar e resgatar o povo e a terra é o que diferencia o Deus de Israel dos soberanos terrestres e dos deuses das nações e ratifica a inexistência desses deuses, confirmando a unidade e legitimando a soberania de YHWH como senhor da terra e seu domínio na história.

É clara a insistência nas manifestações de YHWH e a necessidade de confirmar que em seus atos salvíficos Ele se revela. Por isso, vinculam-se ao título de Resgatador, vários outros epítetos, como: *´Ĕlōhîm*, *´El-Šaddāy* Pastor, Poderoso de Jacó, Salvador, mas

principalmente YHWH, Senhor dos exércitos, formador de Israel, Criador, Santo e Rei de Israel. Nesse sentido é importante a correlação entre o título de Criador, pois desse modo ele pode intervir na história. A referência aos títulos serve como uma afirmação e não como um argumento a ser desenvolvido. O aspecto litúrgico está no uso do título de "resgatador" em peças hínicas, pela linguagem e pelas metáforas, sobretudo, dos hinos de louvor, que expressam a alegria pelo ato salvífico de Deus. A junção desses aspectos aponta para a finalidade do resgate, que, além do retorno à Terra Prometida (da escravidão no Egito e do exílio na Babilônia), principalmente o retorno a Sião, visa o restabelecimento da ordem, em particular da justiça e do direito; a vitória sobre o caos, o reconhecimento de Deus como único Senhor, Criador e Resgatador. Além da solidariedade, o ato de resgatar Israel expressa a soberania e a majestade divinas (glória) e a necessidade de tornar o nome de Deus conhecido por todos. Há também a relação entre a paternidade divina, a eleição e o direito de resgate.

A análise das perícopes faz perceber que todas elas apresentam a ação redentora como uma intervenção direta de Deus na história, que tem como consequência uma mudança política, ética e social, uma nova criação. Esse ato de resgatar é expressão de seu amor gratuito, e, também, está unido ao reivindicar como um direito de Deus de recuperar sua propriedade (Terra Prometida) e seu povo (47,3-6).

Outra observação é que nestes textos são delineadas as expectativas messiânicas relacionadas às múltiplas formas de resgate de Israel. Deus promete que sua ação como resgatador será a de reunir os dispersos e de restaurar Israel (Is 43,5-6.9; 44,5; 49,12). Além dos judeus dispersos por causa do exílio, Deus reunirá todas as nações. Outras características da ação resgatadora de Deus são: o julgamento de todos os povos; a recriação do cosmo e a nova criação da humanidade (43,1-7.16-17 e 44,21-22); a instauração da soberania divina (43,8-15 e 44,6-8), e será um período no qual haverá a possibilidade de um conhecimento universal de Deus (44,23 e 52,8), visto que o único Deus criador é aquele que ensina (48,17), por meio de seu agir na história. Também, as nações reconhecerão o poder de YHWH por meio de seus prodígios (49,23.26). Percebe-se também a relação existente entre a ação resgatadora de YHWH, o fim do mal (representado pela Babilônia – 47,1-7) e o perdão de toda infidelidade, das transgressões e dos pecados de Israel (43,14-15; 44,22). Mas, Israel precisa reconhecer seu pecado e retornar ao Senhor (44,23-24). Ao cancelar os pecados, Deus manifesta a todas as nações sua glória, sua realeza e sua soberania, e estabelece uma nova aliança (Is 49,8). É explícito que Deus tem um só plano que une criação e resgate histórico.

Outras características messiânicas que decorrem da ação redentora de Deus são: a instauração da paz (52,10; 54,10) e da justiça, visto que ambas não poderão existir num contexto de infidelidade a YHWH (48,18.22), e o envio do Espírito Santo. Desse modo, podemos afirmar que a consequência do resgate será um restabelecimento ético, mas também político e social (52,1-12). Percebe-se também que em Is 49–55, são ressaltadas a restauração de Sião e a reconstrução do Templo, como uma expressão do ser resgatado por Deus, e a harmonia, unida à fertilidade paradisíaca.

Em Is 54,1-10, o resgate é descrito por meio de uma linguagem esponsal e é fortemente marcado pelo *goelato*, pois os filhos vendidos como escravos por causa da infidelidade (pecado) serão resgatados por YHWH gratuitamente, por pura compaixão de Deus para com seus filhos e filhas. É um texto que privilegia a relação entre o ser resgatado e a aliança.

O resgate, também, é expresso como uma libertação dos inimigos, principalmente da Babilônia (47,1-7). O resgate da Babilônia representa a saída da prisão, da moradia numa terra estrangeira (42,7), da passagem das trevas à luz (49,9), da fome à saciedade (49,9) da tristeza à alegria (52,7), do pecado ao perdão (52,11) do abandono à proximidade (52,12). Deus toma posse do que lhe pertence como herança (49,8), estabelece uma nova aliança e o povo se torna uma comunidade de seus discípulos (54,13)[295].

Ao designar Deus como o "resgatador", o DtIs compreende o resgate como se Deus tivesse uma obrigação jurídica de intervir em favor de seu povo, de ser solidário com ele e, dessa forma, reafirmar o vínculo de parentesco com Israel. Desse modo, criação, redenção, eleição, aliança, filiação são todas categorias de uma mesma ação solidária de Deus. Nesse sentido, percebe-se a afinidade entre DtIs e Ex 6,2-8.

No nível histórico, o resgate abraça todas as fases da história, desde a criação até o momento escatológico. No nível cósmico, se expressa no convite dirigido ao mundo criado para se alegrar com a ação resgatadora de Deus. Assim, ser resgatado significa retomar a finalidade para a qual cada ser foi criado, isto é, a comunhão e a manifestação do esplendor do Criador. O anúncio do resgate de Israel abrange toda a humanidade, todas as nações são convidadas, diante do ato resgatador de Israel, a aderir ao único Deus e Senhor. Desvela-se, assim, a soberania universal de Deus e seu único desígnio salvífico-histórico, e sua peculiaridade em resgatar o povo, por ser o único Deus.

[295] PASQUETTO, Mai piú schiavi, 157.

O próximo passo será a análise da raiz לעג no Trito-Isaías nas seguintes perícopes 59,15b-21; 60,10-16; 62,10-12; 63,1–64,11.

7. O SENTIDO TEOLÓGICO DE גאל NO TRITO-ISAÍAS

Uma característica peculiar do Terceiro Isaías é a ocorrência das duas raízes גאל com campos semânticos diferentes, no mesmo capítulo. Isso se verifica em Is 59,20 e em 63,4.9.16 com o significado de "resgatar", "redimir", enquanto sua homógrafa é utilizada em Is 59,3 e 63,3, no sentido de "contaminar", "manchar".

Um ponto em discussão é a unidade no TtIs. Alguns autores afirmam que, ao se constatarem indícios formais, estilísticos e temáticos, é possível afirmar a unidade literária[1] e a coerência temática entre os capítulos 56 a 66. Não obstante a falta de consenso, os argumentos para uma unidade são consistentes.

Há uma grande divergência quanto à datação do TtIs. Um ponto pacífico é a afirmação de que, possivelmente, o atual formato do Livro de Isaías foi definido entre os séculos II a.E.C. e I E.C.[2], por se poder atestar sua forma final nos manuscritos de Qumran, pelas alusões e citações em outros textos, sobretudo, do Novo Testamento. Outro dado inegável é que o TtIs passou por um longo processo redacional[3].

Quanto à datação das perícopes que serão analisadas, há uma afinidade entre os capítulos 60–62 e 40–55, contudo não é evidente terem o mesmo contexto histórico. Alguns comentadores asseveram que foram escritos entre o Exílio Babilônico e o Período Persa. Com relação aos capítulos 59, 63 e 64, por causa do vocabulário (por exemplo, a raiz גאל), da temática e da realidade retratada, podem ser datados como sendo textos do período pós-exílico. No entanto, determinar com precisão a datação desses capítulos é problemático pela exiguidade de informações no próprio texto, pelo longo processo redacional e pela identificação de arranjos redacionais aglutinadores de períodos diferentes (babilônico, persa e releituras). A dificuldade também se dá, em partes, porque o autor recorreu a uma linguagem simbólica e metafórica.

---

[1] Um dos aspectos formais é a inclusão presente entre os capítulos 56–66, por meio das palavras chaves: sábado (56,2.4.6 e 66,23); casa de Deus e monte santo (56,5.7 e 66,20); nome (Is 56,5 e 66,22) e a menção aos estrangeiros (56,6-8 e 66,18-21), outros elementos estilísticos foram estudados por LACK, La symbolique, p. 120-128.142 e por RENDTORFF, Antigo Testamento, p. 284. Obara assevera que os capítulos 56–66 formam uma unidade comunicativa organizada por meio de discursos divinos e que há uma coerência entre os capítulos do ponto de vista temático (cf. OBARA, M. E. *Le strategie di Dio*: dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia. Roma: G&BP, 2010. [AnBib, 188]).

[2] Confira JÜNGLING, O livro de Isaías, p. 393-396 e RIDDERBOS, Isaías, p. 41-44.

[3] RENDTORFF, *op. cit.*, p. 288.

7.1 Is 59,15b-21: Virá um Resgatador a Sião

Não existe unanimidade quanto à dependência ou não do capítulo 59 dos capítulos anteriores e posteriores[4], nem quanto à subdivisão desse capítulo[5].

Smith une os capítulos 58–59, reelaborando as propostas de outros comentadores, sobretudo a de Fischer[6]. Ele assevera que esses dois capítulos formam um único poema[7], sendo dividido em cinco estrofes: 58,1-5; vv. 6-14; 59,1-8; vv. 9-15a e 15b-20. Essa afirmação é justificada pelo tema da transgressão e pela referência a Jacó.

Verifica-se uma correlação entre Is 59,15b-21 e 63,1-6, observada por Muilenburg[8] e aceita por vários autores[9], devido sua similitude temática e lexical[10]. Lynch adere a essa proposta e estrutura, concentricamente, os capítulos 59,15b–63,6, sendo: A = Is 59,15b-21: YHWH como guerreiro; B = Is 60–62: restauração de Sião e A'= Is 63,1-6: YHWH como guerreiro. Os argumentos de Lynch são consistentes e, apesar de afirmar a afinidade entre Is 59,15b-21 e 63,1-6, ele mantém o TM, dado que outros exegetas mudam a sequência dos capítulos e versículos, adaptando-os às suas análises.

---

[4] Há várias tentativas de estruturar o TtIs, sobretudo Is 59–64. No entanto, existe uma tendência a delimitar esses capítulos conforme a classificação do gênero literário assumido pelo comentador ou o conteúdo, em detrimento dos elementos formais e estilísticos. Por isso, assumiremos o TtIs como unidade, tendo como centrais os capítulos 60–62. Os autores que se dedicam à delimitação do TtIs são JÜNGLING, O livro de Isaías, p. 390-391; LACK, La symbolique, p. 125; VERMEYEN, J. Isaías. In: RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. (Org.). *Antigo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010. p. 405-406.411; BACHMANN, M. G. ¡Si hubiera mediaciones! (Isaías 59:15-16). *Cuad. Teol.*, Buenos Aires, v. 23, p. 10, 2004, e VELLA, J. *La giustizia forense di Dio*. Brescia: Paideia, 1964. p. 101-102. (Suppl Riv Bib,1).

[5] Westermann o classifica como lamentação e o subdivide em oito partes: v. 1; vv. 2-3; vv. 4-8; vv. 9-11; v. 12; vv. 13-15a; vv. 15b-20 e v. 21 (Cf. WESTERMANN, Isaia, p. 411-412). Croatto divide Is 59 em dois grandes blocos: Is 59,1-15a e os vv. 15b-20 + o v. 21, porém os subdivide em estrofes temáticas. Na primeira, identifica quatro estrofes: vv. 1-4: os pecados que rompem a relação de aliança com Javé; vv. 5-8: sobre os atos de maldade e os caminhos de violência; vv. 9-12: a confissão comunitária dos pecados, e vv. 13-15a: lista de pecados, YHWH permanece só. Subdivide a segunda parte em três unidades: vv. 15b-16: YHWH toma a decisão de agir; vv. 17-20: YHWH se veste para lutar e redimir e o v. 21: a aliança-promessa sobre o espírito e a palavra profética (cf. CROATTO, J. S. *Isaías:* a palavra profética e sua releitura hermenêutica. Is 56–66: a utopia da nova criação. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 3, p. 117.138. [CB. AT]).

[6] SMITH, P. A. *Rhetoric and redaction in Trito-Isaiah*: the structure, growth and authorship of Isaiah 56–66. Leiden: Brill, 1995. p. 97. (VTSuppl, 62).

[7] SMITH, *op. cit.*, p. 97-101.

[8] MUILENBURG, J. The book of Isaiah: chapters 40–66. In: BUTTRICK, G. A. *The interpreter's Bible*: the Holy Scriptures in the King James and revised standard versions with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible. New York: Abdingdon-Cokesbury Press, 1956. v. 5, p. 687-688.

[9] Cf. GOSSE, B. Isa 63,1-6 en relation à la synthèse du livre d'Isaïe en mšp† ¢dqh/ yšwᵉh ¢dqh, et la place d'Isa 34–35 dans la rédaction du livre. *ZAW*, Berlin, v. 113, n. 4, p. 535-547, Dez. 2001 e HARDING, F. C. The oracle against Edom (Isa.63 $_{1-6}$ and 59 $_{16-17}$). *JBL*, Boston, v. 33, n. 1, p. 213-225, Mar. 1914.

[10] Cf. Is 59,16 e 63,5; 59,17 e 63,1.4.

A maioria dos comentadores divide o capítulo 59 em quatro subunidades[11]: vv. 1-8: contém duas invectivas; vv. 9-15a: há um cântico de lamentação; vv. 15b-20: um oráculo de salvação e o v. 21 é um acréscimo posterior em prosa. Apesar da ausência de um consenso[12] quanto à delimitação do capítulo 59, assumiremos a separação dos vv. 15b-20 dos anteriores, por constatar uma unidade lógica. Acrescentaremos o v. 21 à perícope por causa do tema da aliança, por conter argumentos que reportam a Is 56–58 e 59,1-20 e aos capítulos subsequentes, sobretudo, Is 60–61 e 66,22-24. Verifica-se, também, uma sequência lógica entre os conteúdos retratados nos vv. 15b-20 e o v. 21. Não obstante a certificação de que esse versículo seja uma glosa, devido ao seu estilo e conteúdo[13].

Há, igualmente, discordância quanto à classificação do gênero literário deste capítulo, visto que não se adapta perfeitamente a nenhum, por misturar elementos característicos de vários e, nas propostas[14] oferecidas pelos comentadores, não é esclarecida qual é a função literária[15] da classificação do gênero assumido. Percebe-se, contudo, que há semelhança com as lamentações individuais e coletivas[16]. Quanto aos versículos a serem analisados, detecta-se ainda uma mescla de juízo de acusação e salvação, com algumas características de oráculo de salvação.

Os vv. 15b-20 estão correlacionados com a seção precedente, visto que seu conteúdo é uma resposta eficaz à realidade exposta nos vv. 1-15a. Além desse dado, existem afinidades lexicais[17] e temáticas, que complementam o segmento anterior[18], enriquecendo-o pela densidade teológica identificada nos vv. 15b-20. Observa-se, no entanto, uma ruptura, ao assumir o estilo narrativo, apesar de manter um caráter poético. Is 59,15b-20 diferencia-se de Is 60,1-10 por causa do conteúdo, da mudança de estilo e por elementos formais.

---

[11] Esta proposta é assumida por WHYBRAY, Isaiah 40–66, p. 219-220; KENDALL, D. The use of Mišpa† in Isaiah 59. *ZAW*, Berlin, v. 96, n. 3, p. 393, Jan. 1984; CHILDS, Isaia, p. 526-528; SELLIN; FOHRER, Introdução ao Antigo Testamento, p. 545; KOOLE, J. L. *Isaiah III*: 56–66. Leuven: Peeters, 2001. v. 3, p. 164-166. (HCOT) e BLENKINSOPP, J. *Isaiah 56–66*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2003. p. 184-203. (AncB, 19B).

[12] Koole sintetiza as críticas dos comentadores sobre a subdivisão de Is 59. No entanto, não apresenta argumentos consistentes para rejeitar a unidade formada pelos vv. 15b-20 (cf. KOOLE, *op.cit.*, p. 166-170).

[13] WHYBRAY, *op. cit.*, p. 219.

[14] As principais propostas são: sermão, lamentação, oráculo de salvação, liturgia profética, invectiva profética e disputa judiciária (*rîb*).

[15] CHILDS, *op. cit.*, p. 527.

[16] WESTERMANN, Isaia, p. 411.

[17] As afinidades lexicais são: [vy nos vv. 1.16; o Tetragrama nos vv. 1.13.15.19-21; [vP nos vv. 12.13.20, e hqdc nos vv. 9.14.16.17. Para o aprofundamento das repetições de vocábulos no capítulo 59, confira a obra de POLAN, G. J. *In the ways of justice toward salvation*: a rhetorical analysis of Isaiah 56–59. New York: Peter Lang, 1986. p. 245-251. (American University, 7. Theology and Religion, 13).

[18] WESTERMANN, *op. cit.*, p. 420.

Destacar-se-ão os pontos fundamentais do capítulo 59, visando à compreensão do contexto literário do segmento em questão, devido ao estreito vínculo entre o conteúdo dos vv. 15b-20 e os versículos anteriores.

O capítulo 59 inicia-se com um lamento do povo, no qual YHWH é acusado por não vir em seu socorro (v.1; cf. 50,1-2; 58,3a; Nm 11,23 e Zc 7,11). Há uma intervenção, provavelmente do profeta, que responde à acusação exposta no v. 1, sublinhando que o responsável pela destruição não é YHWH, mas a iniquidade e as transgressões do próprio povo (vv. 2-8). Essas transgressões afastam a intervenção de Deus e o cumprimento da promessa feita aos patriarcas (cf. Gn 18,18). O pecado do povo é descrito de forma genérica e metafórica, sendo especificado somente nos vv. 3 e 6.

Após essa acusação e a constatação da realidade, há uma confissão dos pecados, supostamente realizada pela comunidade, compilada nos moldes de uma lamentação (vv. 9-14a). Nos vv. 14b-15a, há uma tentativa de sintetizar a situação delineada anteriormente. Ao mesmo tempo, são assumidos traços da "lamentação" ou uma "descrição de um estado negativo"[19]. Nesse oráculo, transparece a impossibilidade de qualquer esperança para o futuro (59,14a). Porém, ao admitir e confessar os pecados, Deus anuncia sua intervenção na história contra os adversários e se revela como o resgatador de Sião (vv. 16-20).

7.1.1 Is 59,15b-21[20]: texto hebraico e tradução

jPvm !ya-yK wyny[B [rYw hwhy arYw[15b]
Whtkms ayh Atqdcw A[rz Al [vATw [yGpm !ya yK ~mATvYw vya !ya-yK arYw[16]
hanq ly[mK j[Yw tvBlT ~qn ydgB vBlYw AvarB h[Wvy [bAkw !yrVK hqdc vBlYw[17]
~Lvy lWmG ~yYal wybyal lWmG wyrcl hmx ~Lvy l[K tAlmG l[K[18]
Ab hssn hwhy xWr rc rhNk aAby-yK AdAbK-ta vmv-xrzMmW hwhy ~v-ta br[Mm Waryyw[19]
hwhy ~an bq[yB [vp ybvlW laAG !AYcl abW[20]
^ypB yTmf-rva yrbdW ^yl[rva yxWr hwhy rma ~tAa ytyrB taz ynaw[21]
s ~lA[-d[w hT[m hwhy rma ^[rz [rz yPmW ^[rz yPmW ^yPm WvWmy-al

[15b]YHWH viu e pareceu mal a seus olhos que não houvesse direito[21].
[16]Viu que não havia ninguém e espantou-se de que ninguém interviesse; então, o salvou seu próprio braço e sua justiça o sustentou.
[17]Vestiu-se de justiça, como de uma couraça, e pôs o capacete da salvação na cabeça;

[19] WESTERMANN, Isaia, p. 418.
[20] Para a tradução foi utilizada a obra: CERNI, R. *Libros Proféticos*: Antiguo Testamento interlineal hebreo-español. Terrassa (Barcelona): CLIE, 2002. Tomo IV, p. 125-197.
[21] O termo utilizado é jPvm, nesse contexto, é equivalente a "justiça".

pôs sobre si a veste da vingança e se cobriu de ira ciumenta[22], como de um manto.
[18]Segundo os atos[23], assim pagará; ira[24] aos seus adversários e a recompensa aos seus inimigos; às ilhas, dar-lhes-á a paga[25].
[19]Temerão, pois, desde o ocidente, o nome de YHWH e desde o nascer do sol, sua glória; pois virá como torrente impetuosa, impelida pelo espírito de YHWH[26].
[20]Virá um **Resgatador** (Redentor) a Sião[27] e aos que retornam da transgressão em Jacó, diz YHWH[28].
[21]Quanto a mim, esta é a minha aliança com eles, diz YHWH: o meu espírito, que está sobre ti, e as minhas palavras, que pus na tua boca, não serão retiradas[29] de tua boca, nem da boca da tua descendência, nem da boca da descendência de tua descendência, diz YHWH, desde agora e para todo o sempre.

7.1.1.2 Organização do texto

Os vv. 15b-20 seguem uma sequência lógica, dado que Deus constata a realidade de

---

[22] hanq não foi traduzido por "zelo", porque em português tem uma conotação positiva, o que anularia os recursos estilísticos presentes no TM, como o paralelo com o termo "vingança". A palavra "ciúme" não é adequada ao contexto. Outra possibilidade seria traduzi-lo com as palavras "cólera" ou "indignação". Esses termos pertencem ao campo semântico da revolta, da ira e não mantém o sentido de posse presente na raiz hebraica do substantivo utilizado. Para o aprofundamento dessa raiz confira: REUTER, E. anq. [qn´]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 7, p. 1005-1017.

[23] O substantivo hlWmG pode ser traduzido por "recompensa", "retribuição", "paga". Mas, pelo contexto, optamos por "atos".

[24] O termo hmx designa a ira de Deus, pertence à esfera judicial (de condenação), como é o caso neste versículo, e poderia ser traduzido por "cólera", "fúria", "furor".

[25] Literalmente seria "dar o que merece", mas no sentido negativo "o castigo", a "vingança". Há diversas variantes e propostas de tradução. Optamos por manter a tradução do TM, apesar das críticas, visto que não há base textual que possa mantê-lo. A LXX o traduz da seguinte forma: wj antapodwswn antapodosin oneidoj toij upenantioij. Alguns comentadores consideram a última frase uma glosa. Para um aprofundamento sobre as variantes veja: BARTHÉLEMY, Critique textuelle, v. 2, p. 416-417. Waard assume a tradução da Sociedade Bíblica Francesa: "*Il va rendre aux humains ce qu'ils ont mérité, user de furieuses représailles contre tous ses ennemis, même les plus lointains*" e critica o TM (cf. WAARD, J. de. *A handbook on Isaiah*: textual criticism and the translator. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997. v. 1, p. 202-203).

[26] O v. 19 apresenta vários problemas de crítica textual que foram analisados por Rofé. Ele propõe a seguinte tradução: "*From the west they shall revere the name of the Lord and from the east His glory, for an envoy will come as light the spirit of the Lord waves him as a flag*" (cf. ROFÉ, A. Isaiah 59:19 and Trito-Isaiah's vision of redemption. In: VERMEYLEN, J. [Ed.]. *The book of Isaiah - Le livre d'Isaïe:* les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage. Leuven: University Press, 1989. p. 407-410. [BETL, 81]). A ARC apresenta a seguinte tradução: "Então, temerão o nome do Senhor desde o poente e sua glória desde o nascente do sol; vindo o inimigo como uma corrente de águas, o Espírito do Senhor arvorará contra ele sua bandeira", ou seja, em comparação com a tradução de Rofé, a ARC muda somente a frase "como uma corrente de água". Apesar das argumentações de Rofé manteremos a tradução apresentada pela maioria dos comentadores.

[27] A LXX utiliza a locução "por causa de Sião" (kai hxei eneken Siwn o ruomenoj). Paulo, em Rm 11,26, muda a frase e coloca "de Sião", referindo-se a Jesus Cristo, substituindo o termo hebraico [vp por asebeiaj e une o v. 20 com o início do v. 21.

[28] Para Bachmann, por ser um texto poético e pela omissão do verbo na segunda frase, essa sentença poderia ser traduzida de duas formas. A primeira é essa pela qual optamos e a segunda seria: "e terão um oráculo de YHWH aqueles que retornam da transgressão em Jacó" (cf. BACHMANN. ¡Si hubiera mediaciones!, p. 16-18).

[29] Pode-se, também, traduzir por "apartar-se", "afastar-se", "desviar-se".

infidelidade e, ao avaliá-la, promete sua intervenção (vv. 15b-16). Sua ação inicia-se com uma preparação para o combate (v. 17); apresentação da estratégia de intervir contra o oponente (v. 18) e a favor daqueles que estão dispostos a se converterem (v. 20). Ele também anuncia sua ação (v. 19b) e a reação da terra (v. 19a). Essa sequência segue o esquema das epifanias de YHWH, que vem para retribuir com a ira os inimigos e resgatar seu povo.

Para Childs, os verbos no passado nos vv. 15b-17 têm a função de sublinhar a vontade divina de agir em defesa de seu povo e assevera que somente Deus tem o poder sobre o pecado e de agir salvificamente em favor de Sião e não há outra pessoa capaz de interceder por seu povo[30].

Os paralelismos[31] e outros recursos estilísticos formados pela repetição das palavras e de termos do mesmo campo semântico sugerem uma intenção estrutural. Nos vv. 15b-16a nota-se um paralelismo por expressar a reação ("pareceu mal" e "espantou-se"), a razão de tal reação, e por repetir a raiz har ("ver") e a partícula negativa !ya[32] ("não houvesse direito", "não havia ninguém" e "ninguém que interviesse"). Observa-se, no v. 16b, um quiasmo com os verbos "salvou" e "sustentou" e os substantivos "braço" e "justiça". No v. 17, há outro quiasmo com a repetição do radical vbl (v. 17b e v. 17c), e o "como" (v. 17a e v. 17d)[33]. No v. 18, verifica-se a repetição de termos com a mesma raiz (lWmG e do substantivo hlWmG) e de palavras do mesmo campo semântico ("adversários" e "inimigos"), no v. 18. Há um paralelismo, no v. 19, com a sequência "desde o ocidente" (A), "nome" (B), Tetragrama (C) e "desde o nascer do sol" (A'), "glória" (B'), pronome possessivo (C'), e pelo zeugma com a omissão do verbo "temerão" na segunda frase. Termina com um paralelismo formado pela repetição da raiz verbal awb (vv. 19c.20a), do Tetragrama (19d e 20b) e pelas especificações do como e para quem virá o redentor, nos vv. 19d e 20b. Outro recurso estilístico é a inclusão, por meio do nome YHWH, nos vv. 15b e 20b.

A repetição consecutiva da mesma palavra ou raiz reforça o conteúdo nos pequenos segmentos e enfatiza o tema em questão. Os paralelismos e a sucessão de apoios

---

[30] CHILDS, Isaia, p. 532.

[31] Com relação ao paralelismo confira as obras de WATSON, Classical hebrew poetry, p. 114-159 e SILVA, Metodologia da exegese, p. 303-306.

[32] A repetição de frases negativas é comum em oráculos proféticos de juízo para ressaltar as práticas injustas do povo (cf. Os 4,1).

[33] Vestiu-se de justiça, como de uma couraça, e **pôs** o capacete da salvação na cabeça;
pôs sobre si a vestidura da vingança e se cobriu de indignação, como de um manto.

semânticos propiciam uma correlação entre os versículos, gerando uma progressão lógica da temática. Os quiasmos (vv. 16cd-19ab) sublinham o contraste entre a salvação e a condenação.

No v. 21, há uma inclusão com a expressão "diz YHWH" (hwhy rma). Além dessa locução, repetem-se os substantivos hP (4x), [rz (3x) e a partícula rva (2x). Apesar de não haver perfeita sonoridade, é perceptível uma unidade sonora pela repetição dos sufixos de primeira pessoa do singular, de segunda pessoa do singular masculino e das conjugações verbais na primeira pessoa do singular.

7.1.1.3 Análise literária e teológica

A seção constituída pelos vv. 15b-20 tem elementos afins com Is 50; 61,2 e 63,1-6.

A locução "viu e pareceu mal a seus olhos" (v. 15b) remete a Gn 6,5 antes do dilúvio, quando Deus vê a maldade do povo. Após a certificação da inexistência do direito e de um intercessor que possa salvar seu povo, Deus se dispõe a intervir. Essa disposição é expressa pelo sentido teológico do verbo "ver" (cf. Gn 6,5; Ex 3,7; Is 58,3 e 57,1)[34]. A ausência do direito é constatada diante do cenário negativo descrito nos vv. 1-15a.

A palavra chave nessa perícope é jPvm[35]. No TtIs, não é utilizado os termos hrAT e qx. O termo mais próximo a esses vocábulos é jPvm, que, em Is 59, assume vários significados[36]. Nos vv. 1-8, jPvm está associado à palavra "caminho" (%rD) e nos orienta para a dimensão ética e social do termo. Nos vv. 3-4, assume o caráter legal, por estar agregado tanto ao assassinato, ao derramamento de sangue, à violência física, quanto à falsidade nos tribunais (v. 4). O v. 8 afirma que pela ausência do jPvm, não é possível conhecer a paz (~Alv).

O termo jPvm é empregado nos vv. 9-15a, num contexto que retrata aspectos predominantemente religiosos, por ser vinculado ao pecado contra Deus e o próximo, e expressa a ação salvífica, sendo paralelo a hqdc (Is 1,27; 5,7; 9,6; Sl 72,2; 89,15 e 97,2) e a h[wvy (Is 59,11)[37]. O vocábulo jPvm ou o radical da mesma raiz (jpv), no capítulo 59,

---

[34] KOOLE, Isaiah III, p. 198.

[35] jPvm pode ser traduzido por "direito", "lei" ou "juízo" e provavelmente indicar uma decisão com valor normativo. Nesse sentido, relaciona-se com a Torá (cf. BOVATI, Ristabilire la giustizia, p. 188-191).

[36] KENDALL, The use of Mišpa†, p. 391-405.

[37] JOHNSON, B. jPvm [mišPä†]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 5, p. 459-461.

abarca tanto o sentido ético-jurídico como o religioso. Sua ausência seria a total perversão nas relações com Deus e com o outro, a ausência da paz, da justiça e da salvação. Deste modo, a ação de Deus assume matizes de julgamento (salvando o inocente e punindo o ímpio) e consolida a aliança (v. 21), rompida por causa do pecado.

Apesar do termo "direito" ter uma conotação jurídica, ele não se identifica com um elenco de normas, mas é, particularmente, o justo modo de proceder de Deus e do povo, no respeito, na fidelidade, na capacidade de oferecer e aceitar a reconciliação, na harmonia das relações intrapessoais, interpessoais, comunitárias, sociais e na justa relação com Deus.

O espantar-se de Deus pela inexistência de um intercessor no v. 16, proposição presente em outros profetas (Ez 22,30; 39,10 e Jr 50,10), pode ser interpretado de diferentes formas. No sentido positivo, reafirma o poder de YHWH e, ao retomar a crítica às outras divindades, afirma que Ele é o único autor da salvação, dado que não há intermediário humano, nem intercessor divino (assegurando o monoteísmo). No aspecto negativo, pode ser compreendido no sentido de que não há nenhum justo, perante o elenco de transgressões retratado nos vv. 1-15a e a constatação de que todos são marcados pela injustiça, diferente de outros contextos nos quais há pelo menos um intercessor, como Noé.

Outra possibilidade seria entender o particípio (v. 16) como "não há ninguém que saia ao encontro"[38], ou seja, não há ninguém que possa socorrer seu povo, o que seria óbvio diante da iniquidade explicitada nos versículos anteriores, mas também porque somente YHWH tem essa capacidade. Nesse sentido, é possível considerar a frase como uma forma de elucidar a falta de um intercessor no sentido de um resgatador, de alguém que possa resgatar o sangue derramado, ao perceber a violência expressa nos vv. 3.6.7 (cf. 47,3b) e a completa ausência do direito. Portanto, a inexistência de alguém legalmente legítimo que possa exercer a justiça, visto que todos estão mergulhados na maldade (v. 14a). Nesse sentido, é significativo o emprego da raiz verbal [gp (na forma *hiphil* particípio), traduzida pelo particípio antilhmyomenoj, na LXX, o mesmo verbo que traduz "resgatador", em Is 49,26.

O que transparece é o fracasso em todo o tipo de legalidade, ao considerar o v. 15b como o resultado do que é descrito na seção anterior (vv. 1-15a). Sobressai, a falta de êxito da missão de Israel, em ser a luz entre as nações. Expressa, ainda, o fracasso da soberania divina, dado que no Oriente Médio, sobretudo em culturas presentes na Mesopotâmia, os

[38] CROATTO, Isaías, v. 3, p. 142.

reis se vangloriavam de sua habilidade em estabelecer e promover a "justiça e o direito"[39], não somente em suas terras, mas entre as nações vizinhas (Jz 5,11; 1Sm 12, 7; Mq 6,5 e Is 63,1).

A ação salvífica, expressa pelo termo "braço" no v. 16, pode ser a libertação dos pecados e a mudança da disposição interior, se considerarmos o contexto descrito nos vv. 1-15a, ou a libertação no âmbito militar, ao articular o v. 16 com o 17, sendo, portanto, o ataque ao inimigo. Provavelmente, é uma libertação interior, ética ou religiosa, descrita por meio de metáforas do campo semântico militar.

O radical [vy (v. 16) designa uma ação gratuita e exprime a transformação, no sentido de restaurar o relacionamento com o próprio Deus (cf. Is 46,13; 49,6 e 52,7-12).

A palavra "justiça" (v. 16) reporta-se a Is 56,1. A "justiça" adquire características retributivas, punitivas e salvíficas, ou seja, se manifesta como juízo de salvação ou de condenação. Há uma universalização da justiça, assim não somente Israel é objeto da ação salvífica ou punitiva de Deus, mas toda a humanidade (Is 56,1-8 e 58).

O vestir-se, no v. 17, se identifica com o ser de YHWH, que é caracterizado como um guerreiro (Is 42,13; 49,24-25 e 52,10), que se prepara para o combate (a couraça e o capacete), unindo a justiça e a salvação. No v. 17b, emprega-se tvBlT, um *hápax legómenon*, que pode ser interpretado como simples "veste". O termo ly[m, normalmente, denomina um dos trajes dos sacerdotes utilizado no culto, uma veste nupcial ou um manto real[40]. Contudo, pode ser interpretado como simples manto e não como uma indumentária específica. Nesse contexto, a veste e o manto são metaforicamente utilizados para representar, respectivamente, a vingança e a ira ciumenta (Nm 25,11; Ez 5,13 e 16,38.42), que são termos afins[41].

O verbo ~qn ("vindicar") tem como sujeito YHWH. O vindicar ou o reivindicar era uma ação legalmente regulada e vinculado ao ~Dh laG, conforme nosso estudo no §4.5. "Vingança" ou "vindicar" pode ser entendida como o "causar um dano a alguém em retribuição a outro dano recebido"[42]. Esse conceito emerge do pressuposto do valor absoluto da vida, por paradoxal que possa parecer. Por isso, a retribuição deve ser exata e

---

[39] SICRE, A justiça social, p. 11-103.

[40] Cf. Ex 28,4.31.34; 29,5; 39,22; Lv 8,7; 1Sm 2,19; 15,27; 24,5.12; 28,14; 2Sm 13,18; 1Cr 15,27 e Ez 26,16. Em 1Sm 18,4 não é nítido se a referência é às vestes militares, por citar outros trajes militares, ou se é a um manto real, por serem as vestes de Jônatas. Em Is 61,10 e nas ocorrências no livro de Jó (1,20; 2,12; 29,14), não é possível definir se é um manto comum ou uma indumentária específica (vestes nupciais).

[41] SAUER, G. ~qn [nqm]. In: JENNI; WESTERMANN, DTAT, v. 2, p. 101.

[42] BOVATI, Ristabilire la giustizia, p. 46.

estritamente proporcional à violação original. Só Deus tem a justa medida para julgar sem incorrer em erro (Dt 32,25)[43] e o "vindicar", como ação divina, é uma forma de manifestar sua santidade. Deste modo, Deus é a instância justa, que restabelece e restaura a justiça, em favor, sobretudo, daqueles que mais necessitam[44]. Consequentemente, o vindicar divino no AT é visto como um "aspecto necessário na história da redenção"[45], dado que Ele não pode permitir que uma transgressão ou pecado fique sem punição (Dt 32,35.41).

Constatam-se duas formas de exercício do vindicar da parte de Deus: contra os inimigos do povo (Sl 94) e em oposição àqueles que transgridem a aliança (Lv 26,24-25). Esses sentidos estão presentes no segmento em análise.

A força destrutiva de YHWH, nesta perícope, é identificada de forma explícita com sua ação salvífica (vv. 15b-17.20)[46]. Por isso, o redator utiliza termos que retratam a potência divina (sobretudo destruidora), metáforas do campo bélico (v. 17), de juízo (v. 18), e aspectos que expressam a soberania divina sobre os elementos da natureza (v. 19). Deus, deste modo, se apresenta de forma antagônica. No entanto, o agir salvífico, a justiça, a vingança e a ira ciumenta fazem parte de Deus (por usar o verbo "vestir"), e não lhe é algo meramente contingente (cf. Is 59,16; 63,4-5; Sl 94,1 e Na 1,2-6).

No v. 17, o quiasmo enfatiza a relação entre os termos "justiça" e "ira ciumenta", "salvação" e "vingança". YHWH aparece como um guerreiro (cf. Is 42,13 e 52,10), ou, no nosso contexto, como um resgatador, vindicando contra os inimigos (vv. 17-18).

O inimigo, nos vv. 16-20, é representado como alguém externo, talvez um oponente político, o que contradiz o que foi retratado nos vv. 1-15b, no qual se assevera que o adversário é interno, ou seja, as transgressões, iniquidades, violências, o pecado de Israel. Porém, é possível entender a primeira palavra, "adversário", no v. 18, como um opositor externo (as nações) e a segunda, "inimigo", como alguém que pertence a Israel, mas pratica a iniquidade (Is 51,17-23)[47].

O v. 18 é de difícil compreensão. É provável que esteja relacionado com Is 66,6, por estarem no mesmo contexto. O termo lWmG é usado nos Sl 94,2; 137,8 e em Is 3,11;

---

[43] SMICK, E. B. ~qn [näqam]. In: HARRIS, L. R. (Org.). *DITAT*. São Paulo: Vida Nova, 1998. §1413b, p. 1001.
[44] BOVATI, Ristabilire la giustizia, p. 48.
[45] SMICK, ~qn, §1413b, p. 999.
[46] BAUMANN, G. *Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 153-174.
[47] SMITH, Rhetoric and redaction, p. 124 e KENDALL, The use of MišPät, p. 400. Para Elizabeth Achtemeier, a crítica deste capítulo era dirigida ao sacerdócio sadocita. Mas, seus argumentos não são convincentes (cf. ACHTEMEIER, E. R. *The community and message of Isaiah 56–66*: a theological commentary. Minneapolis: Augsburg, 1982. p. 64.67).

35,4; 66,6 e está correlacionado com o reivindicar de Deus ou a retribuição divina aos seus adversários. Essa retribuição é entendida como forma de restabelecer a justiça (Sl 94,2; 28,4).

No v. 19, contém frases típicas da descrição de uma teofania, do domínio de YHWH e de sua majestade soberana (cf. Is 33,3; Sl 18,8-16), sobretudo, nos termos "nome" e "glória". A raiz verbal ary ("temer") pode ser interpretada tanto no sentido positivo, quanto no negativo, sendo, respectivamente, o temer reverencial diante da majestade divina ou o medo diante da manifestação potente do soberano Deus[48] (Is 6,3; Nm 14,21; Hab 2,14). O "nome" da divindade exprime a revelação de sua identidade ao povo e é a garantia de sua presença redentora. Assim, o "temor" é uma reação peculiar, após a manifestação da realeza divina (cf. Is 57,11; 63,17 e 66,2b.5). O "temer o nome" era um título dado aos soberanos extraisraelitas[49], portanto, também salienta a dignidade régia de Deus e de seu Reino.

A concatenação entre o "nome", ou o Tetragrama, e o binômio crise-libertação (Is 52,6) expressa a misericórdia divina para com seu povo oprimido (Ex 6,2.6-8). Após a libertação, evidenciada pela junção dos elementos identificados acima, emerge o convite a celebrar, adorar, conhecer e louvar o "nome" do Senhor para manter a memória da libertação e o despertar de um tempo novo na vida humana (cf. Jr 32,20).

O termo dAbK equivale ao termo ~v, em algumas ocorrências (cf. Sl 102,16), visto que ambos estão associados à majestade do poder divino e à sua santidade (Sl 99,3; Is 6,1). Mas, o termo "nome" é mais abrangente, visto que engloba todas as manifestações de Deus.

Além dos aspectos já apresentados na análise no § 6.2.1.1.3, dAbK nos remete à promessa de plenificação de toda a terra com a presença divina (Nm 14,21; Sl 57,6.12; 108,6)[50], à salvação futura do povo em Sião (Is 24,33; 25,6-12 e 40,5) e aos julgamentos de Deus (Is 2,10; 19,21; 24,14; Ex 16,10; Nm 14,10 e 16,19)[51].

O uso do merisma ("ocidente" e "desde o nascer do sol") enfatiza a abrangência da ação divina. Nesse sentido, destaca-se como intertextualidade o Sl 102,16, no qual

---

[48] Essa temática é aprofundada na obra de COSTACURTA, La vita minacciata, p. 143-145.

[49] SEMBRANO, L. Le immagini della regalità nei Salmi. In: FARRUGIA, M. (A cura di). *Universalità del Cristianesimo*: in dialogo con Jacques Dupuis. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1996. p. 85; cf. BAINES, J. A realeza egípcia antiga: formas oficiais, retórica, contexto. In: DAY, Rei e messias em Israel, p. 19-56, e LAMBERT, W. G. A realeza na antiga Mesopotâmia. In: DAY, *op. cit.*, p. 57-74.

[50] Esse vocábulo é frequente em Is, destacam-se algumas citações: Is 3,8; 10,16; 11,10; 16,14; 21,16; 24,23; 35,2; 40,5; 42,8.12; 48,11; 58,8; 60,1 e 66,18.

[51] Confira; MUNÕZ, Gloria de la Shekina.

ocorrem: a locução “temer o nome” (cf. Is 30,27; 33,3; 56,6; Dt 28,58; Ml 1,14; Sl 86,11 e Ne 1,11), o termo “glória” representando a soberania universal (cf. Sl 99,3; Is 42,8 e 43,7), a noção de “salvação” (Is 4,5; 24,23; 40,5; 52,10) de Deus, o reconhecimento reverencial a YHWH e sua ação poderosa, diante da restauração de Sião.

O “temer o nome” e a “glória”, no v. 19, são características da vinda do Senhor, que é descrita como potência destrutiva: “como torrente impetuosa impelida pelo vento de YHWH” (v. 19). Essas expressões, além de serem típicas das teofanias (Is 6,1-3; 30,27-30; Jz 5,4-5), reportam ao início da criação diante do caos (Gn 1,2[52]), ao dilúvio (Gn 6,17; 7,17-24) e à experiência exodal (Ex 14,21-31). É perceptível uma ambiguidade na relação entre o Espírito de YHWH e a água (v. 19; cf. Is 4,4 e 32,15-20), pois, ao mesmo tempo em que a água vivifica, também destrói (Is 30,27-30). Essas também são as ações do Espírito, neste contexto.

A “vinda” de YHWH é um evento peculiar da tradição de Sião e da *Shekîná*. Ambas sustentam a possibilidade da presença divina no céu e, ao mesmo tempo, na terra, no templo. Isso é evidenciado no esforço de sábios rabinos[53] e exegetas em demonstrar que a habitação da presença divina e onde o Deus de Israel reina é o céu (Sl 93,1.4; 103,19), o que possibilita entender sua vinda escatológica. Mas, sua aparição visível, sua manifestação se dá em Sião, onde YHWH tem seu trono. Deste modo, Sião se torna o centro do universo (aspecto religioso), irradiando o esplendor divino por todo o mundo (cf. Sl 48; Nm 14,21), ultrapassando as dimensões de espaço físico (Sl 103,19).

A cidade de Sião está relacionada também às vitórias redentoras de Deus e é o símbolo da realeza universal de YHWH (Ex 15,8-10,17; Sl 68,1-9; cf. Sl 74). Essa cidade era considerada o microcosmo de um mundo ordenado, sólido, de uma sociedade justa, fundamentada pela presença de Deus e por seus sábios decretos (Sl 68,16; 89,14 e 132,13-14). Baseando-se no pressuposto de que YHWH é o Deus criador e rei universal, seus decretos deveriam servir de princípios não somente para Israel, mas para todas as nações da terra (Is 2,2-4; 51,4).

Percebe-se a tensão entre Sião e as outras nações, visto que se é possível afirmar que Sião é a “alegria de toda a terra” (Sl 48,2; 76; 97; cf. Is 42,10-13) e a portadora de bênção celestial para as outras nações (Sl 36,7-9; 65,4 e Is 61,9.11), é também vista como

---

[52] Cf. CROATTO, Isaías, v. 3, p.148.
[53] URBACH, E. E. *Les sages d’Israël*: conceptions et croyances des maîtres du talmud. Paris: Cerf, 1996. p. 43-72. (Patrimoines Judaïsme).

uma cidade inimiga[54]. Em Sião, Deus seria entronizado após a derrota de todos seus inimigos (Sl 29,10; 93,4; 78,66.68), por ser a cidade que o Senhor escolheu para estabelecer sua morada (Sl 48; 110; 125; 132; Is 2,1-5; Mq 4,1-7 e Zc 14,16-19). Sião também era designada como lugar de refúgio dos indefesos (Sl 9,12-13; 86,1-2; Is 14,28-32 e 61,1). Uma das características peculiares da tradição de Sião era a esperança da intervenção divina[55].

A repetição da raiz verbal awb chama a atenção tanto para o sentido negativo de sua vinda (v. 19b), ao remeter à vitória divina contra seus inimigos (cf. Sl 118,21-26), como para o positivo (v. 20), ao descrevê-la como evento resgatador daqueles que se convertem. Esses elementos destacam a vinda de Deus com a finalidade de julgar os povos (vv. 19b-20), a revelação de YHWH, na história, como "aquele que vem"[56] (cf. Sl 118,25-26; Is 40,10; 66,15; Zc 14,5) e o anúncio de sua vinda escatológica (Sl 96,13). O radical awb, em seu sentido teológico, denota e garante a vinda do resgatador no sentido de julgamento, acarretando tanto a punição como a salvação.

Para Rofé, o anúncio da redenção como resultado de uma intervenção direta do Senhor na história da humanidade inicia-se no capítulo 54, e confirma que será um evento escatológico (cf. Is 63,1-7; 65,17; 66,22). O redentor, para esse autor, não será um notável proveniente do Império Persa, nem da descendência davídica (Is 55,3[57]) ou sacerdotal, mas um salvador-juiz. Sua função será a de fazer com que todo o mundo reverencie o Senhor YHWH e volte a cultuá-lo[58]. Percebe-se, que a vitória de YHWH será ética[59].

Até então, o termo "resgatador" era direcionado a YHWH (Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26 e 54,5.8). Por isso, podemos pressupor que seja o próprio YHWH. Outra proposta seria supor que seria um Messias.

O tema da conversão e o resgatador estão articulados. Observa-se, que diante do reconhecimento do pecado, há uma mudança de atitude e, ao invés do castigo, é anunciado um resgatador que salvará aqueles que se convertem (retornam). Neste sentido, é relevante o ligame entre bwv e lag, dado que nos remete a Lv 25, quando, no ano jubilar, aqueles

---

[54] Cf. LYNCH, M. J. Zion's warrior and the nations: Isaiah 59,15b-63,6 in Isaiah's Zion traditions. *CBQ*, Washington, v. 70, n. 2, p. 244-263, Apr. 2008.
[55] Cf. KRAUS, Teologia dei Salmi, p. 122-133 e RAD, G. von. *Teologia dell'Antico Testamento*: teologia delle tradizioni profetiche d'Israele. Brescia: Paideia, 1974. v. 2, p. 186-200. (Biblioteca Teologica, 7).
[56] Cf. PREUSS, H. D. hta awb [Bô´ ´ätâ]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 1, p. 1134-1146.
[57] Confira a explicação de WESTERMANN, Isaia, p. 341-342.
[58] ROFÉ, Isaiah 59:19, p. 409-410.
[59] Cf. LYNCH, Zion's warrior and the nations, p. 256.

que foram vendidos como escravos por causa das dívidas retornam para sua família e assumem suas propriedades, sendo, portanto, resgatados.

É possível afirmar que a ação redentora de YHWH abarca não só a comunidade judaica em Sião, mas também os judeus que vivem na diáspora. Mas, é necessário o retorno ao Senhor (Is 1,27-28; 6,10; 9,12; 19,22; 31,6; 44,22; 55,7 e Dt 30,1-3)[60]. A insistência ao retorno é uma característica do TtIs, sendo um ponto recorrente do Primeiro Isaías (Is 1,27-28; 10,12 e 33,14-16), e é rara nas perícopes que foram analisadas do DtIs.

A questão que se coloca é: a conversão antecipa a redenção? Nota-se que é necessário um reconhecimento da culpa, da transgressão e, como concebem os sábios de Israel, a conversão antecipa a redenção (cf. Talmud Babilônico tratado *Yôma´*, 86b e *Sanhedrîn* 97b-98a). Na LXX, a vinda do redentor provoca a conversão, explicita na tradução do v. 20: "Virá por causa de Sião o redentor e converterá a impiedade de Jacó" (kai hxei eneken Siwn o ruomenoj kai apostreyei asebeiaj apo Iakwb). Para Paulo o que vem antes é a justiça de Deus. Uma conclusão viável é que são ações simultâneas, ou seja, Deus oferece primeiramente sua redenção e todos são convidados a acolhê-la.

Conforme Polan[61], os vv. 19-20 seriam a conclusão da seção iniciada em Is 56,1, e uma antecipação do que será dito em Is 60.

O v. 21, separado temática e literariamente dos versículos anteriores, é marcado por características da tradição sacerdotal, ao sustentar a promessa de uma aliança irrevogável (Gn 6,18-19; 9,8; 17,4; cf. Is 54,9-10; 55,3 e 61,8). A nova aliança é, geralmente, caracterizada como algo interior, como se constata em Jr 31,31-34 e Ez 36,26-27. No v. 21, tal aspecto está presente por meio dos dons que serão concedidos: o Espírito e a Palavra (cf. Is 11,2; 42,1; 44,3; 48,16b e Jl 3,1-5), que nos remetem à missão dos profetas (Jr 1,9; Is 61,1-9; Nm 11,24-30 e Jl 3,1-5) e à de Moisés (Dt 18,15-18). O Espírito é a garantia de que a promessa será cumprida, numa reafirmação do monoteísmo[62]. A menção ao pacto eterno reporta a Is 56,5-6 e nos remete à bênção dada a Israel (Is 44,1-6; 61,9; cf. 45,25; 48,18-19; 54,3 e 66,22).

No DtIs e no TtIs, oito passagens falam da aliança (42,6; 49,8; 54,10; 55,3; 56,4.6; 59,21; 61,8). Em Is 42,6[63], a promessa de uma nova aliança é dirigida ao "servo do Senhor", no qual Deus colocará seu Espírito (42,1.5), será luz para as nações (v. 6) e

---

[60] Cf. BERGES, Isaías, p. 116.118.
[61] Cf. POLAN, In the ways, p. 300-303.
[62] Cf. HILDEBRANDT, Teologia do Espírito, p. 112.
[63] Quanto à temática da aliança, confira a obra de PORÚBČAN, Š. *Il patto nuovo in Is 40–66*. Roma: PIB, 1958. p. 88-198. (AnBib, 8).

mediador da aliança entre Deus e o povo. Sua missão será a de implantar a justiça e libertar o povo da cegueira, das trevas, da prisão (v. 7). A "justiça", em Is 42, é vista como a relação de condescendência divina para com seu povo e a expressão da fidelidade de Deus[64]. Nesse cântico, Deus se apresenta com o título de Criador (vv. 5-6). Título este que apoia e garante a nova ação redentora, vista como uma nova criação (v. 9).

Em Is 49,8, há uma abertura universal, dado que é utilizada a imagem de Deus-Criador, ao lado da de Santo e Redentor. A seção formada pelos vv. 8-13 dá ênfase à "Palavra" (Is 49,2) e estabelece um elo entre aliança, salvação e redenção (vv. 6-7).

A expressão "aliança de paz" ocorre no oráculo descrito em Is 54,1-10[65], dirigido a Jerusalém. A cidade será reconstruída e sua população retornará. A universalização da aliança, nesta perícope, é baseada no pacto com Noé. Essa "aliança de paz" com Deus (v. 10) será eterna, unilateral, marcada pelo amor benevolente de YHWH.

A quarta referência à aliança, Is 55,3, enuncia um pacto perene e o destinatário da promessa é todo o povo[66].

Is 56,4.6 expressa a fidelidade dos eunucos e dos estrangeiros à aliança. Deste modo, o pacto vinculado com determinadas categorias de pessoas é relativizado, por conseguinte, todas as pessoas são beneficiadas com a revelação salvífica de Deus. O critério de adesão à aliança depende da aceitação livre e pessoal da proposta divina e da prática do direito e da justiça (Is 56,1-2)[67].

Por fim, em Is 61,8, encontramos novamente a promessa de uma aliança perpétua. O texto descreve a vocação e a missão do mensageiro, que após receber o Espírito de JHWH é enviado a anunciar a Boa-Nova, que consiste em proclamar um ano jubilar da parte de Deus, semelhante a Lv 25,10. Em Is 61,8, percebe-se um vínculo entre o pacto perpétuo e o amor de Deus pela justiça.

Apesar de o v. 21 ser considerado glosa, se adapta ao contexto literário e aos elementos característicos da concepção de aliança[68] presente nas citações supramencionadas. A aliança com Sião, referida em 59,21, aglutina a promessa abraâmica de uma progênie abençoada (Gn 12,3; 22,18, cf. Is 54) e a missão de ensinar e praticar os mandamentos (cf. Dt 4,5-14).

---

[64] MERENDINO, R. P. Il dono dell'alleanza (Is 40–48). *ParSpV*, Bologna, n. 7, p. 39-43, genn./ giugno 1983.
[65] Essa perícope foi analisada nesta tese, confira § 6.3.3.
[66] RAD, Teologia dell'Antico Testamento, v. 2, p. 283; WESTERMANN, Isaia, p. 341.
[67] OBARA, E. M. Il "diverso" nel popolo di YHWH secondo Is 56,1-8. In: GRILLI; MALEPARAMPIL, Il diverso e lo straniero nella Bibbia, p. 124-127.
[68] Cf. BRITO, J. R. de. *Vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus*: Teologia da Aliança. São Paulo: Paulinas, p. 2004. p. 54-55. (BEC. Teologias Bíblicas, 2).

Nas ocorrências do termo "aliança", no DtIs, não há uma referência explícita à observância da lei, embora seja constante o convite a escutar YHWH (42,20; 44,1; 46,3; 48,1.6.12-16). Nas alusões ao êxodo, não há, de forma direta, menção aos mandamentos, mas, sim, a manifestação da onipotência divina. Essa ausência pode ser justificada pela situação de Israel após a dominação babilônica (sem lei, sem templo, sem rei e sem Estado, cf. Is 59,1-15a), podendo contar somente com a benevolência gratuita de Deus e com sua proteção[69]. Assim, a nova aliança será semelhante às alianças estabelecidas com Abraão e Noé (unilateral, incondicionada e gratuita), por causa da infidelidade do povo (cf. Is 59,1-11).

Childs chama a atenção para a relação existente entre a temática do pecado no Primeiro e no Terceiro Isaías, diferenciando-se do Segundo, ou seja, o Segundo Isaías apresenta o pecado como uma realidade do passado, o Proto e o TtIs consideram todo Israel pecador[70]. Outro aspecto a ressaltar é que Deus não pode compactuar com a injustiça. Isso é perceptível no uso dos termos "vindicação", "ira ciumenta" (v. 17) e nas afirmações dos vv. 18-19.

Apesar das afinidades entre Is 59,21 e a tradição deuteronomista, é inegável a influência da tradição sacerdotal, identificável nos paralelos com Lv 26, Ez 18,21-32 e 33,1-20. Existe, igualmente, uma correlação com Rm 1–3, de forma particular pela sequência dos fatos: a acusação dos pecados, a confissão da culpa (Is 59,1-15a e Rm 1,18–3,20) e, ao invés da condenação, a intervenção divina (vv. 17-19 e Rm 3,21-26), a vinda de um redentor (v. 20) e a aliança (v. 21).

7.2 Is 60,10-16: Eu sou YHWH, o teu Salvador, o teu Resgatador...

Do ponto de vista sincrônico, o capítulo 60 dá continuidade ao que foi descrito em Is 59. Quando o povo reconhece seu pecado, Deus promete uma intervenção salvífica e garante a aliança com seu povo. A reconstrução de Jerusalém como uma das ações salvíficas é notória nas entrelinhas de Is 60.

O capítulo 60 pode ser dividido em cinco partes. A primeira traz um discurso de encorajamento dirigido a uma figura feminina (vv. 1-3), provavelmente Jerusalém (Is 51,17; 54,1-10), tendo como motivo a glória de Deus que ilumina essa cidade e convida os povos e reis a se aproximarem de sua luz resplandecente. A segunda seção (vv. 4-16) relata

[69] Cf. LYNCH, Zion's warrior, p. 247-263.
[70] Cf. CHILDS, Isaia, p. 529-530.

o retorno dos povos a Jerusalém (cf. Is 49; 55,5), trazendo suas riquezas com o objetivo de aumentar o esplendor da cidade. Na terceira e quarta partes, é retratada a glória futura de Sião, por meio de sua edificação por YHWH (vv. 17-18). E, ao ser iluminada pelo Senhor, é eliminada nesta toda forma de violência e opressão (vv. 19-20). A promessa da terra e de uma descendência numerosa é enfatizada na quinta e última parte, nos vv. 21-22.

A raiz lag ocorre na segunda seção, no v. 16, que pode ser subdividida em duas unidades: 1) o retorno dos povos a Jerusalém (vv. 4-9), e 2) a reconstrução da Nova Jerusalém e a homenagem dos povos a Sião (vv. 10-16). Analisaremos só os vv. 10-16[71].

7.2.1 Is 60,10-16: texto hebraico e tradução

%yTmxr ynAcrbW %ytyKh yPcqb yK %nWtrvy ~hyklmW %ytmx rkn-ynb WnbW[10]
~ygWhn ~hyklmW ~yAG lyx %yla aybhl WrgSy al hlylw ~mAy dymT %yr[v WxTpW[11]
Wbrxy brx ~yAGhw Wdbay %Wdb[y-al rva hklmMhw yAGh-yK[12]
dBka ylgr ~AqmW yvDqm ~Aqm rapl wDxy rWVatW rhdT vArB aAby %yla !AnbLh dAbK[13]
tAPK-l[WwxTvhw %yN[m ynB xAxv %yla Wklhw[14]
larfy vAdq !AYc hwhy ry[%l Warqw %ycanm-lK %ylgr
rAdw rAD fAfm ~lA[!Aagl %yTmfw rbA[!yaw haWnfW hbWz[%tAyh txT[15]
bq[y ryba %lagw %[yvAm hwhy yna yK T[dyw yqnyT ~yklm dvw ~yAG blx Tqnyw[16]

10Os filhos dos estrangeiros edificarão os teus muros, e seus reis te servirão; porque na minha ira te golpeei, mas na minha graça (complacência) me compadeço de ti.
11As tuas portas estarão abertas (serão liberadas) continuamente; dia e noite não serão fechadas, para que tragam a ti as riquezas das nações, e seus reis [sendo] conduzidos[72].
12Porque a nação e o reino que não te servirem perecerão e as nações serão totalmente devastadas[73].
13A glória do Líbano virá a ti; o cipreste, o olmeiro e o buxo juntos para ornarem o lugar do meu santuário; e glorificarei o lugar dos meus pés.
14Virão a ti, inclinando-se, os filhos dos que te oprimiram; prostrar-se-ão até às plantas dos teus pés todos os que te desprezaram e chamar-te-ão Cidade de YHWH, a Sião do Santo de Israel.
15Em vez de seres abandonada e odiada, de modo que ninguém passava por ti, eu te constituirei glória[74] eterna, orgulho[75], de geração em geração.

---

[71] Blenkinsopp também considera os vv. 10-16 unidos em sua estruturação do capítulo 60; confira: BLENKINSOPP, Isaiah 56–66, p. 210.
[72] Outra tradução possível é "e seus reis em procissão". É uma frase incompreensível em hebraico e há várias tentativas de interpretação (cf. CHILDS, Isaia, p. 541).
[73] Nesta frase é repetida duas vezes a raiz verbal brx para reforçar a devastação. Por isso, foi utilizada a tradução "totalmente".
[74] O termo é !AaG que pode ser traduzido também por "majestade", "dignidade".
[75] Essa tradução é sugerida por ALONSO, DBHP, p. 405. Mas, o termo fAfm pode ser traduzido por "alegria", "gozo", "delícia".

[16]Sugarás[76] o leite das nações, no seio dos reis amamentar-te-ás e saberás que eu sou YHWH, o teu Salvador, o teu **Resgatador**, o Poderoso de Jacó.

7.2.2 Análise teológica e literária

Do ponto de vista estilístico, esta perícope se caracteriza pelos paralelismos sinonímicos (vv. 12.13.16) e antitéticos (vv. 10.15). É possível identificar duas estruturas quiásticas nos vv. 11 e 16, com o objetivo de reforçar o conteúdo das afirmações.

Após a vinda de uma multidão para Jerusalém, é anunciada a construção de seus muros e se retoma o tema das riquezas oferecidas a Sião.

O v. 10 introduz uma realidade diferente daquela retratada até então, ou seja, os estrangeiros edificarão Jerusalém e os reis a servirão. A reconstrução é movida pela compaixão de YHWH. A frase do v. 10b remonta aos textos do DtIs (40,1-2; 47,6-7 e 54,7-8) e do Proto-Isaías (12,1; 30,19).

Os construtores dos muros de Jerusalém são chamados filhos dos estrangeiros. O termo "estrangeiro" (rkn) designa o refugiado por causa da fome, da guerra ou da opressão, uma pessoa sem a proteção de um grupo de parentesco, que necessita de um guardião. Outra acepção consiste em considerar o vocábulo como sendo o prosélito[77].

As portas abertas, descritas no v. 11, aludem ao acesso livre à cidade e à possibilidade das nações oferecerem continuamente suas riquezas a Sião. O final do versículo não é claro, pois, ao mesmo tempo em que transparece uma procissão (sentido positivo), pode também ser interpretado como ser conduzido ao exílio, sendo um prisioneiro (sentido negativo). Essa ambiguidade é proveniente da forma passiva do radical ghn, que pode ser traduzido tanto com o verbo "guiar", como "conduzir". Essa raiz encontra-se num contexto messiânico, em Is 11,6 e em Is 20,4, para retratar o exílio. Em Is 49,10, assume o sentido positivo de ser conduzido por YHWH aos mananciais, onde o povo sacia a sede. Nesse mesmo sentido, ocorre em Is 63,14.

O v. 12 é considerado glosa, por seu estilo e léxico[78], com a função de esclarecer o v. 11b, pela dificuldade de compreensão já mencionada. Mas, novamente, é necessário ter presente que YHWH é o senhor da história, que conduz os povos conforme sua vontade. Assim todo aquele, incluindo os israelitas, que se opõe ao seu plano de salvação estará,

---

[76] O radical verbal qny é repetido duas vezes. O primeiro foi traduzido por "sugar" e o segundo, por "amamentar".

[77] VAN WINKLE, D. W. Proselytes in Isaiah XL-LV?: a study of Isaiah XLIV 1-5. *VT*, Leiden, v. 47, n. 3, p. 341-359, 1997.

[78] CROATTO, Isaías, v. 3, p. 173; BLENKINSOPP, Isaiah 56–66, p. 215.

inevitavelmente, optando pela condenação. Portanto, é um versículo que reforça a soberania divina.

As árvores elencadas no v. 13 podem ser interpretadas de duas formas. A primeira acepção seria uma alusão aos preparativos de Salomão para a construção do templo (cf. 1Rs 5,20-23s; 6,15s), pela menção ao Líbano e pela qualidade da madeira das árvores enumeradas. Elas anunciam, nessa proposta, a reconstrução do santuário. A segunda sublinha que essas árvores são típicas do imaginário de uma nova ordem paradisíaca[79], retratando a benção futura de Israel ou a restauração escatológica, devido à repetição de termos presentes em Is 41,19b.

Há um contraste entre os vv. 12 e 13, contrapondo a devastação do povo infiel, causada pela ira de YHWH e a formosura das árvores que chegam para embelezar a cidade e o santuário (Os 2,5; Is 5,5-7 e Nm 24,5-7). A imagem retratada não é de árvores que são plantadas, mas transplantadas, vindas do Líbano (Ez 17,22 e Sl 80,9.16), possivelmente, seria a imagem do resgate do povo.

O cipreste, mormente relacionado ao cedro, é uma árvore apreciada no AT, por sua madeira ser utilizada para a construção do templo (1Rs 5,22), de navios (Ez 27,5), e evoca a solidez. O olmeiro e o buxo só ocorrem neste versículo e em Is 41,19, e não é fácil identificá-los. Mas, todas são árvores esplêndidas, sagradas e caracterizadas por seu mistério. Essas árvores também podem ter um sentido metafórico e, mormente, representam o povo de Israel nos escritos proféticos (Is 1,30; 9,17; 10,18-19.34; 44,4; 58,11; 60,21; Jr 5,14 e 31,12). Também em Qumran a comunidade é designada por meio da metáfora do jardim e das árvores[80]. Assim, elas podem significar o esplendor daqueles que estão voltando do exílio (Is 60,3b.21; 58,11; 61,3). Por fim, pode ser interpretadas como crítica à idolatria e às estátuas dos ídolos feitas de madeira (Is 44,9-20)[81]. A finalidade da vinda dessas "árvores" é a de embelezar o santuário com sua presença e glorificar o lugar onde YHWH coloca seus pés, ou seja, todas estão voltadas para o Senhor.

O lugar onde YHWH tem os pés pode ser tanto Jerusalém, como o santuário. O vocábulo vDqm pode ser compreendido como sendo o lugar da manifestação da santidade de Deus, o que será reforçado no v. 14 com o título dado à cidade, unido ao epíteto de YHWH, o Santo de Israel. Força e Beleza, peculiaridades das árvores fortes e esplêndidas,

---

[79] CHILDS, Isaia, p. 541.
[80] FARFAN, El desierto transformado, p. 138-139.
[81] PEREIRA, N. C. "O meu povo será como árvore." Florestas, trabalho e ídolo em Isaías 44. In: KAEFER, J. A.; JARSCHEL, H. (Org.). *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel*: uma homenagem a Milton Schwantes. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 106-118.

são os dois elementos que caracterizam o templo no Sl 96,6 e intentam sublinhar a presença soberana de YHWH, sua majestade e a manifestação da glória divina a outros povos. Neste sentido, em Is 60,13, predomina a imagem da peregrinação dos povos a Jerusalém[82] (cf. Is 2,1-5; 56,1-9; Sl 96,1-9), para o reconhecimento da soberania e da santidade de Deus, envolvendo todos os âmbitos: cósmico (v. 13), religioso, político (vv. 10-12), escatológico (v. 14). Reforça a certeza de que todas as nações reconhecerão YHWH como único Deus, Salvador, Resgatador e Santo.

Observa-se a concepção profética de que YHWH será reconhecido, adorado por todas as criaturas (ao constatarem os prodígios e as maravilhas que realiza em favor de seu povo: Israel), proporcionando a vinda, o julgamento e a irrupção de seu reinado, propiciando uma inversão, posto que aqueles que oprimiam Jerusalém agora a servem.

O v. 13 contém a concepção do santuário celeste[83], onde o Deus de Israel tem seu trono (Is 66,1; Sl 47,6) e a terra é o estrado de seus pés (Is 66,1 e Ez 43,7). Is 60,10-16 descreve sua presença em Jerusalém (Sl 99,5.9) e, mais especificamente, em seu santuário[84] (vDqm). Isso visibiliza sua divindade, sua soberania e grandeza. Constata-se, ainda, que tanto Jerusalém, quanto o santuário[85] são designados lugares da morada de Deus[86], onde exerce seu poder e está presente a sua glória[87]. Deste modo, é o espaço de sua autorrevelação, da manifestação de sua potência e de seu esplendor, que plenificam a terra (cf. Nm 14,21).

O templo terreno faz parte do processo da experiência religiosa de Israel, que adota, de certa forma, a concepção cananeia[88], para a qual o santuário era o espaço da presença e

---

[82] LOHFINK; ZENGER, The God of Israel and the Nations, p. 172.

[83] Em várias ocorrências, o vocábulo vdq assume o significado de "morada celeste", por exemplo, nos Sl 20,7 (Avdq ymVm); 68,6 (Avdq !A[m); 102,20 (Avdq ~ArMm), e 150,1 (AvdqB).

[84] Pode ser traduzida por "santuário (cf. Ex 15,17; 25,8; Lv 12,4; 16,33; 19,30; 20,3; Is 8,14; 16,12; 60,13; 63,18); por "coisas sagradas" relacionadas, sobretudo, com as "oferendas" (Nm 10,21; 18,1.29; Lv 5,15; 21,22; 22,2 e Ne 12,47), ou por "santidade" (cf. Sl 68,36).

[85] Os termo vDqm ou vdq com o significado de templo terrestre encontram-se, por exemplo, nos salmos: 20,3 (vdQm); 24,3 (Avdq ~Aqm); 60,8 (AvdqB); 68,25 (vdQB); 74,7; 78,69; 79,1 e 138,2 (^vdq-lkyh).

[86] Cf. GUARDINI, R. *Sapienza dei Salmi*. Brescia: Morcelliana, 1976. p. 52.

[87] Cf. Gilbert acentua a relação existente entre o templo de Jerusalém e o santuário celeste. O autor comenta que o templo de Jerusalém pode ser considerado "uma imitação da tenda santa que era preparada desde o princípio (Sb 9,8), no qual todos os povos são convidados a adorar (Is 2,2-4; 18,7; Zc 8,20.23) o Senhor" (cf. GILBERT, M. *Ogni vivente dia lode al Signore:* commento ai Salmi delle domeniche e delle feste. Roma: Apostolato della preghiera, 1991. v. 1, p. 63).

[88] Cf. TERRIEN, S. *The elusive presence*: toward a new biblical theology. New York: Harper & Row, 1978. p. 186-213. (Religious Perspectives, 26). Com relação à concepção cananeia do templo como lugar da presença de Deus, veja CLEMENTS, God and Temple, p. 1-11.

da manifestação de Deus. Por outro lado, ao concentrar sua presença de forma permanente num lugar[89], legitima e assegura a universalidade de sua visibilidade.

A concepção acima exposta é uma das características da tradição de Sião (Sl 74,13; 77,15; 78,26; Is 12,2 e 19,4) para exprimir a eleição da cidade de Jerusalém e, nela, do templo (Is 46,13; 52,1; 60,71; 63,15; 64,10 e 1Cr 22,5). A escolha de Sião como morada de Deus, redime esse lugar (Is 52,1; Sl 110,2), glorifica-o[90]. Ao mesmo tempo garante sua sacralidade e inviolabilidade[91], sendo, por conseguinte, o espaço no qual YHWH exerce seu domínio sobre a terra (cf. Ex 15,13-18) e sobre todo o universo[92].

Outra explicação provável e complementar, propiciada pelo contexto próximo (vv. 14-15), entende vDqm como sendo a comunidade, concebida como um "santuário vivente", que rende homenagem a YHWH.

A imagem da mulher, abandonada mas depois exaltada (cf. Is 54,1-10 e 49,14-26), e a mudança de seu nome para "Cidade de YHWH, a Sião do Santo de Israel" (vv. 14-15) exprimem a esperança da comunidade pós-exílica (Is 60,18; 61,3.6; 62,2.4.12 e 65,15)[93].

O v. 16 nos reporta a Is 49,23.26 e essas passagens têm o mesmo objetivo: fazer com que as nações reconheçam que YHWH é o salvador e resgatador de Israel.

Quanto ao termo "resgatador", novamente está unido ao Tetragrama, ao ser Santo (v. 14), aos títulos "Salvador" e "Poderoso de Jacó", como foi analisado em Is 49,26.

Nessa perícope, a raiz lag ocorre em contextos que reafirmam a dimensão universal de Deus, que priorizam a função de vindicar do resgatador e aspectos do âmbito familiar (filhos, o amamentar e a herança).

7.3 Is 62,10-12: Chamar-vos-ão "Povo Santo", "Resgatados de YHWH"

As subunidades de Is 62 são: os vv. 1-7; vv. 8-9 e vv. 10-12. Na primeira parte, o profeta se dirige a Jerusalém, sua cidade amada, e proclama a esperança de que o abandono, a desolação e a tristeza sejam superados, ou seja, Jerusalém será reconstruída.

---

[89] Terrien nota que o verbo !kv, que no início significava uma presença temporária, com o tempo se tornou a presença permanente de Deus no templo (cf. 1Rs 8,12-13; Is 8,18; Sl 68,16.17.19; 74,2; 135,21 e TERRIEN, The elusive presence, p. 196).

[90] Cf. KRAUS, Teologia dei Salmi, p. 122-133.

[91] Na fé israelita, Sião se torna a santa montanha de Deus (cf. Ex 15,13-17; Sl 78,54.67-72; Is 2,2-4; 11,9 e 57,13). Quanto à concepção de inviolabilidade, é notória, sobretudo, no Proto-Isaías (Is 10,5-11.27-34; 14,24-27.28-32; 17,12-13; 28,14-22; 29,1-8; 30,27-33; 31,1-8 e 33,20-24). Confira HAYES, J. H. The Tradition of Zion's Inviolability. *JBL*, Boston, v. 82, n. 4, p. 419-426, Dec. 1963.

[92] Cf. CLEMENTS, God and Temple, p. 40-62.

[93] Cf. BERGES, Isaías, p. 119.

Nos vv. 8-9, Deus faz um juramento de que não abandonará seu povo e providenciará tudo que for necessário para sua existência, representando a abundância da bênção e a certeza do retorno. Não é o objetivo, nesta análise, elucidar os motivos dessa divisão, uma vez que outros comentadores se dedicaram à estrutura do capítulo 62[94]. Mesmo assim, é importante ressaltar que, não obstante a diversidade de propostas em subdividir os vv. 1-9, os comentadores são unânimes na separação dos vv. 10-12 dos versículos anteriores.

Optamos, portanto, por assumir o segmento constituído pelos vv. 10-12 e analisaremos de forma detalhada somente esses versículos.

7.3.1 Is 62,10-12: texto hebraico e tradução

~yM[h-l[sn Wmyrh !bam WlQs hLsmh WLs WLs ~[h %rD WNP ~yr[VB Wrb[Wrb[[10]
!AYc-tbl Wrma #rah hcq-la [ymvh hwhy hNh[11]
wynpl AtL[pW ATa Arkf hNh aB %[vy hNh
s hbz[n al ry[hvWrd arQy %lw hwhy ylWaG vdQh-~[~hl Warqw[12]

[10]Passai, passai pelas portas; preparai o caminho ao povo; aplanai, aplanai a estrada, retirai (removei) as pedras; erguei (hasteai) bandeira[95] aos povos.
[11]Eis que YHWH fez ouvir até às extremidades da terra: dizei à filha de Sião: eis que vem a tua salvação[96]; eis com ele sua retribuição e, diante dele, sua recompensa.
[12]Chamar-vos-ão "Povo Santo", "**Resgatados** de YHWH";
e tu, Sião, serás chamada "Procurada", "Cidade não abandonada".

7.3.2 Análise literária e teológica

Os vv. 10-12 são impregnados de alusões ao DtIs (40,1-11; 41,3; 42,9; 43,12; 44,8; 45,21; 49,16.22; 51,10 e 52,7-10)[97]. No entanto, o contexto não parece ser o mesmo e há uma afinidade explícita com Is 57,14-19 e com o Proto-Isaías (Is 35,8-10; cf. 11,11-12).

O v. 10 contém sete imperativos dirigidos a um sujeito designado por um "vós", sendo possível encontrar várias propostas de identificá-lo. Alguns autores asseveram que são os profetas, por causa das referências às "sentinelas", nos vv. 6-7. Outros interpretam

---

[94] Cf. CHILDS, Isaia, p. 554-556, e CROATTO, Isaías, v. 3, p. 232-233. Uma proposta diversa é a de BLENKINSOPP, Isaiah 56–66, p. 233.
[95] Poderia ser também traduzida pelas palavras "insígnia", "estandarte", "emblema".
[96] O TM contém o substantivo "salvação" ([vy), porém na LXX há "salvador" (swthr) e também na versão latina (*salvator*). Com relação à crítica textual, confira MELLO, Isaia, p. 420-421 e BLENKINSOPP, Isaiah 56–66, p. 241.
[97] CROATTO, Isaías, v. 3, p. 249-253.

como sendo dirigidos aos “anjos”, ou aos construtores e restauradores[98], referidos em outros textos na segunda e terceira partes de Isaías. Outros, ainda, consideram-no, simplesmente, um dispositivo retórico. Infelizmente, não é possível defini-lo. Provavelmente, não é o povo (judeus da diáspora) que retorna para Jerusalém, nem os habitantes de Jerusalém. Por ser um texto poético, pode ser uma forma retórica para dar solenidade ao retorno dos exilados ou para acentuar o enfoque escatológico.

Há, no v. 10, a repetição de dois imperativos em seguida com a função de enfatizar a ordem dada com os verbos “passar” (rb[) e “aplanar” (lls). Os primeiros dois imperativos ordenam a “passar pela porta”, talvez o portão da cidade. Mas, pela ambiguidade da imagem e pelo sentido cultual existente nos vv. 11-12, pode ser a porta do santuário.

A raiz rb[é significativa por estar presente nos eventos fundacionais de Israel e remeter a Is 51,10, ao aludir à passagem pelo mar e por chamar o povo que vivenciou a experiência exodal como “resgatados” (cf. v. 12).

O convite a “preparar o caminho” está relacionado a Is 40,3, que, juntamente com o verbo “aplanar”, exorta a preparar uma via para o Senhor.

O “caminho” deve ser preparado, aplainado e devem ser retirados todos os obstáculos (v. 10) para que o “povo” possa passar com tranquilidade. A imagem do “caminho” pode ser explicada como sendo a preparação de um grande evento, no qual são necessários os preparativos (v. 10). Desse modo, o retorno dos exilados da Babilônia e das outras regiões da diáspora (os judeus fora de Israel) assemelha-se a uma procissão que conduz não apenas até a cidade, mas ao santuário (Ex 15,17-18; Sl 24,7-10; 100,4 e 118,19-20), para aclamar a vitória de YHWH (vv. 11-12; cf. 52,7-10). O “caminho” também pode ser interpretado no sentido metafórico, como uma preparação espiritual (conversão), algo relacionado à dimensão ético-religiosa[99], na expectativa da salvação que virá. Isso é possível, dado que no decorrer do livro do Profeta Isaías, existe a mudança de uma perspectiva de retorno no sentido político-social, para um conceito escatológico. Por conseguinte, esses versículos vislumbrariam não somente o retorno dos exilados, mas um futuro transformado, uma realidade messiânico-escatológica (Is 11,11-12.16; 49,22 e 57,14), expressa de forma metafórica.

---

[98] *Ibid.*, p. 249.
[99] Cf. BLENKINSOPP, Isaiah 56–66, p. 244.

A ordem de “hastear a bandeira aos povos”, como anúncio do retorno dos exilados já está presente em Is 11,12 e em Is 49,22, como sinal que será dado por YHWH para que os filhos e as filhas retornem da diáspora para Jerusalém[100].

O termo ~ymi[[101] pode ser interpretado no sentido religioso[102], como comunidade de pessoas que acreditam em determinada divindade. Essa opção não exclui as “nações” estrangeiras, ao contrário, engloba todas as “nações”, em todas suas dimensões, e proclama a soberania de YHWH sobre as potências religiosas, políticas e jurídicas.

É empregada no v. 11 a expressão hebraica #rah hcq-la (extremidade da terra, ou os confins da terra), presente em Is 48,20 ao anunciar o resgate de Israel. Neste contexto, Deus anuncia aos confins da terra a vinda iminente da salvação para Sião. Outra promessa é a da recompensa (cf. Is 40,10) ou retribuição. Os contextos nos quais ocorrem os termos rkf e hL[P, em Is 40,10 e Jr 31,16, servem de chave hermenêutica para compreender o sentido destes termos no v. 11 num contexto pós-exílico. Em Is 40,10, esses termos ocorrem num anúncio de consolação. A imagem evoca o ressarcimento (Ex 22,3.6.8) e parte da concepção pós-exílica de que o sofrimento é mediador de salvação. Ao se considerar Jr 31,16, também o sofrimento (a lágrima pela ausência dos filhos) será recompensado, e o salário (rkf) será provavelmente os filhos doados pelo Senhor (cf. Gn 15,1; 30,18; Sl 127,3). Esses dois significados nos ajudam a entender que a recompensa de Sião é a salvação escatológica. O anúncio da vinda iminente da salvação e a alusão à recompensa são típicas da linguagem teofânica.

O v. 12 apresenta os novos nomes para a cidade e para o povo. Esse procedimento cumpre a promessa anunciada em Is 62,2b e enfatiza que o povo e a cidade farão parte da nova criação. Nesse versículo, o radical lag (segunda vez) e o substantivo vAdq (primeira vez) são aplicados ao povo. A primeira ocorrência do termo “resgatado”, atribuído ao povo, referia-se ao êxodo, e, nesta segunda vez, diz respeito ao exílio.

O “ser santo”, até então, era um atributo exclusivo de YHWH nas perícopes analisadas (Is 6,3; 41,14.16.20; 43,3.14-15; 45,11; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 55,5 e 60,9.14). A designação “povo santo” está nos inícios da constituição do povo de Israel, como povo

---

[100] As ocorrências da expressão “erguer a bandeira”, em Is 5,26, 13,2; 18,3, têm a função de indicar o início de um combate contra um povo específico (Israel, Babilônia, Etiópia) ou contra toda a terra. Mas, essa interpretação não se encaixa com o contexto de vitória presente em Is 62,10.

[101] HULST, A. R. ~[/yAG [`am/ Göy]. In: JENNI; WESTERMANN, DTAT, v. 2, p. 261-292.

[102] LIPIŃSKI, E. ~[[`am]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *GLAT*. Brescia: Paideia, 2005. v. 6, p. 806-824.

escolhido, eleito, consagrado a Deus (Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9; cf. Ex 19,6 e Lv 19,2). Ao considerarmos Ex 19,5-6, pode-se dizer que ser um povo santo é ser um povo que pertence totalmente a YHWH e, ao mesmo tempo, testemunha a santidade divina (Os 11,9; Is 43,10-12; 49,3.6). Essa santidade se expressa num estilo de vida conforme a vontade de Deus[103]. Em Lv 19,2, afirma-se que as normas dadas por Deus são o meio escolhido por Ele para o povo participar de sua santidade (Lv 20,8; 21,8 e 22,32), sabendo, é claro, que somente YHWH é capaz de nos santificar (Ex 31,13). Portanto, a santidade não é mera observância de um código ético, mas é um atributo da divindade transmitido à criatura (Jr 1,5), dado que o povo pertence a Deus. Em síntese, o povo é chamado a viver os atributos de Deus.

A promessa feita a Sião de um novo nome é concretizada com os títulos de "Procurada" e "Não abandonada". A mudança do nome indica o início de uma nova aliança (Is 49,14; 54,6-7; 60,15; 62,4) e confirma o perdão dado por YHWH a Sião, visto que "ser abandonada" era a consequência do afastamento de Deus por causa do pecado (cf. Is 54). Ser um povo resgatado supõe, portanto, uma nova relação com Deus.

7.4 גאל nos capítulos 63–64

O capítulo 63 contém quatro ocorrências de גאל, sendo três com o significado de "resgatar" (vv. 4.9.16) e uma, de sua homógrafa, com o sentido de "contaminar", "profanar", "manchar" (v. 3).

Is 63 pode ser fracionado em dois blocos: vv. 1-6; vv. 7-14. Os vv. 15-19 estão unidos ao capítulo 64,1-11(12). Por isso será analisada cada perícope separadamente. Apesar dessa subdivisão, percebe-se uma unidade entre Is 63,7–64,11, tendo como moldura Is 63,7 (introdução) e 64,9-11 (conclusão) e duas partes: Is 63,8-14 e 63,15–64,8.

Entre a introdução e o final há um contraste, pois se inicia apresentando a grandeza das manifestações de Deus e os prodígios realizados por YHWH no passado (Is 63,7) e se termina com a súplica a Deus diante da destruição e da desolação no presente. Esse contraste é mantido nas duas partes da perícope. Na primeira, o orante recorda os prodígios feitos por Deus, sua presença constante e a relação pessoal com YHWH. Esses dados são alternados com a rebeldia do povo, mas, mesmo rebelde, o povo continua sendo escolhido,

[103] CHILDS, El libro del Éxodo, p. 365.

salvo e perdoado por YHWH. O orante sintetiza a trajetória da história de Israel. Predomina o lamento na segunda parte (Is 63,15–64,8).

Nos vv. 15-19a, há a súplica e a acusação devido à indiferença divina e a falta de solidariedade para com seu povo. Nos versículos centrais (63,19b–64,4a), o orante mantém a recriminação, mas, também, expressa sua confiança em YHWH. Conclui-se (64,4b-8) com a confissão dos pecados e a consciência do afastamento do povo de Deus. O tema da paternidade divina está presente na primeira parte como forma de motivar a acusação contra Deus e, na segunda, fundamenta-se a fé da comunidade.

7.4.1 Is 63,1-6: O ano dos meus resgatados chegou!

Is 63,1-6 é delimitado por duas perguntas (vv. 1b.2) e por suas respectivas respostas (vv. 1b.3-6). Alguns autores afirmam que os vv. 4-6 são uma explicação dos vv. 1-3. A perícope (Is 63,1-6) pode ser classificada como oráculo de juízo, ao explicitar a condenação e a execução da sentença contra Edom e Bosra, denominado como "dia da reivindicação" e anunciar a chegada do "ano da redenção" (v. 4).

7.4.1.1 Is 63,1-6: texto hebraico e tradução

hrcBm ~ydgB #Wmx ~Adam aB hz-ym[1]
[yvAhl br hqdcB rBdm yna AxK brB h[c AvWblB rWdh hz
tgB %rdK ^ydgbW ^vWbll ~da [WDm[2]
yTa vya-!ya ~yM[mW yDbl yTkrD hrWP[3]
yTlaga yvWBlm-lkw ydgB-l[~xcn zyw ytmxB ~smraw yPaB ~krdaw
haB ylWaG tmvW yBlB ~qn ~Ay yK[4]
yntkms ayh ytmxw y[rz yl [vATw %mAs !yaw ~mATvaw rz[!yaw jyBaw[5]
s ~xcn #ral dyrAaw ytmxB ~rKvaw yPaB ~yM[sWbaw[6]

[1]Quem é este que vem de Edom, com vestes avermelhadas de Bosra, este majestoso em sua vestidura, ondeando[104] por tamanha força? Eu, que falo em justiça, poderoso para salvar.
[2]Por que está vermelha a tua vestidura e as tuas vestes, como as daquele que pisa no lagar?
[3]Eu sozinho pisei no lagar, e dos povos não havia ninguém comigo; e os piso na minha

[104] O radical h[c pode ser traduzido por "encurvar-se", "inclinar". Algumas versões leem a raiz d[c e traduzem por "marchar", "avançar", "caminhar". Se mantivermos a raiz h[c, outra proposta de tradução seria "encurvado por grande força". Para aprofundar a análise da crítica textual desse versículo confira: BARTHÉLEMY, Critique Textuelle, v. 2, p. 429-431.

ira e os pisoteio no meu furor; e seu sangue respinga[105] as minhas vestes, e manchei toda a minha vestidura.
[4]Porque o dia da vingança estava em meu coração, e o ano dos meus **resgatados** chegou.
[5]E olho, e não há quem me ajude; e espanto-me de não haver quem me sustente; então o meu braço me salvou, e o meu furor me sustentou.
[6]E piso os povos na minha ira e os embriago no meu furor, e derramo por terra seu sangue.

7.4.1.2 Análise literária e teológica

Existem várias referências intertextuais em Is 63,1-6, por exemplo: Is 59,15b-20[106]; 34–35[107]; 40,9-10; 61,2; 62,11.

O nome Edom (v. 1) pode ser identificado como um dos inimigos de Israel e, por conseguinte, um representante de todos os povos que dominaram e exploraram Israel e que sofrerão os efeitos do juízo de condenação da parte de Deus (Jr 49,7-22; Ez 25,12-14; 35,1-12; Am 1,11-12; Ml 1,2-5; Sl 137,7; Lm 4,21; Ab 1,10-18; Jl 2,20.26 e 4,19).

Childs relaciona Edom a Esaú e ao conflito com Jacó[108] e interpreta como sendo a polaridade que persiste na casa de Israel[109]. É possível essa concepção, porém a traição de Edom para com Judá e Jerusalém, retratada em 2Rs 25,3-9, é vista como perfídia contra YHWH. Esse aspecto é retratado também no massacre anunciado em Is 34,6-11 e nas súplicas em Is 62. Desse modo, Is 63,1-6 é a resposta de Deus à súplica de seu povo contra Edom (cf. Sl 137,7-9; Jl 4,16). Em Ab 1,12-14, percebe-se que houve a tentativa de isentar o povo e as autoridades de Edom de seus crimes[110], mas eles não foram obedientes a YHWH, aproveitando-se da tragédia do Reino de Judá, alegrando-se com sua queda, proferindo palavras arrogantes, unindo-se aos saqueadores e apoderando-se de suas riquezas. Nesse contexto, é anunciada a eliminação de Edom, concretizada em Is 63,1-6.

---

[105] Foi traduzido conforme as mudanças presentes nos verbos em hebraico, passando do perfeito (ação pontual passada) para o imperfeito (ação incompleta, que pode ser traduzido pelo verbo no tempo presente ou no futuro) e retornando ao perfeito. A LXX e a maioria das traduções em português optam por traduzi-los no passado, provavelmente para harmonizar a forma verbal. Há comentadores que consideram um erro do escriba, um procedimento comum em textos poéticos; uma mistura de formas verbais comum em textos antigos ou uma influência de formas verbais proveniente do aramaico (cf. BLENKINSOPP, Isaiah 56–66, p. 246). Nós manteremos os verbos conforme o texto da BHS.

[106] Cf. HARDING, F. C. The oracle against Edom (Isa.63 $_{1-6}$ and 59 $_{16-17}$). *JBL*, Boston, v. 33, n. 1, p. 213-225, Mar. 1914.

[107] GOSSE, Isa 63,1-6, p. 535-552.

[108] Edom é Esaú e Israel é Jacó, portanto, eles são irmãos. Assim, Edom deveria se comportar de forma mais fraterna, conforme o autor bíblico (cf. Gn 25,22-28; 27,27-29; 32,4-33; Dt 23,8; Nm 20,23).

[109] CHILDS, Isaia, p. 563-564.

[110] JARAMILLO RIVAS, P. Abdias. In: GUIJARRO; SALVADOR, Comentário ao Antigo Testamento, v. 2, p. 337.

O poema delineado em Is 63,1-6 é impregnado de linguagem simbólico-metafórica (lagar), numa mistura entre realidade intra-histórica e trans-histórica, a fim de retratar a vitória definitiva de YHWH sobre todas as formas de violência, como sentença final contra a hostilidade, um ultimato contra a maldade, que se opõe ao poder e à justiça divina.

O interlocutor não é explícito. Pode ser interpretado como sendo o vigia (sentinela) de uma torre de um vinhedo vizinho, com a função de proteger a vinha contra os saqueadores e os animais (cf. Mt 21,33).

A imagem de Deus como guerreiro (v. 1) está presente em Ex 15,3 e em Is 59,15b-20. Diante das características das vestes, parece um rei-guerreiro. O termo rdh[111] pode ser traduzido por "majestade", "esplendor", "beleza" e traz em seu bojo o sentido de "grandeza", "brilho". O vocábulo rdh, no saltério, designa a dignidade real de determinada pessoa ou caracteriza as vestes reais de YHWH (Sl 104,1), do rei davídico (Sl 21,6) e do guerreiro (45,4). A referência às vestes pode indicar a presença soberana de YHWH. O substantivo rdh também é típico de contextos epifânicos e doxológicos (Sl 21,6; 96,6; 104,1 e Is 35,2), em que a realeza divina se manifesta em suas ações justas e admiráveis, na história e na criação (Sl 8,2; 111,3 e 145,5.12).

O ser majestoso de YHWH não é algo abstrato, mas provém de sua atuação, de seus feitos na história. Em Is 2,19.21, o termo se apresenta em contexto similar ao de Is 63, quando, diante da infidelidade do povo, é anunciado o "Dia do Senhor" como dia de terrível castigo, no qual se manifestará a esplêndida majestade de Deus, que consiste na destruição de todas as formas de pretensão de poder político, religioso, econômico e militar (Is 2,12-18).

A relação entre "justiça" e "salvação" (v. 1) já foi aprofundada nas seções anteriores, aqui somente observa-se que é uma característica do TtIs unir esses substantivos.

A imagem do "lagar" (v. 2) indica o lugar do julgamento contra as nações. Ela é usual nos textos que relatam o juízo final, assumindo assim um caráter escatológico. O redator joga com os termos, visto que Edom significa "vermelho" e Bosra (capital de Edom, cf. Jr 49,13) era caracterizada pela produção de vinho.

No v. 2, o Senhor confirma seu poder, reafirmando que não precisa de ninguém para realizar sua ação, porque os deuses não são capazes de combater o caos. Por outro

---

[111] Esse termo é analisado, e os resultados da pesquisa são sintetizados na obra de BAZYŁIŃSKI, S. *I Salmi 20-21 nel contesto delle preghiere regali*. Roma: Miscellanea Francescana, 1999. p. 222, n. 274-276. e FORNARA, La visione contraddetta, p. 186-188.

lado, Israel se encontra num estado de desolação, no qual não há ninguém, nenhuma instituição que possa ajudá-lo. Em suas entrelinhas, alude à criação, na qual só YHWH tem o poder de criar e lutar contra o caos (Is 44,24; 51,9 e Sl 74,13-14). Percebe-se também que o versículo evoca as visões escatológicas e contém elementos apocalípticos, que apontam para a necessidade de intervenção divina.

A partir do v. 3, há uma alteração nos tempos verbais: perfeito e imperfeito no hebraico. Os verbos referentes ao trabalho no lagar e a ação salvífica de YHWH são caracterizados como ações pontuais no passado, enquanto as ações dentro da metáfora do lagar são descritas com verbos que podem ser traduzidos no presente ou no futuro. Para Harding[112], os verbos no perfeito indicam que o poema celebra um fato histórico e não um evento futuro. Sua hipótese é que essa perícope remete ao acontecimento narrado em 2Cr 21,1-20 e a situação retratada em Esdras 6–7, por datar Is 63,1-6 como um texto pós-exílico. Infelizmente não temos dados suficientes para assumir essa proposta de forma categórica, pela dificuldade em datar o poema e pela afinidade com o tema do "Dia do Senhor", abordado nos textos proféticos[113].

Novamente surgem as palavras "ira" e "furor" (v. 3), que já foram aprofundadas ao se analisar Is 59,15b-20 e 51,17-23, sendo um termo que aparece também no Ap 19,11-16.

O "dia da vingança" (v. 4) ocorre em Is 34,8 e 61,2. Esse dia é caracterizado como um evento contra os opressores, sublinhando o aspecto negativo, enquanto que o "ano da redenção" é um evento em prol do povo. Há um entrelaçamento entre o vindicar de Deus e sua redenção, unidos à misericórdia divina. Por mais paradoxal que pareça, o massacre de Edom e Bosra é uma prova de um amor preferencial por Jacó.

Os temas da redenção e da vingança (ou da reivindicação) estão também presentes em Is 59,15b-20 e 61,2. Verifica-se, novamente, o papel de Deus como senhor da história e rei-juiz (Dt 32,35.41), aquele que julga os povos (Lm 1,15 e Sl 7,11), num duplo sentido: estabelecendo a condenação para uns e a salvação para outros. Desse modo, um elemento central e subjacente é que este dia é teofânico e visa a declarar a soberania divina diante de Israel e dos outros povos, anunciando a derrota do inimigo e reafirmando para Israel que YHWH é sua segurança, seu salvador, seu resgatador.

Em Is 63,4, o termo ~Ay, em forma *construta*, aglutina-se com a palavra "vingança" ou "vindicação". Em contexto de juízo divino, é possível encontrar nos livros proféticos

---

[112] HARDING, The Oracle against Edom, p. 226-227.
[113] FERNANDES, L. A. *O anúncio do Dia do Senhor*: significado profético e sentido teológico de Joel 2,1-11. São Paulo: Paulinas, 2014. (Exegese).

outras citações nas quais o termo ~Ay adquire sentido negativo ou do campo semântico bélico, como um combate contra o inimigo, por exemplo: um dia de castigo (Os 5,9), batalha (Is 2,12; Os 10,14; Zc 14,3), reivindicação (Is 34,8; 61,2), amargo (Am 8,10), de ruína e infortúnio (Ab 1,12), de angústia (Ab 1,14; Na 1,7; Hab 3,16), calamidades (Ab 1,13), da ira (Sf 1,15.18d; 2,2.3), de destruição (Sf 1,15), extermínio (Sf 1,15) e de aflição (Sf 1,15). É caracterizado como "dia da vingança" somente em Isaías. Essas ocorrências de um dia particular no contexto de julgamento divino refletem, de modo geral, um ambiente litúrgico, teofânico ou bélico.

Apesar de Is 63,1-6 não usar a fórmula "Dia do Senhor", encontram-se convergências entre a descrição deste nos profetas e o texto em análise. Dentre as convergências, destacam-se: o denominar o "dia da reivindicação/ da vingança" e o "dia do Senhor" como um dia particular, no qual YHWH, em majestosa teofania (v. 1), realizará a condenação da perversidade do inimigo, nesse contexto representado por Edom e Bosra (cf. Ez 25,12), em favor do povo. Portanto, uma das características desse dia é a realização do juízo punitivo, no qual se manifestará a ira purificadora de Deus por meio de uma batalha, de um ajuste de contas, de um vindicar divino, dado que YHWH não deixará impune a violência, que será combatida com ira e furor (vv. 3.6). Este dia é algo que está no coração, está na sede das decisões divinas; é fruto de sua vontade; portanto, é algo discernido, pensado e preparado (v. 4; cf. Ml 3,17.21); faz parte de seu plano. Expressa também um reivindicar, um requerer aquilo que é seu (o povo) diante de um dano sofrido. É reclamar o seu direito, assumindo a responsabilidade.

O agir resultante da ira divina é a ação de um justo juiz e não, meramente, fruto de seus sentimentos. A ira de YHWH manifesta-se como uma reação contra tudo que se opõe ao seu senhorio (Dt 31,17-19 e Mq 5,14); é a revelação da justiça divina como ato de sua santidade, que pune o pecado (Is 42,24-25 e 47,3), favorecendo a causa dos justos (Sl 7,12-13; Is 35,4 e Na 1,2-7). Nesse sentido, um texto que estabelece uma relação intertextual com essa perícope é o Sl 58, por descrever uma realidade semelhante: designa YHWH como juiz (v. 12) e exprime a alegria do justo no dia da reivindicação e o lavar de seus pés no sangue do ímpio (v. 11). Essas expressões são similares à imagem do lagar e ao seu significado, em Is 63,3.6.

Outro texto que pode servir de chave hermenêutica para compreender o v. 14 é Is 61,2. Nesse versículo, aparece o dia da reivindicação conexo com o ano agradável a Deus, o ano jubilar (Lv 25,10-17). Em Is 61, é proclamada a libertação e a salvação para os

pobres, os cativos e os aflitos. O dia de reivindicação, nesse texto, designa a defesa dos direitos dos fracos e a restauração do povo. Um ponto em comum entre os textos que se referem ao ano jubilar, Is 61,2 e 63,4, é à alusão ao laG (mesmo que não seja citado o termo, o *goelato* está implícito em Is 61,2), tanto no sentido jurídico do direito familiar, no qual o responsável tem a função de resgatar o irmão ou a propriedade entregue como pagamento em casos de dívidas, como no direito criminal (~Dh laG). O ato de vindicar ou reivindicar e o redimir consistem na obrigação e na responsabilidade de YHWH, visto que não existe uma instância jurídica e ética legítima e Ele não pode entregar sua tarefa a um tribunal humano (Is 63,5-6)[114].

Como foi mencionado no §4.5 do nosso estudo, vindicar ou reivindicar e *goelato* estão unidos. Por conseguinte, o dia da vindicação assume, nessa perícope, características de um processo judicial com sentenças condenatórias sobre os implicados. YHWH virá para resgatar o sangue que Edom derramou e que clama por justiça. A ação de purificar a terra e eliminar o homicida não é entendida como vingança no sentido restrito, e sim como forma de defender e manter a integridade da família[115], aqui entendida como o povo de Israel, restaurando e mantendo o equilíbrio, conforme a análise de Nm 35 (cap. 4).

O "vindicar" está vinculado à equidade[116], visto que o ~Dh laG resgata o sangue do assassinado, que estava sob o controle de seu homicida[117] (Edom e Bosra). Assim, YHWH está exercendo o *goelato*, resgatando o sangue de seu povo eleito, eliminando os culpados por esse assassinato. Tal concepção tem caráter expiatório como purificação da terra; ressalta a solidariedade de Deus para com seu povo, considerando-o sua família.

O que diferencia o ato descrito em Is 63,1-6 e o *goelato* é que a ação deve ser feita não como manifestação de ódio ou rancor, particularidade da vingança no sentido restrito. Porém, Is 63 repete duas vezes que a ação violenta executada por YHWH é realizada por meio de sua ira e furor (vv. 3.6). Desse modo, misturam-se aspectos da vingança e do *goelato*. Não obstante essas observações, é possível considerá-lo um ato redentor[118], por ponderar o que foi alegado anteriormente, que, na instituição legal do "resgatador do sangue", resgate e reivindicação são categorias afins[119].

---

[114] SIMIAN, Isaías, v. 2, p. 96-97.
[115] GRAY, A critical and exegetical commentary on Numbers, p. 470.
[116] PEDERSEN, Israel: its life and culture, p. 378.392-395.
[117] DAUBE, Studies in biblical law, p. 124, e PHILLIPS, Ancient Israel's criminal law, 103-104.
[118] Cf. PEELS, The vengeance of God, p. 79-86.118-176; LEMAIRE, Vengeance et justice, v. 3, p. 13-33 e CAUSSE; CUVILLIER; WÉNIN, Violenza divina, p. 22-51.
[119] BOVATI, Ristabilire la giustizia, p. 45-48.

7.4.2 Is 63,7-14: Ele os resgatou, os tomou e os conduziu...

O TM sugere uma divisão da seção anterior ao colocar uma *setumá* no v. 6, indicando novo segmento (v. 7), e por causa da mudança de sujeito (YHWH no v. 6 e "eu" no v. 7). Não há indícios formais dos massoretas no v. 14, mas apenas em Is 64,11. Os vv. 7-14 são separados da perícope anterior pela temática, pelo estilo, pelo vocabulário e pelas imagens da guerra e do lagar. O v. 15 inicia-se interpelando seu interlocutor, Deus, de forma direta. Esse procedimento estabelece uma ruptura entre os vv. 14 e 15.

A perícope constituída por Is 63,7-14 pode ser subdividida em: uma introdução (v. 7) e o desenvolvimento do tema (vv. 8-14). Existe uma unidade literária entre Is 63,7–64,11.

Is 63,7-14 é um salmo que une aspectos dos hinos e da lamentação coletiva[120]. No início e no fim, há o anúncio para celebrar os benefícios de Deus e sua ação salvífica realizada no decorrer da história, no passado (v. 7; vv. 11-14). Verifica-se o contraste com a reação negativa do povo (v. 10). O tema que perpassa essa lamentação é a relação entre a responsabilidade divina e a humana, diante do pecado.

7.4.2.1 Is 63,7-14: texto hebraico e tradução

hwhy WnlmG-rva lK l[K hwhy tLhT ryKza hwhy ydsx[7]
wydsx brkW wymxrK ~lmG-rva larfy tybl bWj-brw
[yvAml ~hl yhyw WrQvy al ~ynB hMh yM[-%a rmaYw[8]
AtbhaB ~[yvAh wynP %almW rc ÎAlÐ ¿alÀ ~trc-lkB[9]
~lA[ymy-lK ~aFnyw ~lJnyw ~lag aWh Atlmxbw
~B-~xln aWh byAal ~hl %phYw Avdq xWr-ta WbC[w Wrm hMhw[10]
Anac y[r ta ~Ym ~l[Mh hYa AM[hvm ~lA[-ymy rKzYw[11]
Avdq xWr-ta ABrqB ~Fh hYa
~lA[~v Al tAf[l ~hynPm ~ym [qAB ATrapT [Arz hvm !ymyl %ylAm[12]
WlvKy al rBdMB sWSK tAmhTB ~kylAm[13]
trapT ~v ^l tAf[l ^M[Tghn !K WNxynT hwhy xWr drt h[qBB hmhBK[14]

[7]Celebrarei[121] a magnanimidade de YHWH e os louvores[122] de YHWH, conforme tudo o que YHWH nos concedeu[123] e grande bondade para com a casa de Israel, que concedeu segundo suas misericórdias e suas magnanimidades.

---

[120] Com relação ao gênero literário de Is 63,7–64,11 confira o estudo de BAUTCH, R. J. *Developments in genre between post-exilic penitential prayers and the Psalms of communal lament*. Leiden: Brill, 2003. p. 35-40. (SBL. Academia Biblica, 7).

[121] O radical rkz pode ser traduzido por "fazer memória", "recordar-se". Na forma *hiphil*, assume o significado de "celebrar", "comemorar", "confessar", "invocar", "imortalizar", "anunciar" (cf. ALONSO, DBHP, p. 193).

[122] Neste texto, "louvores" poderia ser traduzido por "obras louváveis" (Ex 15,11; Sl 78,4).

[8]Disse: Certamente, eles são meu povo, filhos que não mentem[124]; e tornou-se para eles o seu Salvador.
[9]Em toda a angústia deles, foi ele angustiado[125], e o Anjo de seu rosto[126] os salvou; por seu amor e por sua compaixão, ele os **resgatou**, os tomou e os conduziu todos os dias da antiguidade.
[10]Mas eles se rebelaram e entristeceram seu santo espírito, portanto se transformou para eles em inimigo e ele guerreou[127] contra eles.
[11]Então, lembrou-se dos dias da antiguidade (antigos), de Moisés e de seu povo. Onde está aquele que os fez subir do mar os pastores de seu rebanho? Onde está aquele que põe em seu íntimo[128] seu santo espírito?
[12]Aquele que faz caminhar à mão direita de Moisés o seu braço glorioso e que fende as águas diante deles, para fazer para si um nome eterno?
[13]Aquele que os conduz pelos abismos, como cavalo no deserto, sem que tropeçasse?
[14]Como o animal que desce aos vales, o Espírito de YHWH lhes deu descanso. Assim, guiaste o teu povo, para te fazeres um nome glorioso.

7.4.2.2 Análise literária e teológica

O v. 7 assemelha-se aos salmos de lamentação[129] coletiva ao relembrar a intervenção salvífica de Deus no passado, por utilizar expressões litúrgicas e uma linguagem semelhante aos Sl 44,2-9; 76; 78,1-4; 89,2; 98,3; 106 e estar em estreito ligame com Ne 9. O objetivo é manter a esperança do povo.

A raiz rkz (v. 7), nesse contexto, significa fazer memória e, ao mesmo tempo, anunciar. Por isso, foi escolhido o verbo "celebrar", mas como uma forma de recordar. "Fazer memória" não é mera lembrança, mas atualização objetiva de um evento, tornando-o acessível, eficaz e presente (Ex 12,14; 13,3.8). É o relembrar tanto das promessas, quanto do propósito de conversão. De fato, o radical rkz, normalmente, é agregado aos eventos salvadores de Deus, para torná-los conhecidos, provocar a profissão de fé em Deus ou o pedido de perdão, dado que ao celebrar essas intervenções divinas na história, o orante e a comunidade tomam consciência da fidelidade e da longanimidade divinas. Mas, também,

---

[123] Literalmente, deveria ser traduzido por "recompensou".
[124] Pode também ser traduzido por "enganam".
[125] Nesta frase temos um *K^e^tîb̲ /Q^e^rê*, no qual Al é lido como al. A LXX muda completamente a frase, preferindo o *K^e^tîb̲* e nos oferece como tradução: ou presbuj oude aggeloj. Permaneceremos com o TM. Para uma análise dessa crítica textual, confira a obra de SALVADORI, P. *Tu non sei così!*: la dinamica di fede del lamento do Is 63,7–64,11 a partire dal Salmo 44. Bologna: Dehoniane, 2013. p. 150-151. (Suppl Riv Bib, 55).
[126] Outra possibilidade de tradução é o "anjo de sua presença".
[127] A raiz ~xl, na forma *niphal*, pode ser traduzida também por "pelejar", "lutar", "combater", "atacar" (cf. ALONSO, DBHP, p. 341).
[128] Outra possibilidade de tradução seria: "em suas entranhas", "em sua intimidade", "no meio dele".
[129] Para um aprofundamento sobre as várias possibilidades de classificação do gênero literário, confira a obra de SALVADORI, Tu non sei così, p. 19-58.246-248.

para confrontar sua atitude diante dessa benevolência. Portanto, existe uma relação entre experiência salvífica, louvor e pedido de perdão (Is 57,18-19; 60,18; 61,11 e 62,7).

Os termos que indicam o que será celebrado são dsx, bwj, e ~ymxr. O redator coloca a locução hwhy ydsx em posição enfática, bem como hwhy tLhT, e especifica que tanto as "benignidades" como "os louvores" se entrelaçam com a bondade, as misericórdias e, novamente, com a magnanimidade, que pode ser traduzida por "fidelidade", "graça", "bondade", "lealdade", "amor, ou também benevolência, benignidade, longanimidade.

O termo dsx ocorre no início e no final do v. 7, formando uma inclusão. É uma palavra rica em significado, abordada nas perícopes analisadas anteriormente (Rt e DtIs). Ela expressa a comunhão e a reciprocidade. Designa conformação das atitudes, decisões, sentimentos, para que se possa ser mais livre, humano e divino. O termo dsx é uma categoria antropológica fundamental, que se caracteriza por ser uma atitude permanente, por sua capacidade de atuar positivamente a serviço da própria vida e da dos demais. É também um voltar-se para a atuação social e comunitária. É um termo presente na teologia da aliança, como a atitude de Deus que se volta para o ser humano. Não se pode conferir-lhe o caráter jurídico legal presente no pacto. Enquanto dsx define seu caráter, a aliança assegura sua estabilidade[130]. Nessa perícope, refere-se à atitude característica de Deus para com a comunidade, com a casa de Israel e se conecta com "louvores". A reciprocidade do ser humano para com Deus está no reconhecimento daquilo que YHWH é para seu povo, que se torna visível em sua ação redentora no decorrer da história de Israel. Nos estudos realizados, não há unanimidade se dsx expressa relação gratuita ou dever. Em Is 63,7-14, constata-se que o agir humano não é marcado pela obrigação, mas pela gratidão, como fruto do amor e da ajuda recebida (Sl 145,8.10.17). Quando esse termo é atribuído a Deus, normalmente, é para lhe agradecer por ter resgatado e para proclamar seu constante perdão diante da infidelidade de Israel.

O segundo termo, bwj, apresenta várias nuances conforme o contexto. Como substantivo, no v. 7, pode ser traduzido por "bondade", aplicada a YHWH, e é objeto do louvor do orante, que pode ser um representante da comunidade ou o profeta. A "bondade" caracteriza Deus e se expressa em seus atos, sobretudo, em seu agir com a "casa de Israel"

---

[130] SIMIAN YOFRE, H. *El desierto de los dioses*: teologia e historia en el libro de Oseas. Cordoba: El Almendro, 1993. p. 232.

e na criação (Gn 1,1–2,4a). Nesse trecho de Is 63, a bondade é anunciada, celebrada, recordada, referindo-se à atuação salvífica de YHWH (v. 9; cf. Sl 145,7).

Outro termo, já analisado no DtIs, é ~ymxr, que também assume vários significados. Os principais são "misericórdia" e "compaixão". Como provém da palavra "útero", "ventre", pode-se dizer que a misericórdia e a compaixão não são meros sentimentos, mas exprimem um amor entranhado, visceral, que impele a agir gratuitamente, que gera, promove e mantém a vida. Expressa a certeza de um Deus sempre disposto a perdoar e a amar sem impor condições (Mq 7,18-19). Essa vida gerada se manifesta no perdão, no consolo, na restauração da comunhão com Deus. No v. 7, a misericórdia é aquela que impulsiona YHWH a agir com benevolência e com bondade para com seu povo. Todos esses termos fazem parte da autorrevelação de Deus (Ex 34,1-9; Jl 2,13; Jn 4,2; Ne 9,17.31; Na 1,3; Sl 103,8; 111,4 e 145,8).

É digno de nota o uso da raiz lmg (v. 7), que traz em seu bojo o sentido de "premiar", "recompensar", "ser um benefício concedido por Deus por recompensa" (Is 3,11; 35,4; 59,18 e 66,6).

O v. 8 contém a primeira parte da clássica fórmula do pacto[131] (Lv 26,12; Dt 29,13), mas o redator muda a sequência, substituindo-a com a negação da falsidade. Ela qualifica e especifica "eles" e a afirmação de que são o povo de Deus e, ao mesmo tempo, filhos. Isso proporciona uma junção entre a pertença por meio da aliança (Jr 24,7; 31,33; 32,38; Ez 36,28) e a relação filial (Dt 14,1-2; 32,5-6). Ao terminar, professa a fé em YHWH, ao afirmar que ele é o Salvador do povo (Is 59,1; 60,16; 63,1; cf. 43,11; 45,15 e Ex 6).

A expressão "aqueles que não mentem" não se restringe ao sentido moral, mas abrange também o âmbito político, visto que esta também se refere àqueles que estabelecem acordos políticos com outros povos (Is 9,14; 28,15; 44,20; Sl 44,18; 89,34; Jr 7,4.8; 9,2; 43,2). Parece ser uma frase irônica diante da acusação de infidelidade do povo (Is 57,4; 59,3.13). Presumivelmente, visa a reafirmar a fidelidade de YHWH e a exortar o povo para que seja sem falsidade.

Cabe recordar que Israel se torna povo na experiência exodal e YHWH, ao "entrar na terra com Israel, sela seu ser-Deus para Israel"[132], garantindo uma vida de bênção na terra prometida (Lv 26). Esse ponto é significativo, pois, nos versículos seguintes, serão

---

[131] RENDTORFF, R. *A "fórmula da Aliança"*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 26-38. (BíbLoy, 38).
[132] *Ibid.*, p. 28.

mencionadas a experiência do êxodo e a figura de Moisés, concluindo-se com o descanso e a paz prometidas para o povo na terra.

O v. 9 é central para o estudo em questão, por ocorrer lag para afirmar a ação de Deus que resgata seu povo de suas angústias (ou aflições).

O substantivo hrc[133] designa a reação emocional experimentada por uma pessoa ou comunidade diante de pressões externas do inimigo (Sl 54,9; 138,7), diante de uma situação de perigo, de perseguição, assinalada pela ausência de esperança. Em certos casos, denomina uma situação interna como a culpa, a aflição diante de um mal cometido, de um pecado, de uma transgressão (Sf 1,17; Jr 10,18), ou descreve a angústia provocada ao se enfrentar uma circunstância adversa, como a aflição diante da morte, de uma catástrofe ou da recusa de Deus em socorrer determinada pessoa ou comunidade.

Nessa angústia do povo, percebe-se a solidariedade de Deus, de tal forma que o sofrimento do povo é também seu[134]. Deus é coparticipante do sofrimento do outro, não de forma passiva, mas como presença efetiva ao buscar formas de libertá-lo de sua aflição (cf. Sl 91,15).

Entre as referências cotejadas do substantivo hrc, vê-se que essa experiência de angústia, aflição ou tribulação e salvação da angústia é comum nos Salmos (cf. Sl 31,8; 34,7.18; 37,39; 46,2; 50,15; 81,8; 120,1). É típica a aplicação ao justo ou ao pobre à ideia de salvação em tempo de angústia ou de aflição, dado que eles cumprem a vontade de Deus (Sl 34,18; 37,39)[135]. Essa concepção sintoniza-se com a afirmação do v. 8.

A expressão "anjo de seu rosto" (v. 9), bem como a figura do "anjo" indicam a presença do próprio Deus, sendo uma forma de manter a transcendência divina e evitar o antropomorfismo (cf. Gn 16,7-14; 18,1-3.13; 19,1-24; 21,17; 22,11-12; 32,25-31 e Jz 6,11-24). Por isso, quando se afirma que o Anjo salvou o povo, na maioria dos casos, é o próprio Deus que está agindo. Isso ocorre em vários textos, mas, em particular, na experiência exodal[136]. A certeza da presença de Deus é um dos conteúdos das promessas feitas aos patriarcas e faz parte do significado do nome YHWH (Ex 3,12).

---

[133] O significado de "aflição", "angústia", "opressão" está em paralelo com os termos "punição", "vergonha", "miséria" "tribulação". O inimigo é expresso pelos termos "espada", "peste", "fome" ou tribulações que assumem dimensões cósmicas, semelhante à palavra "trevas" (Is 8,22). Para aprofundar o termo, confira FABRY, H.-J. rc [car] (I). In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 7, p. 759-760.

[134] Cf. Ex 33,3.5.14-16; 34,5.9.

[135] RUIZ, E. R. "*Los pobres tomarán posesión de la tierra*": el Salmo 37 y su orientación escatológica. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009. p. 226-227. (Instituto Bíblico y Oriental).

[136] Cf. Ex 12,23; 23,20-23; 30,20; 32,34; 33,2; Nm 20,16; 21,8-9; 22,22-31 e Dt 32,8.

O redator não utiliza a expressão comum “anjo de YHWH”, mas “anjo de sua face” que está em consonância com Ex 33,12-15 e Dt 4,37, mas, sobretudo, com Ex 23,20-23. Um dos textos significativos como chave hermenêutica para Is 63,9 é o Sl 34,7-8, quando o anjo de YHWH acampa ao redor daqueles que temem o Senhor com o objetivo de defendê-los. Outra conexão pertinente é Ex 23,20-23, pela afinidade lexical. O anjo, como presença de Deus, tem a função de acompanhar o povo, protegê-lo e conduzi-lo até a Terra Prometida. Em Ex 23,20-23[137], o povo é exortado a escutar a voz do anjo, para que possa ser protegido e, também, obter o perdão dos pecados. Nesse texto, o anjo protegerá o povo do inimigo que é a idolatria. Esse dado contribui para a interpretação de nossa seção, visto que a rebelião contra o Espírito Santo pode ser entendida como infidelidade do povo ao adorar outros deuses e participar de seus cultos.

O verbo “resgatou”, relacionado com tomar (levou) e conduzir, reporta-se ao êxodo. Essa experiência de ser resgatado por Deus é descrita como promessa em Ex 6,6-8 e como realização na travessia em Nm 11.

Nos vv. 9-14, há um contraste entre o amor e a compaixão de Deus para com seu povo, libertando-o e resgatando-o da tribulação, e da infidelidade (v. 10). Diante dessa infidelidade, Deus intervém como guerreiro (~Xl) contra seu povo (Lm 2,5; Jr 30,14; cf. Ex 23,22) e Israel é chamado a conciliar a ação punitiva de Deus e a fé em YHWH rei-guerreiro.

Novamente, o redator, servindo-se de perguntas retóricas e indiretas (vv. 11-13), descreve a lamentação do povo perante a experiência de punição de Deus. Essas perguntas aludem ao êxodo e à travessia no deserto e deixam transparecer o não reconhecimento do povo de seu pecado e de sua culpa, que será explicitado, somente, em Is 64,4-8.

O v. 10 menciona o rebelar-se do povo, mas não especifica o evento. Os vocábulos são típicos da experiência exodal (Ex 15,22-26; 17,1-3 e Nm 20,10) e estão presentes em Is 1,2-3. Ao se estabelecer uma relação intertextual com Is 1,2-3, o rebelar-se contra Deus vincula-se com a incapacidade do povo de compreender as obras de YHWH, e de reconhecê-lo como único Senhor, e com a resistência à vontade divina (cf. Dt 32,1-43).

Uma locução nova, que ocorre somente nos vv. 10-11, é “Espírito Santo” (vv. 10.11), não obstante encontrarmos a expressão “Espírito de YHWH” (v. 14; Is 11,2; 40,7; 59,19). Essa expressão é rara no AT. Além dessas citações, encontra-se no Sl 51,13, sendo mais frequente nos textos em grego (Sb 1,5; 9,17) e nos textos traduzidos para o grego (Dn

[137] PRIOTTO, Esodo, p. 454-455.

5,12; 6,4). O "Espírito Santo", juntamente com o pronome "seu", refere-se ao próprio Deus, que é Santo, título que perpassa Isaías. O agir do Espírito limita-se à ação de Deus na história[138] e não há, ainda, a concepção de Espírito Santo, nos moldes do NT. No v. 10, encontra-se um antropomorfismo, ao se utilizar o radical verbal bc[, que significa "fazer sofrer", "humilhar" "oprimir", referindo-se ao contristar o Espírito Santo. Destarte, afirma-se que a santidade de Deus é ferida pela rejeição de seu projeto libertador (v. 8) e pelo não acolhimento de sua misericórdia, de sua benevolência, de sua bondade que se manifestam, abundantemente, na história de seu povo.

O mencionar eventos da história salvífica, por meio de uma linguagem participial, é típico das confissões de fé de Israel (Sl 136,4-25) e comum no DtIs (Is 40,22-23; 43,16-17; 44,24-28; 45,7.18; 46,10-11 e 48,1). Nesse contexto, é uma forma de contrastar o agir divino benevolente de outrora e o silêncio na situação presente do povo. Os eventos não são relatados de forma descritiva, mas o autor recorre à linguagem simbólica, partindo da tradição.

O v. 11 tem vários problemas de transmissão textual. Não é consensual entre os comentadores a identificação do sujeito do verbo "lembrar-se" (o povo ou YHWH)[139], gerando dificuldades na interpretação.

A primeira pergunta retórica menciona a experiência exodal. O plural "pastores", provavelmente, refere-se a Moisés e a Aarão (Sl 77,21)[140]. A função de pastor dada a Moisés consiste em sua ação em guiar o povo, conduzi-lo às fontes de água (Ex 15,22-27; 17,1-7; Nm 20,1-13) e de alimento (Ex 16,1-36; Nm 11,4-34) e em protegê-lo dos inimigos externos e internos (Ex 17,8-16; 18,1-27; Nm 12–14 e 16–17)[141]. Tanto Moisés como Aarão são representantes do verdadeiro Pastor de Israel: YHWH (Is 40,11). Também podem referir-se a Moisés e a Davi, dois pastores importantes na história de Israel.

A segunda pergunta retórica refere-se ao Espírito de Deus que anima Moisés para conduzir o povo (Nm 11,16-17.24-30, cf. Ne 9,19-22). O Espírito de YHWH identifica-se com a ação divina (Ne 9,30; 2Cr 15,1 e Zc 7,12). A travessia do mar é retratada por meio de imagens diferentes das usuais (v. 12b), mas em sintonia com Ne 9,11 e Ex 14,16.

---

[138] WESTERMANN, Isaia, p. 462-463.

[139] Croatto afirma que o sujeito é YHWH (cf. CROATTO, Isaías, v. 3, p. 284).

[140] Conforme Croatto, "a associação de Aarão com Moisés, gerando textos gramaticais difíceis, é frequente no Pentateuco" (cf. Ex 16,9; 19,24; Nm 3,1). Confira CROATTO, *op.cit.*, p. 287.

[141] Cf. VOGELS, W. *Moisés e suas múltiplas facetas*: do Êxodo ao Deuteronômio. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 165-180.211-234. (Bíblia e História).

O v. 13 utiliza o termo “abismos” para representar as águas oceânicas e expressa a tranquilidade na travessia com a imagem dos cavalos no deserto. Essa imagem retrata as tropas a cavalo do exército persa[142]. Essa comparação evoca a imagem de Deus como rei-guerreiro e estrategista, capaz de guiar seu povo com segurança, mesmo em realidades desfavoráveis, como diante de um exército treinado de algum império poderoso. Com o uso do termo “abismos”, observa-se a junção entre a criação e a libertação do Egito, como se fosse um único momento salvífico.

O “descanso” pode ser interpretado conforme Dt 3,20; 12,10; 25,19; Js 1,13.15; 21,44 e, dessa maneira, referir-se à posse da terra ou à libertação após a travessia do mar.

A locução “nome glorioso[143]” surge na profecia pós-exílica (Ez 20,14) e ressalta a soberania divina.

O ato de resgatar está relacionado à benevolência divina e o povo suplica por ser resgatado de sua infidelidade a Deus.

7.4.3 Is 63,15–64,11: Tu és nosso Pai, nosso Resgatador...

Is 63,16 contém a última ocorrência da raiz hebraica laG no TtIs. Não há grandes problemas quanto à delimitação do texto em questão, pela unidade literária na seção de Is 63,15–64,11. Individualizam-se vários recursos estilísticos como a inclusão entre Is 63,15 e 64,11 com a raiz verbal qpa e as perguntas retóricas; o uso do Tetragrama (63,16.17; 64,7-8.11), a repetição dos substantivos ~v (63,16.19; 64,1.6), rc (63,18 e 64,1), vdq (63,15.18; 64,9.10) e das raízes verbais llz (63,19 e 64,1) e [dy (63,16 e 64,1); a referência à destruição do templo (63,18 e 64,10) e o uso da locução “és nosso pai”, dirigida a YHWH (Is 63,16; 64,7), além dos ligames lexicais no interior de Is 63,15-19[144] e Is 64,1-11[145].

Essa seção intensifica a lamentação presente na perícope precedente (vv. 7-14), sublinhando o reconhecimento e a confissão dos pecados, realizados por Israel (Is 64,4-6.8).

---

[142] STENDEBACH, F. J. sWs [sûs]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 6, p. 107-118.

[143] O termo trapT pode ser traduzido por “esplendor”, “magnificência”, “glória”, “honra”.

[144] Isso é observado na inclusão do termo “céu” (vv. 15 e 19); nas duas repetições do termo “pai” (63,16 e 64,7); na referência à santidade da morada divina e do povo (vv. 15.18) e no termo “nome” (vv. 16.19).

[145] Constata-se na repetição dos termos “nome” (vv. 1.6), “iniquidade” (vv. 6.8), YHWH (vv. 8.11), “fogo” (vv. 1.10), “justiça” (vv. 4.5); na referência à santidade das cidades e do templo (vv. 9.10).

7.4.3.1 Is 63,15–64,11: texto hebraico e tradução

Is 63

WqPath yla ^ymxrw ^y[m !Amh ^trWbgW ^tanq hYa ^Traptw ^vdq lbZm harW ~ymVm jBh[15]
^mv ~lA[m WnlaG Wnyba hwhy hTa WnryKy al larfyw Wn[dy al ~hrba yK Wnyba hTa-yK[16]
^tlxn yjbv ^ydb[![ml bWv ^tarYm WnBl xyvqT ^ykrDm hwhy Wn[tt hMl[17]
^vDqm WssAB Wnyrc ^vdq-~[Wvry r[cMl[18]
WLzn ~yrh ^ynPm Tdry ~ymv T[rq-aWl ~hyl[^mv arqn-al ~B Tlvm-al ~lA[m Wnyyh[19]

Is 64

WzGry ~yAG ^ynPm ^yrcl ^mv [ydAhl va-h[bT ~ym ~ysmh va xdqK [1]
WLzn ~yrh ^ynPm Tdry hWqn al tAarAn ^tAf[B [2]
Al-hKxml hf[y ^tlWz ~yhla htar-al !y[Wnyzah al W[mv-al ~lA[mW [3]
[vWnw ~lA[~hB ajxNw Tpcq hTa-!h ^WrKzy ^ykrdB qdc hf[w ff-ta T[gP [4]
WnaFy xWrK Wnnw[w WnLK hl[K lbNw Wnytqdc-lK ~yD[dgbkW WnLK amJk yhNw [5]
Wnnw[-dyB WngWmTw WNMm ^ynp TrTsh-yK %B qyzxhl rrA[tm ^mvb arAq-!yaw [6]
WnLK ^dy hf[mW Wnrcy hTaw rmxh Wnxna hTa Wnyba hwhy hT[w [7]
WnLk ^M[an-jBh !h !w[rKzT d[l-law dam-d[hwhy @cqT-la [8]
hmmv ~lvWry htyh rBdm !AYc rBdm Wyh ^vdq yr[[9]
hBrxl hyh WnyDmxm-lkw va tprfl hyh Wnytba ^Wllh rva WnTraptw Wnvdq tyB[10]
s dam-d[WnN[tW hvxT hwhy qPatt hLa-l[h[11]

63,15 Olha desde o céu e vê de tua santa e gloriosa morada. Onde estão teu zelo e tuas potestades[146]? A comoção[147] de tuas entranhas e da tua compaixão para comigo foram contidas[148]?
16Mas tu és nosso Pai, ainda[149] que Abraão não nos conheça e Israel não nos reconheça; tu, ó YHWH, és nosso Pai; nosso **Resgatador** desde a antiguidade é o teu nome.
17YHWH, por que nos fazes extraviar de teus caminhos? Por que endureces nosso coração, para que não te temamos? Volta, por amor de teus servos e das tribos da tua herança.
18Só por breve tempo assenhorearam-se[150] de teu santo povo; nossos adversários pisotearam teu santuário.
19Há muito tempo estamos como aqueles que não governaste, como aqueles sobre os quais não foi invocado o teu nome. Oxalá, tivesses rasgado os céus, tivesses descido! Diante de ti as montanhas teriam tremido,**64,1** como o fogo que inflama os gravetos, como o fogo que faz ferver as águas, para fazer conhecer o teu nome aos teus adversários e as nações tremessem à tua presença!
2Quando fizeste coisas terríveis, que não esperávamos, desceste, e os montes tremeram à tua presença.

---

[146] No TM, está no plural. Por ser um termo "abstrato", algumas versões antigas traduzem-no com um substantivo no singular.
[147] Pode-se também traduzir por "abundância da tua ternura".
[148] Outra possibilidade de tradução seria com o verbo "reprimir".
[149] Os dois yK assumem um sentido explicativo e visam exprimir as motivações pelas quais Deus deve "olhar do céu" para o povo (JOÜON; MURAOKA, GHB, p. 679, §170d).
[150] O radical vry, na forma *qal*, pode ser traduzido por "expulsar o proprietário", "expropriar", "apropriar-se", "apoderar-se", "conquistar", "possuir".

[3]Porque desde a antiguidade não se escutou[151], nem se ouviu[152], nem os olhos viram Deus, além de ti, que age assim para com aquele que nele espera.
[4]Oxalá, tivesses saído ao encontro daquele que se alegra e pratica justiça, daqueles que se recordam de ti em teus caminhos[153]; eis que te iraste[154], nós pecamos por muito tempo[155]: havemos de ser salvos?
[5]Mas somos como o impuro[156], todos nós; e como pano de menstruação todas as nossas obras justas[157]; murchamos como a folha, todos nós, e nossas iniquidades, como o vento, nos arrebatam.
[6]Ninguém invoca o teu nome, nem quem se desperte para aderir a ti; porque escondes de nós o rosto e nos abandonas nas mãos de nossas iniquidades.
[7]Mas agora, ó YHWH, tu és nosso Pai, nós somos o barro[158], e tu, aquele que nos formaste; e todos nós, obra de tuas mãos.
[8]Não te enfureças excessivamente, ó YHWH, nem perpetuamente te lembres (recordes) de nossa iniquidade; eis, pois, nós te pedimos: todos nós somos teu povo.
[9]As tuas santas cidades são um deserto, Sião é um deserto; Jerusalém está desolada[159].
[10]O nosso templo santo, nosso esplendor, em que nossos pais te louvavam, tornou-se pasto de fogo[160], todas as nossas coisas preciosas se tornaram em ruínas[161].
[11]Por acaso, diante disso podes te manter contido[162], YHWH? Permanecerás calado e nos humilharás muito mais[163]?

7.4.3.2 Análise literária e teológica

Em Is 63,15–64,11, entrecruzam-se perguntas retóricas, confissão de confiança na paternidade do Senhor, descrição da realidade de sofrimento vivido pelo povo e recordação das ações de Deus. Emprega-se um grande número de imagens extraídas do âmbito familiar, penitencial e da tradição teológico-bíblica. Todos esses particulares imprimem peculiar característica ao tema do *goelato*. Esse conjunto estabelece, em alguns versículos, uma dramaticidade (Is 63,15.17.19; Is 64,5.11), transparecendo o desespero do povo diante da destruição do Templo (Is 63,18; 64,10), do pecado e da sensação de total silêncio e

---

[151] No TM, o verbo é plural.
[152] O verbo está no plural no TM.
[153] Este versículo contém inúmeros problemas textuais que serão analisados posteriormente.
[154] A frase não é clara e há inúmeros problemas textuais. Outra possibilidade de tradução seria "eis que te iraste e pecamos" ou ainda "eis que tu te iraste, porque pecamos". Para a análise dessa crítica textual, confira a obra de SALVADORI, Tu non sei così, p. 154.
[155] Literalmente, poderia ser traduzido por: "nestes desde a antiguidade" ou "nestes para sempre". Algumas traduções acrescentam "caminhos", mas pode ser também "pecados" ou "iniquidades". Infelizmente não é possível definir com precisão a frase, nem recorrendo às versões antigas.
[156] Poderia ser traduzido por "coisa impura".
[157] O termo utilizado é hqdc que pode ser traduzido por "esmola", "ação boa", "mérito", no sentido de "fazer caridade". No judaísmo, "fazer justiça", neste caso, seria dar esmola, hospedar um peregrino, visitar os doentes, enterrar os mortos, satisfazer as necessidades de um pobre etc.
[158] Outra opção seria utilizar "argila" e o verbo "modelaste".
[159] Uma possível tradução seria "devastada".
[160] Outra possibilidade de tradução seria "foi queimado".
[161] Poderia ser traduzida por "foram destruídas".
[162] Pode ser entendido como manter-se "insensível", porém continuamos com o "ser contido", pois repete o mesmo radical verbal de Is 63,15.
[163] Pode-se também traduzir por "sem medida".

abandono de Deus. O “eu” do profeta ou do orante se funde com o “nós” da comunidade e o texto se configura por meio de interpelações diretas a YHWH (cf. Sl 80,15).

A perícope pode ser classificada como salmo de lamentação (cf. Sl 25,7.11; 35,11-14; 41,5; 79,9; Sl 17,3-5; 44,18-23 e 59,4-5), não obstante a constatação da confissão de culpa (Is 64,4-6), aspecto não evidente nas lamentações. Quanto aos recursos estilísticos, a sinonímia é utilizada com frequência, bem como o jogo com o significado das palavras.

As opiniões quanto à estrutura interna desse texto oscilam, devido à falta de uma nítida ligação entre as frases. A perícope é introduzida com uma oração a Deus para que se volte para seu povo e uma profissão de confiança, na qual são atribuídos a YHWH os títulos de Pai e Resgatador (Is 63,15-16). Segue-se uma lamentação com quatro tópicos: ter o caminho extraviado; ser dominado pelos adversários; presenciar o santuário pisoteado e ser abandonado (vv. 17-19a), que desembocam na constatação da ausência de uma intervenção divina (63,19b–64,2), em comparação com atos salvíficos de YHWH no passado (Is 64,3).

No v. 4, encontram-se vários problemas de crítica textual. Ao unirmos aos vv. 5-7 temos como conteúdo o reconhecimento e a confissão dos pecados. Essa confissão é intercalada com outra profissão de fé em Deus como Pai e Criador (v. 7). Os vv. 8-11 retomam a lamentação presente em Is 63,15.17-19a, tendo como temática central a destruição de Sião e do templo. O v. 11 é uma pergunta dirigida a Deus, semelhante a Is 63,15b, diante de sua aparente insensibilidade.

7.4.3.2.1 Lamentação do povo ao Deus resgatador: Is 63,15–64,3

O v. 15 é semelhante ao Sl 80,15, no qual o orante, em nome da comunidade, pede a Deus para que se converta ou volte-se para o povo e para que veja a situação desesperada, na qual se encontra.

O “céu” é um arquétipo para referir-se ao próprio Deus (Is 63,15) e é a expressão da transcendência divina por sua imensidão, pela distância da terra, mas, também, pelo afastamento do ser humano. O convite do orante, dirigido a Deus, para que desça de sua morada no céu, reflete a ausência de comunicação entre Deus e Israel e a concepção de um Deus completamente inatingível e tranquilo (Sl 79,5; 83,2-3), distante do sofrimento da comunidade. Por outro lado, transparece a consciência da comunidade de que sua existência depende completamente d’Ele. As lamentações, presentes nessa seção, descrevem o desespero do povo que, ao sentir-se abandonado por Deus e longe de seu

olhar salvador, é entregue nas mãos dos adversários, que pisoteiam suas cidades e o templo e os arruínam (v. 18) e, por conseguinte, destroem também o povo.

As perguntas retóricas, em Is 63,15, questionam aspectos fundamentais do relacionamento de YHWH com Israel, até então considerado povo eleito: seu zelo, sua ação redentora e potente, sua compaixão e misericórdia. Apesar de o apelo à paternidade ser explícito no decorrer do texto pela repetição do termo "pai", constituindo um *leitmotiv* dessa oração. O "comover as entranhas" e o uso do termo ~ymxr, traduzido por "misericórdia", são expressões próprias da maternidade. A intensidade da imagem de um Deus-Mãe, que refreia sua comoção e sua misericórdia a ponto de contê-las, como "violência" ao que lhe é intrínseco, ostenta uma força persuasiva, capaz de provocar no ouvinte a solidariedade com a dor que assola a comunidade, que vivencia a sensação de ser rejeitada e abandonada por Deus.

O v. 16 enfatiza a paternidade de Deus ao contrapô-la aos principais patriarcas (Abraão e Israel) e ao afirmar categoricamente que YHWH é o Pai de seu povo (duas ocorrências no v. 16 e Is 64,7). Antes de abordar a paternidade divina, é importante compreender o não reconhecimento da parte de dois patriarcas: Abraão e Israel. O "não reconhecimento" pode assumir duas acepções: uma de cunho afetivo, no sentido de ser rejeitado, e a outra legal, no sentido de não ser reconhecido juridicamente como filho. Outra possibilidade, sintonizada com a segunda acepção, seria a ruptura de uma relação fundamental e as ulteriores consequências desse ato[164] (declaração da orfandade, sem direito à filiação, à herança). Essas duas interpretações são compatíveis, pois, se uma pessoa não é considerada filha, pode ser tomada por um sentimento de rejeição. Neste contexto, a parte jurídica parece ser mais viável, pelas referências à paternidade e ao *goelato*.

Deste modo, o povo não é reconhecido como filho por Abraão e Israel. Abraão[165] e Israel são dois patriarcas importantes para o período pós-exílico, por estarem nas origens do povo de Deus, por causa das promessas da terra e da descendência, e devido à aliança. Eram considerados pais do povo (Is 51,2; 58,14; 43,27). Abraão, em Isaías, é designado o

---

[164] NISKANEN, P. Yhwh as father, redeemer, and potter in Isaiah 63:7–64:11. *CBQ*, Washington, v. 68, n. 3, p. 399, July 2006.

[165] BAUTCH, R. J. An appraisal of Abraham's role in postexilic covenants. *CBQ*, Washington, v. 71, n. 1, p. 42-63, Jan. 2009. Porém, para Bautch, alguns autores pós-exílicos ressaltam a aliança com Abraão, enquanto outros a aliança sinaítica. Em seu artigo, o autor sugere que o não reconhecimento dos patriarcas (Abraão e Israel) reflete a realidade polêmica entre Betel e Jerusalém (p. 52-53). Com relação à importância da aliança com Abraão e Is 63,16, confira o artigo de TIEMEYER, L.-S. Abraham: a judahite prerogative. *ZAW*, Berlin, v. 120, n. 1, p. 57-61.65, Feb. 2008.

chamado (51,2), o escolhido (41,9), o resgatado (29,22), o amigo (41,8), aquele a quem Deus prometeu as bênçãos, a terra e a descendência (51,2). Nos textos bíblicos, Abraão é o paradigma do fiel que observa os mandamentos de Deus, antes da Lei Mosaica (Gn 26,5). Ele garante a salvação e a bênção para seus descendentes e é o primeiro a proclamar a fé no Deus único, mesmo sendo um prosélito[166].

Israel, igualmente, é o escolhido (41,8), o amado (Ml 1,2-3), aquele pelo qual Deus chama seu povo pelo nome (45,4). Também, é garantia da bênção (44,1-4) e do retorno à Terra Prometida.

O povo, provavelmente, não é adotado pelos patriarcas por dois motivos: porque seu verdadeiro Pai é Deus, mas também por causa de seus pecados. Desse modo, ao não ser reconhecido pelos patriarcas, o povo não tem mais direito às bênçãos e promessas, e Deus não tem mais o dever de manter a aliança feita com Abraão e com Israel, pois, apesar do caráter irrevogável e incondicional, sobretudo da aliança com Abraão, esses aspectos não são absolutos, pois se presume que, tanto os patriarcas como o povo, continuariam a confiar em YHWH e a trilhar seus caminhos.

Apesar de ser comum a designação de Israel como filho (Is 1,2-3; 30,9; 43,6-7; Ex 4,22-23; Jr 31,9; Os 11,1-4), as referências explícitas de Deus como "pai" são raras (Is 63,16; 64,7), não obstante as alusões às atitudes paternas e maternas atribuídas a Deus (cf. Os 11,1-4[167]; Is 45,9-11).

No período pré-exílico, era evitado chamar Deus de Pai, para não o confundir com a visão mitológica dos deuses cananeus[168] e a concepção mítica da paternidade física entre os deuses e seus devotos, atestada nas religiões circunvizinhas de Israel[169]. O uso dessa imagem é mais frequente nos textos do período pós-exílico[170], sobretudo, nos livros do período helenístico e romano (Eclo 23,1.4; 51,10; Tb 13,4; Sb 2,16; 14,3). Verificam-se comparações entre a relação do pai e da mãe com os filhos e as atitudes de YHWH com seu povo em Is 45,10 e Sl 103,13 e, num contexto de fórmula de adoção dirigida ao rei, em 2Sm 7,14 e no Sl 2,7. As referências explícitas da paternidade divina ocorrem em Dt 32,6; Sl 68,5; Jr 3,4.19; 31,9; Ml 1,6 e 2,10. Nesses textos, a imagem de Deus como Pai é

---

[166] SKA, J.-L. Abramo nella tradizione ebraica. *CivCatt*, Roma, v. 151, n. 3610, p. 341-349, 18 nov. 2000.

[167] Confira o artigo de SCHÜNGEL-STRAUMANN, H. Deus como mãe em Oséias 11. In: BRENNER, A. (Org.). *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 273.276-278. (A Bíblia: uma leitura de gênero), e SIMIAN, El desierto de los dioses, p. 147-153. Apesar dessa constatação, há autores que não concordam com a imagem materna em Os 11,1-4 (cf. MARCONCINI, B. "Tu, Signore, sei il nostro padre" [Is 63,16]. *ParSpV*, Bologna, v. 39, n. 1. p. 59-60, genn./ giugno 1999).

[168] Cf. CHILDS, Isaia, p. 570.

[169] Cf. BLENKINSOPP, Isaiah 56–66, p. 257 e MARCONCINI, Tu, Signore, p. 57.

[170] Cf. CHILDS, Isaia, p. 570.

aplicada metaforicamente e de maneira hipotética ou em forma de perguntas (cf. Jr 3,4.19; Ml 1,6 e 2,10). Ela é empregada, geralmente, em contextos negativos a fim de exortar à obediência filial (Dt 32,6; Ml 2,10 e Jr 4,22) ou advertir sobre a ilusão de não ser punido ao se apelar para a paternidade de Deus (Ml 1,6; Jr 3,4.19)[171]. Somente em Jr 31,9, o Senhor afirma sua paternidade como fundamento para intervir em favor de Israel, propiciando o retorno do exílio.

No Oriente Médio Antigo, a relação entre pai e filho é utilizada como metáfora para representar o vínculo entre os soberanos e seus vassalos[172] e evocar proteção. O simbolismo do "pai", também, alude às origens, dado que é aquele que dá a vida e sugere a dependência dos filhos ou súditos a uma suprema autoridade. Essas características, também, estão associadas à noção de "servo", no v. 17, que aparece em Is 56,6 e retorna em 65,8.15 e 66,14.

A invocação em Is 63,16 e o apelo a Deus como pai num momento de crise objetivam a intervenção de Deus e sua ação de resgatar. Ao mesmo tempo, evidencia uma tensão entre a memória dos fatos ocorridos num passado longínquo e a ausência de uma ação salvífica em favor do povo em sua angústia.

As citações que expressam Deus como Pai de seu povo ou do orante e têm maior afinidade com Is 63,16 e 64,7 são Sl 68,6 e Ml 2,10. No Sl 68,6, YHWH é designado como Pai dos "órfãos e das viúvas" e aquele que defende os indefesos. Isso condiz com o conteúdo presente em Is 63,16, quando é mencionada a orfandade de Israel, dado que nem Abraão nem Israel (duas personagens centrais para o povo, cf. Gn 12,2; 13,16; 15,5; 17,5-6) reconhecem o povo e o acolhem como filho. Em Is 64,7, a imagem do Pai é conectada com a do oleiro, e refere-se a Deus-Pai-Criador, metáfora presente em Ml 2,10. Dessa forma, é afirmado que a filiação do povo não se reduz à sua ancestralidade humana, nem provém do vínculo de sangue, mas do pacto entre Deus e o povo no Sinai e na experiência exodal (cf. Is 64,1-4; Ex 4,22).

Tanto a paternidade como o *goelato* (v. 16) pertencem ao campo jurídico (Sl 68,6; Jó 29,16; Is 9,5) e fazem parte do direito familiar. Possivelmente, a função de relacioná-los é a de afirmar o papel de Deus como chefe do grupo familiar e sua responsabilidade de defender, proteger e ser solidário com o povo, o qual se encontra em condição desoladora. Por isso, Deus tem o dever de exercer o *goelato*, resgatando o povo (v.18), a terra (Is 64,9; Ex 19,5) e o templo (Is 64,10).

---

[171] Cf. SIMIAN, Isaías, v. 2, p. 100.
[172] BOVATI, Ristabilire la giustizia, p. 156.

O título de Pai atribuído a Deus, provavelmente, está vinculado à reconstituição da identidade da comunidade pós-exílica. Nesse sentido, é importante a relação existente entre a paternidade de Deus, o *goelato*, e as alusões à experiência exodal e à teofania no Sinai, em 63,19b–64,4a (cf. Ex 19,16-25 e Jz 5,4-5).

À afirmação de que o nome de YHWH é resgatador, acrescenta-se um aspecto temporal: "para sempre" (v. 16). Dizer que o ser resgatador faz parte de sua identidade (nome) significa afirmar que a promessa de libertação, de resgate, de consolação é intrínseca ao seu ser. Nesse contexto, a raiz lag é adotada em âmbito litúrgico (lamentação) e teológico. Mantém seu sentido jurídico originário, porém empregado de forma metafórica.

Ao afirmar que Deus é resgatador desde a antiguidade e ao citar Moisés em Is 63,11-14, alude-se à ação resgatadora de YHWH no êxodo (Ex 6,6; 15,13; Sl 74,2 e Is 48,20). Esses aspectos elucidam a relação entre paternidade e redenção, dado que foi na promessa (Ex 6,4-6) e na libertação da escravidão do Egito que Deus tornou-se o Pai de Israel.

Deus é redentor porque resgatou seu povo do Egito e do exílio da Babilônia e, também, resgata a terra, dando-a ao povo. Percebe-se a ênfase na necessidade da intervenção salvífica, no apelo às duas instituições jurídicas (Pai e Resgatador) e a urgência do resgate do que pertence a Deus desde sempre. Contudo, cria-se uma tensão no uso dos termos "Pai" e "Resgatador", dado que o vocábulo "pai" traz em seu bojo a responsabilidade de defender seus filhos, sem a necessidade de apelar para a instituição do *goelato*. Mas, como foi visto anteriormente, essas duas instituições aludem à experiência exodal e têm a intenção de intensificar o lamento. O apelo ao Pai também expressa a certeza do amor gratuito, capaz de perdoar, de acolher e de dar outra chance. Nesse sentido, é significativo o uso de hlxn (v. 17), dado que a herança e o *goelato* pertencem ao mesmo campo semântico (Sl 74,2; Rt 4,6).

O termo hlxn pode estar coligado com a tradição cultual, para expressar o senhorio de Deus[173], mas também para designar o povo[174]. Israel é herança de Deus a partir da libertação do Egito, e este aspecto o diferencia das outras nações. O povo tornou-se também a herança de Deus por ter sido criado e escolhido por ele, e por ter estabelecido

[173] Confira a n. 138, do capítulo 6 deste estudo, e a explicação do termo hlxn no § 6.2.4.2.

[174] Dt 4,20; 9,26.29; 32,9; 1Sm 10,1; 2Sm 14,16; 20,19; 21,3; 1Rs 8,51.53; 2Rs 21,14; Is 19,25; 47,6; Jr 10,16 = 51,19; Mq 7,14.18; Jl 2,17; 4,2; Sl 28,9; 33,12; 74,2; 78,62.71; 94,5.14; 106,5.40. Em todos esses casos o termo se refere ao povo de Deus, exceto 2Sm 20,19, no qual há uma referência à entidade política ou, segundo alguns autores, à terra.

uma aliança com YHWH (Dt 4,20; 1Rs 8,53; Sl 33,12). A designação "tribos de sua herança" comprova a natureza estável e duradoura da posse (Jr 10,16; 51,19; Sl 74,2; Ex 15,17). No entanto, havia a possibilidade de Deus abandonar a terra e sua herança (o povo) quando se tornavam impuras (cf. Jr 12,7-8; Ez 9,3; 10,18; 11,22-23; Zc 2,16). Por conseguinte, o povo, o templo e a terra sem a presença divina ficaram sem uma divindade protetora. Declarar que um povo era desprovido de sua divindade, significava anunciar sua total destruição, a ruína, como presa fácil dos adversários. Esses aspectos transparecem na súplica do orante, no v. 17, que clama o retorno de Deus para as tribos de sua herança e a dor por sofrer a dominação dos inimigos e a profanação do templo (v. 18).

Essa realidade gera a ruptura do relacionamento e do pacto entre Deus e o povo (cf. vv.15.17.19). Diante desse quadro lastimável, o povo clama a Deus como Pai e Redentor e recorda os aspectos fundamentais de sua fé que o fortaleceram no decorrer da história, a saber, a confiança na presença salvífica de Deus (Is 63,9) e a certeza de que não foi Moisés que conduziu o povo no deserto, mas o Espírito de YHWH (63,11-14). Isso leva a entender que os patriarcas não são os pais de Israel, mas o próprio Deus (Is 64,7).

A súplica a Deus e sua possível ação salvífica não se baseiam nos méritos do povo, por ser um povo infiel, mas na relação e na responsabilidade que YHWH tem com a comunidade pós-exílica. Deus age gratuitamente por fidelidade às alianças realizadas com o povo de Israel.

As perguntas, no v. 17, dirigidas a YHWH, podem ser interpretadas tanto por acusação quanto por repreensão. As duas primeiras unem a concepção da unicidade de YHWH e a questão do mal. Isso implica que Ele pode desviar o caminho de Israel e endurecer o coração de seu povo (Is 45,6-7), duas atitudes que são atribuídas ao faraó do Egito, figura simbólica do mistério do pecado[175].

O "desviar o povo do caminho" evoca a dimensão ética, ou seja, o não agir conforme o direito e a justiça, exprimindo a ideia de pecado e suas consequências. Quando o sujeito do verbo h[t, em seu uso metafórico-causativo, é Deus, normalmente, indica o poder divino e sua ação punitiva (cf. Sl 107,40; Jó 12, 24-25; Is 30,18). Assim, Is 63,17 pode assumir dupla acepção. A primeira responsabiliza Deus por ser uma ação provocada por Ele, ao "desviar o caminho de seu povo", enfatizando sua soberania. A segunda é expressa como um ato punitivo de Deus em face da transgressão de seu povo. Portanto, a ação humana está em sua origem.

[175] Cf. Ex 5,1-23; 7,3-5; 8,11.14.28; 9,7.12.34-35; 10,20 e PRIOTTO, Esodo, p.161-163.

Apesar da expressão “endurecer o coração” ser usual nos textos bíblicos, a raiz XVQ, traduzida com o verbo “endurecer”, ocorre neste texto e em Jó 39,16. Essa locução pode ser entendida como o não cumprir a vontade de Deus, afastar-se de sua mensagem (Ex 8,11.28; 9,7.34; 10,1 e Am 4,6-12) e ser uma consequência da ruptura da aliança entre Deus e o povo (v. 19; Is 6,9-10 e 64,4-6).

O “endurecer o coração” representa uma opção consciente de opor-se a Deus. Deste modo, a realidade lastimável em que o povo se encontra é interpretada como castigo de Deus, pela ação do povo contra Deus, semelhante aos prodígios realizados contra o faraó e o Egito. Esse aparente castigo, tanto em Êxodo como aqui, é um sinal enviado, visando à conversão e à salvação do povo. Deus é amor, mas não pode manter-se indiferente à obstinação do povo ao pecado. Pode livremente elegê-lo, manifestar gratuitamente a sua glória, mas também rejeitá-lo. Essa consciência muda a concepção de Israel como povo eleito, pois apesar de ser consagrado, o povo não pode agir sem ter presente a responsabilidade de testemunhar e sua missão de ser luz para as outras nações. Deste modo, sua atitude pecadora pode levá-lo à total destruição. Surge, ainda, a consciência da misericórdia de Deus, que pode dar mais uma chance e intervir sem contar com a fidelidade do povo, se esse reconhecer seu pecado.

Observa-se que, em Is 63,19b–64,2, há um conflito de concepções, pois, se de um lado o povo se considera eleito e, por conseguinte, isento da rejeição de Deus, por outro, transparece a constatação de que Deus não se revela com potência e majestade para socorrer Israel, conforme o desejo do povo (Jz 5,4-5; Sl 18,8-16)[176]. Isso é explícito na relação entre Is 63,19 e 64,1, dado que há uma reivindicação da parte do povo, ao acusar Deus por sua ausência, e uma súplica pela intervenção direta. A intervenção é delineada por meio de imagens teofânicas (Jz 5,4-5; Mq 1,3-4; Na 1,4-6; Sl 18,8-16; 50,2) como: “rasgar o céu”, “tremer os montes” e “fogo”. Esses aspectos estão presentes na manifestação no Sinai (Ex 19,16-20,3) e são característicos do chamado “Dia do Senhor” (Hab 3,6s; Sl 97,3-5; 144,5-6) e da tradição apocalíptica[177].

[176] Cf. Js 7,7; Jz 8,19; 1Sm 14,30; Is 48,18.
[177] COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica*: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010. p. 48-52. (Academia Bíblica).

7.4.3.2.2 “Confissão” dos pecados: Is 64,4-6

A tensão referida anteriormente também é retratada no v. 4, que, apesar dos vários problemas textuais e da possibilidade de interpretar a primeira frase de forma tanto negativa como positiva, provavelmente, indica a desilusão de um desejo que parecia ser possível e viável, mas não foi realizado (cf. Is 48,18; Js 7,7 e Jz 8,19). O lamento do povo assemelha-se à intercessão de Abraão em favor de Sodoma e Gomorra (Gn 18,17-33), apelando para a absolvição dos pecados e a obtenção dos benefícios de Deus, mesmo que fosse por meio de alguns justos presentes no meio deles. Mas, semelhante, àquelas duas cidades, não foi encontrado justo algum que legitimasse a ação benevolente de Deus (Is 59,1-15).

O v. 4 pode ser lido da seguinte forma: “porque te iraste, nós pecamos”. Desse modo, responsabiliza a ira de Deus pelo pecado do povo. Infelizmente não encontra-se uma tradução viável. Nem mesmo recorrendo às versões antigas é possível traduzi-la com maior precisão, pela constatação de que as versões modificaram a frase, harmonizando-a com o contexto ou a simplificaram. Não obstante essa dificuldade, ao considerar os vv. 5-6, podemos afirmar que há uma confissão explícita das iniquidades e da realidade de impureza da comunidade. Mas o orante não deseja assumir toda a responsabilidade, pois Deus poderia ter ajudado o povo eleito (v. 4), por ser o único criador e senhor da história.

O maior sofrimento do povo, que perpassa a perícope em questão, não é apenas a experiência do exílio, de ser pisoteado ou de presenciar sua cidade e o templo destruídos, mas é o afastamento de Deus e o não reconhecimento como filho, por causa do pecado (Is 63,10; 64,5). Entretanto, Israel mantém a certeza da misericórdia de Deus e de que um pai sempre permanece pai, mesmo que se irrite e castigue seus filhos. Por isso, Israel apela desesperadamente para a paternidade divina. Isso também acentua o caráter unilateral da aliança.

As imagens do v. 5 para retratar a consequência da iniquidade e da impureza do povo são eloquentes e, de certa forma, contribuem para a compreensão dos problemas textuais presentes no texto.

O adjetivo amj, traduzido por impuro (v. 5), indica, normalmente, a impureza ritual, aquela contraída pela não observância das prescrições ligadas ao culto. Nesse tipo de impureza, a comunidade ou a pessoa não podia se aproximar de Deus e necessitava de uma purificação proveniente d’Ele.

A referência à impureza está em oposição à santidade divina, retratada na alusão à santa morada de Deus (Is 63,15) e nas imagens teofânicas (Is 63,19–64,2), e visa a justificar a não manifestação de Deus.

A primeira imagem é a do pano de menstruação que é empregado para sublinhar a impureza (Lv 15,19-24). Essa imagem é utilizada para referir-se às obras justas, o que superficialmente poderia parecer paradoxal, por transformar algo positivo em impuro. Ao relacionar a impureza proveniente do contato com o pano de menstruação com as "obras justas" da comunidade, o orante radicaliza a imagem da rejeição, pois da mesma forma que a mulher menstruada é proibida de relacionar-se com seu marido e com as pessoas, de participar do culto e de ter contato com o sagrado, também a comunidade, mesmo desejando um contato harmonioso com Deus e com as pessoas, é proibida por ser impura. Assim, suas obras justas, algo que é sagrado, tornam-se uma força hostil ao ser humano, transformando-se em relação infecunda, sem vida e ameaçadora, o que pode também estar associado à idolatria.

A dimensão ética está presente na segunda imagem, a da folha murcha, que é aplicada à iniquidade (!wO). Essa imagem é adotada nos oráculos de acusação (Is 1,30 e 34,4), como símbolo da punição, do juízo divino (Is 28,1-5; 37,27; Ez 17,24; Na 1,10 e Sl 37,2). Também é o símbolo da fragilidade (Jó 13,25). No Sl 1, a imagem da "palha" levada pelo vento, representa a ação dos ímpios, em contraposição à consistência da árvore junto aos riachos, pois suas folhas nunca murcham. Essa última imagem representa o justo, que age conforme a Lei do Senhor e, por isso, tudo o que faz é bem-sucedido. Assim, a "folha murcha" pode ser também interpretada como símbolo da morte e da inconsistência, que tende a desaparecer completamente. Isso é corroborado pelo uso da raiz afn, que também tem o sentido de "fazer desaparecer" (Is 40,24b; 41,16a; 57,13a). A imagem da "folha seca", aqui, está relacionada à iniquidade e, no Sl 1,4, a imagem da palha representa o ímpio.

Percebe-se que pecado, iniquidade e impureza são conceitos que se interligam, mas não são idênticos. São utilizados como forma de enfatizar a realidade de pecado do povo.

O esquecimento de YHWH é total, pela constatação de que ninguém suplica o dom da salvação, nem cultiva uma relação de amor e dependência com Deus (v. 6).

Há uma particular fineza e um trato de grande profundidade teológica (vv. 7-8), ao referir-se a Deus-Pai como "aquele que modela" (Gn 2,7-8; Is 29,16 e 45,9-11). A expressão "nós somos o barro" (v. 7) pode ser interpretada como reconhecimento do ser

criatura, mas, também, da própria condição de transitoriedade, de fragilidade e de limitação. Ao mesmo tempo, exprime o desejo de ser salvo, de obter a misericórdia e o perdão divinos.

Ao relacionar com a criação, alguns comentadores discordam de que haja uma visão universalista quando YHWH é chamado de Pai e Criador, mas sublinham que esses títulos, visam a reafirmar a relação paternal entre Deus e Israel (cf. Jr 31,9; Ex 4,22-23; 15,16; Dt 32,5-9)[178]. Além disso, esses epítetos estabelecem uma afinidade entre a criação e a constituição como povo, na experiência exodal (Gn 14,19.22; Ex 19,5; Sl 139,13 e Pr 8,22). Dessa forma, mantém-se a tensão entre o universal e o particular, entre Israel e as outras nações.

Os vv. 8-11 podem ser interpretados à luz dos Sl 77,6-10 e 106. A lamentação pela profanação e devastação do santuário (vv. 9-10) está em estreita relação com o Livro da Lamentação[179]. Entre os pontos de contato, destacam-se: a) o reconhecimento de que o causador da catástrofe tenha sido o próprio Deus, como iniciativa de sua ira diante da rebeldia de Israel; os inimigos são instrumentos utilizados por Ele; b) Jerusalém e o povo se tornam impuros (Lm 1,8a; 3,42; 4,6.13 e Is 64,4-6); c) existe uma tensão entre a confissão de fé em YHWH e o desespero; o reconhecimento da culpa coletiva e a acusação pelo abandono de Deus; a lamentação e a acusação, a crise diante da destruição e a fé, e d) a sensação de ser repudiado e abandonado por YHWH (Lm 2,6-7; 1,17;3,45; 5,22 e Is 64,5-6)[180].

O profeta-orante também tem consciência de que o pecado de Jerusalém/Israel ultrapassou os limites de uma promessa incondicional com relação à inviolabilidade de Sião. Isso é retratado nos acontecimentos históricos citados no texto, provavelmente, referindo-se à tomada de Jerusalém e à experiência do exílio babilônico (cf. Lm 1,7-10).

Na lamentação de Is 63,7–64,11, o resgate também pode ser visto como o perdão dos pecados (Is 63,17; Is 64,4-8). Percebe-se novamente que esse texto mantém a relação entre Iag, o tema da criação e da santidade (cf. também Is 43,6-7.15.22; 44,2.21.24 e 45,10-11) e estreita o vínculo entre paternidade, adoção e redenção.

---

[178] NISKANEN, Yhwh as father, p. 406.
[179] Essa relação foi observada por Blenkinsopp (cf. Isaiah 56–66, p. 265-266).
[180] MORLA ASENSIO, V. *Livros sapienciais e outros escritos*. São Paulo: Ave Maria, 1997. p. 427-447. (Introdução ao Estudo da Bíblia, 5) e MORLA, Lamentaciones, p. 19-57.

7.5 Síntese dos pontos significativos

Ao sintetizar as características peculiares do uso da raiz hebraica em questão no TtIs, constata-se a ocorrência das duas raízes גאל, com campos semânticos diferentes, a de "resgatar", "redimir" (Is 59,20 e 63,4.9.16) e a de "contaminar", "manchar" (59,3 e 63,3).

Predomina no TtIs o resgate do pecado, da injustiça, das transgressões, da aflição (Is 64,9) e o estabelecer o direito e a justiça (Is 59,15b-20). É enfatizada a necessidade de uma nova aliança, há uma forte influencia da tradição exodal, o que diferencia de DtIs e acentua o vínculo entre ser resgatado e ser santificado. Há uma relação entre o envio do Espírito e a Palavra (Is 59,21), bem como, à santidade e à ação redentora e misericordiosa de Deus (cf. Is 63,10). Há uma forte influência da tradição de Sião e o foco no Templo, na evidência de que a manifestação de Deus e de sua ação redentora serão em Sião.

O *goelato* é utilizado de forma metafórica, predominando as imagens vinculadas ao contexto familiar e àquelas relacionadas ao "resgatador do sangue". Deus como resgatador tem a função de reivindicar o sangue de seu povo derramado (Is 59,15b-20; 63,1-6) e, ao resgatá-lo, manifesta sua "justiça". A justiça é vista como a garantia de um espaço de relações que edificam e conservam a comunhão entre as pessoas e com Deus. A justiça de Deus coincide com sua ação redentora, e faz parte de sua gratuidade e de sua ação misericordiosa. O "reivindicar" é uma forma de expressar a santidade divina e é um aspecto necessário da ação redentora, porque Deus não pode permitir que uma transgressão permaneça sem punição.

Percebe-se no TtIs que a ação redentora de Deus está ligada ao seu julgamento, não somente das nações, mas sobretudo de Israel, por sua infidelidade à aliança. Mas ressalta a ação redentora e gratuita de Deus e não a punição e o castigo. No entanto, é necessário o retorno de Israel ao Senhor. Aspecto que aparece no DtIs, mas é predominante no TtIs. São notórias a fertilidade paradisíaca como consequência do ser resgatado por YHWH, e a dimensão universal do ato redentor (Is 60,14). Designar Deus como גאל é como se Deus tivesse uma obrigação jurídica de interferir em favor de seu povo, de ser solidário com ele, e, dessa forma, reafirmar seu vínculo de parentesco com Israel. Percebe-se a forte influência no TtIs de Ex 6,2-8; e criação, redenção, eleição, aliança, adoção são todas categorias de uma mesma ação solidária de Deus.

Após esse panorama do uso de גאל no AT, aprofundaremos a redenção em Lévinas para depois dialogarmos com os textos de Gl.

8. A REDENÇÃO EM LÉVINAS

A categoria de redenção em Emmanuel Lévinas[1] será analisada a partir da lição talmúdica intitulada *Textes Messianiques*, um comentário sobre o capítulo XI do Tratado *Sanhedrîn* (97b–99a), presente no Talmude Babilônico (IV Ordem da *Mishná*).

Neste estudo, não temos a pretensão de abordar o tema da redenção em todos os comentários judaicos escritos por Lévinas ou em sua vasta produção filosófica, mas de compreender esta temática no comentário talmúdico supracitado, partindo das seguintes perguntas: a raiz גאל e suas derivações influenciaram a noção levinasiana de "redenção"? Qual é a crítica de Lévinas à noção de redenção no cristianismo? Como o comentário talmúdico *Textes Messianiques* pode servir como chave hermenêutica para o estudo da temática da redenção?

8.1 Visão panorâmica do tema "redenção" e da raiz גאל nos escritos levinasianos

Vázquez elaborou uma periodização das obras levinasianas, que adotaremos, tendo como critério a classificação temática e cronológica[2] dos escritos. O primeiro período compreende as obras escritas entre os anos 1929-51, denominado período ontológico. O

---

[1] Emmanuel Lévinas nasceu em 1906, em Kaunas, na Lituânia, numa família de origem judaica. Da Lituânia, sua família mudou-se para a Ucrânia. Mais tarde, estabeleceu-se na França (1923) e iniciou os estudos de Filosofia em Estrasburgo. Dirigindo-se a Friburgo (1928-1929), tornou-se aluno de Edmund Husserl e Martin Heidegger, sendo influenciado pela Fenomenologia. Em 1930, apresentou sua tese doutoral intitulada *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* e continuou escrevendo artigos sobre os dois autores, alguns recolhidos mais tarde em seu livro *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* (1949). Retornou a Paris e continuou seus estudos até 1939. Ao eclodir a II Guerra Mundial foi deportado como prisioneiro, primeiro para um "Frontstalag" da Bretanha, onde esteve durante cinco anos, e, mais tarde, para um campo de concentração da Alemanha. No cativeiro, escreveu grande parte de sua obra *De l'Existence à l'Existant*, publicada em 1947. Em 1948, publicou *Le Temps et l'Autre*. Durante dezoito anos (1946-1964), dedicou-se à direção da Escola Normal Israelita Oriental de Paris. Nesse período publicou *Totalité et Infini* (1961). *Difficile Liberté* apareceu dois anos depois (1963), enfocando questões sobre o judaísmo. Lecionou na universidade de Poitiers (1964-1967), de Nanterre (1967-1973) e na de Sorbonne (1973-1984). Na década de 70, o desenvolvimento filosófico do autor foi condensado em duas obras importantes: *Humanisme de l'autre homme* (1972) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Lévinas publicou outros livros filosóficos e escreveu vários artigos, ensaios e comentários sobre os textos talmúdicos, que foram posteriormente agrupados em várias obras. Dentre as obras que contêm os comentários talmúdicos, destacam-se: *Quatre lectures talmudiques* (1968); *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977); *L'Au-delà du verset* (1982); *A l'heure des nations* (1988) e *Nouvelles lectures talmudiques* (1995). Faleceu em Paris em dezembro de 1995 (cf. VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 1-34 e CINTRA, B. E. L. *Pensar com Emmanuel Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009. [Filosofia em Questão]). Com relação à Fenomenologia até Levinas, confira as obras de: CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 11-65. (Série Pensamento Moderno); DARTIGUES, A. *O que é fenomenologia?*. 2.ed. Rio de Janeiro: Eldorado,1973. p. 147-160 e PEREGO, V. *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*. Milano: V&P Università, 2004. p. 31-43. (Filosofia. Ricerche).

[2] VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 8-10 e confira também RIBEIRO JÚNIOR, N. *Sabedoria de amar*: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005. Tomo 1, p. 22.

segundo período, o metafísico, corresponde aos escritos entre 1952-1964, e o terceiro seria o período ético (1964-1995).

No primeiro período, constata-se, nas obras levinasianas, uma relação entre sua filosofia, a reflexão bíblico-judaica e a obra de Franz Rosenzweig[3].

A questão que perpassa seu modo de pensar é a "condição humana" do sujeito, suas indagações existenciais após o fracasso da razão crítica, tendo presente um período marcado pela perseguição nazista contra os judeus, a *Shoah*, e a experiência de Lévinas como prisioneiro de guerra[4].

Após a guerra, Lévinas retoma o estudo do Talmude, tendo como mestre *Shushanî*[5]. Esse aprendizado se reflete em suas interpretações dos textos bíblicos, em suas lições talmúdicas e nos ensaios sobre o judaísmo. Estes escritos foram publicados em várias revistas e, posteriormente, reunidos e impressos no livro *Difficile Liberté* (DL). No prólogo de DL, o filósofo apresenta as seguintes finalidades: testemunhar um judaísmo vivo; valorizar a tradição e os textos bíblico-talmúdicos e mostrar em que consiste a "condição judaica", em oposição ao cristianismo[6].

A investigação filosófica levinasiana de 1952 a 1964 é reunida na obra *Totalité et Infini* (TI). Nesse período, é impressa a lição talmúdica, que propomos aprofundar, *Textes Messianiques* (1963), escrito entre os anos de 1960 e 1961. Neste período metafísico, percebe-se, no filosofar de nosso autor, o "intercruzamento da filosofia fenomenológica-existencial e da tradição talmúdica"[7]. A preocupação do autor é a de não articular a filosofia ao redor do pensamento onto-teológico e ontológico; de superar a crise do monoteísmo ocidental, reafirmando sua compreensão da ética como filosofia primeira. Por

---

[3] Franz Rosenzweig (1886–1929) é considerado um dos mais importantes dentre os filósofos e teólogos judeus do século XX. Nasceu em Kassel, na Alemanha, de família judia, porém com vários membros convertidos ao cristianismo. Estudou medicina, história e filosofia. Após a Primeira Guerra Mundial, prestes a se converter ao cristianismo, redescobriu o judaísmo. Lévinas reconhece a influência de Rosenzweig em suas obras em *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 15. (BFC, 5). O filósofo lituano apresenta elementos da vida de Rosenzweig e os pontos centrais de sua filosofia na obra: *Difficile Liberté*, p. 235-268 e *Nell'ora delle nazioni*: letture talmudiche e scritti filosofico-politici. Milano: Jaca Book, 2000. p. 175-185. (DFA, 533).

[4] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 25.

[5] Shushanî era uma figura enigmática e Lévinas duvidava de que este fosse seu verdadeiro nome. Nasceu, provavelmente, em 1895 e faleceu em 1968. Ele sabia de memória o Talmude e os comentários mais importantes da tradição oral. Apareceu após a II Guerra Mundial em Paris e ensinou ali entre os anos 47-52, período no qual foi mestre de Lévinas. A única informação que Lévinas tinha deste mestre talmudista, após essa data, é que ele desapareceu de Paris e morreu em Montevidéu (Uruguai), onde teria ministrado alguns cursos sobre física nuclear. Lévinas dedicou-lhe o livro *Difficile Liberté*. O encontro e a relação de Lévinas com Shushanî são relatados na entrevista publicada no livro: POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas*: ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 118-126. (Debates, 309).

[6] LÉVINAS, Difficile Liberté, p. 11 e VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 127.

[7] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 119.

conseguinte, surge a necessidade de elaborar uma antropologia associada à ética, marcada pela concepção *criatural* do ser humano e a visão de criatura constituída como redentora ou messias do outro[8].

A intenção basilar do filósofo lituano é a de defender a "subjetividade", o que não significa defender o "eu" autônomo que se identifica consigo mesmo, mas o "outro", a quem ele denomina, em seus escritos do último período, de "o terceiro". A subjetividade humana será delineada como "responsabilidade anárquica", ou seja, anterior à liberdade como princípio. Essa subjetividade estará relacionada com a concepção de criação, e a revelação do outro possibilitará o acesso ao sentido pleno da criação e da redenção.

O tema da redenção perpassa os três períodos dos escritos de Lévinas, mas ele só será devidamente enfatizado no terceiro período, principalmente na obra filosófica *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE). Alguns comentadores consideram a filosofia de Lévinas como sendo uma filosofia da libertação (redenção)[9]. No entanto, o uso do termo "redenção" ou "salvação" é raro nos escritos levinasianos[10], somente no último período há uma abundância de ocorrências de termos agregados à sua noção de redenção, como: messianismo, substituição, expiação, proximidade, responsabilidade e outros. Os prováveis motivos de nosso autor evitar o uso do termo "redenção" poderiam ser o perigo de cair num "egoísmo salvífico o que seria uma recaída no regime do ser"[11], ou o fato de não desejar que seu pensamento fosse associado ao cristianismo, por ser a redenção um tema teológico fundamental para os cristãos.

A raiz lag ocorre como referência ao ~Dh laG na lição talmúdica denominada *Les villes-refuges*, impressa na obra *L'au-delà du verset*[12], em 1982. Encontra-se, também, nas citações de Isaías nas argumentações dos sábios no Tratado Babilônico *Sanhedrîn*, na lição talmúdica *Textes Messianiques*. Neste comentário, Lévinas traduz a raiz verbal lag por *délivré*, WlaGT por *serez rechetés*, laG por *libérateur* e ~Dh laG por *rédempteur du sang verse*.

Com relação ao tema da redenção, Lévinas foi influenciado pela obra *Der Stern der Erlösung*, escrita por Rosenzweig, em 1917, e publicada em 1921. Os comentários bíblicos

---

[8] VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 131-152.
[9] BUCKS, R. *A Bíblia e a Ética*: a relação entre a Filosofia e Sagradas Escrituras na obra de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 1997. p. 160. (Fé e Realidade, 35).
[10] Confira a tabela 5 e CIOCAN, C.; HANSEL, G. *Levinas Concordance*. Netherlands: Springer, 2005.
[11] BUCKS, *op. cit.*, p. 159.
[12] LEVINAS, E. Les villes-refuges (Extrait du traité Makoth, 10a). In: *L'Au-delà du verset*: lectures et discours talmudiques. Paris: Les editions de Minuit, 1982. p. 51-70. (Critique).

e talmúdicos de Rabbi Shelōmōh ben Yiṣḥaqî, acrônimo Rashi[13], também, influenciaram Lévinas. No período ético, teve contato com o livro póstumo do rabino Ḥayyîm Ichovitz, conhecido como Ḥayyîm ben Isaac de Volozhîn[14], denominado ~yYxh vpn (que pode ser traduzida por "A alma da vida", "Espírito de Vida", ou "A alma de Ḥayyîm") publicado em 1824, em Vilna, na Lituânia. Essa obra contém várias citações do *Zohar*[15] (rhz, significa "esplendor"), uma das obras fundamentais da cabala. Como o *Zohar* não aborda o tema da ética, Ḥayyîm serviu-se de várias concepções de Moshe ben Yacov Cordovero[16] (acrônimo Ramak). Apesar de criticar algumas visões de Cordovero, sobretudo acerca de sua concepção de "imagem de Deus" em Gn 1,26-27 (visto que este compreende "imagem" como sendo a forma exterior, a dimensão física do ser humano), comungava

---

[13] Rashi nasceu em Troyes, na França, em 1040, e morreu em 1105. Estudou nas escolas rabínicas em Worms e em Mainz (ou Mogúncia), na Renânia, Alemanha, é, portanto, de tradição asquenazita. Ao retornar para Troyes, fundou sua própria escola, sendo um dos maiores centros de aprendizagem judaica. Apesar de seu prestígio como mestre e chefe da escola rabínica, Rashi ganhava seu sustento como vinhateiro. Comentou quase toda a BH e a maior parte do Talmude Babilônico, tendo como objetivo tornar o texto das Escrituras acessível a todos os judeus. Por isso, destacava o sentido simples, literal, do texto e dava importância à vasta literatura *midráshica*, também em contraposição à ênfase cristã medieval sobre a alegoria. Prestava atenção aos aspectos gramaticais e linguísticos, sobretudo de textos de difícil compreensão e, em sua pesquisa linguística, afirmava que os sinais de pontuação e de acentuação dos massoretas afetaram o entendimento textual. Há várias citações da tradução aramaica da Bíblia (*Targum Onkelos*) em seu comentário ao Pentateuco, com o objetivo de explicar o sentido das palavras. Rashi também deixou uma valiosa contribuição para o entendimento da sintaxe e da gramática da língua hebraica, ao analisar as preposições, conjunções, significado de verbos, a sintaxe e outros aspectos (cf. SELTZER, R. M. *Povo judeu pensamento judaico I*: a experiência judaica na história. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1990. p. 329. [Judaica,1]).

[14] Ḥayyîm nasceu em 1749, na cidade de Volozhîn, e faleceu em 1821. Foi um rabino talmudista e moralista ortodoxo, discípulo do talmudista lituano Eliyahu ben Shelōmōh Zalman, conhecido como Gaón de Vilna (1720-1797). Ḥayyîm fundou uma escola judaica em Volozhîn em 1803. Seu mestre era contra o ḥassidismo, mas ele, apesar de criticar alguns exageros do movimento ḥassídico, era menos intransigente que o mestre. Sua obra principal, ~yYxh vpn (*nepeš haHayyîm*) é um comentário do tratado talmúdico *Pirkê Aḇôt*, deixada para seu filho publicar após sua morte.

[15] O *Zohar* foi escrito por Moshe ben Shem-Tov, no século XIII. É um comentário místico sobre a Torá, em aramaico e hebraico medieval. Nele estão contidos temas como a natureza de Deus, a origem e a estrutura do universo, a natureza das almas, o pecado, a redenção e o bem e o mal. O *Zohar* é uma coleção de livros, que incluem interpretações bíblicas e também teologia, teosofia, cosmogonia mística e, de certa forma, também antropologia (cf. SCHOLEM, G. *Cabala.* Rio de Janeiro:A. Koogan, 1988. p. 193-219. [Judaica, 9]).

[16] Cordovero nasceu em 1522 na Espanha e faleceu em 1570 em Tsefat, Israel. O lugar de seu nascimento é desconhecido, porém há uma aproximação entre seu sobrenome e Cordova. Mudou-se com a família para Tsefat, provavelmente fugindo da perseguição e expulsão dos judeus pela inquisição espanhola, em 1542. Estudou a Torá, em Tsefat, com o renomado R. Iossef Caro, autor do Código Judaico de Leis (*Shulḥan Aruḥ*). Aos 20 anos tornou-se aluno de R. Shelōmōh Halevi Alcabets, quando passou a estudar a cabala. Conhecia o Talmude e o pensamento filosófico judaico. Tornou-se um mestre e dentre seus alunos destacaram-se Yiṣḥāq ben Shelōmōh Lúria, o Ari; Eliahu De Vidas e Ḥayyim Vital. Ele escreveu várias obras como *Pardes Rimonîm*, *Ohr Yakar*, *Ohr Neerav*, *Sêfer Gerushin*, *Shiur Qomah*, *Elima Rabati* e *Tômer Devorah*. Em seu livro *Pardes Rimonîm* ("Jardim das Romãs"), Cordovero realizou a primeira sistematização da cabala através de um método e estrutura filosóficos. Por meio de um discurso lógico apresentou os conceitos principais presentes na *Zohar*, que é escrita em forma de poesia mística. As principais concepções que serviram de pressupostos para sistematização foram a de emanação do *Ein-Sof* (Infinito) e a dos quatro mundos finitos (cf. CORDOVERO, M. *Tamareira de Devorá*. São Paulo: Sêfer, 2004. p. 11-12).

com seu pensamento sobre a ética e com suas interpretações do *Zohar*. Ḥayyîm também segue alguns ensinamentos dos discípulos de Cordovero (Yiṣḥāq ben Shelōmōh Lúria[17] e Rabbi Ḥayyîm Vital), porém com a finalidade de conduzir a mística hebraica às suas fontes talmúdica e bíblica. Alguns elementos desses cabalistas estão presentes nas obras de Lévinas.

Metodologicamente, apresentaremos alguns tópicos da obra de Rosenzweig. Em seguida, recolheremos alguns dados dos escritos de Lévinas, tendo como critério os três pilares judaicos: criação, revelação e redenção. Aprofundaremos, por fim, as lições talmúdicas intituladas *Les villes-refuges* e *Textes Messianiques*.

8.2 A obra "A Estrela da Redenção" de Rosenzweig

Rosenzweig estrutura a segunda parte da obra "A Estrela da Redenção"[18] conforme os três conceitos básicos do judaísmo: criação, revelação e redenção. Em seu livro, parte do princípio de que é seu direito, como filósofo, iniciar pela experiência pessoal, marcada pelo judaísmo. Ele combina esse pressuposto com uma construção conceitual, não obstante sua explícita oposição à filosofia tradicional. Primeiramente, intenta descobrir toda a existência e demonstrar o que essa existência tem a dizer sobre Deus, o mundo e o homem, separadamente. Elementos que se caracterizam, neste primeiro momento, pela solidão, por conhecer apenas a si mesmo, pela autorreferência, por permanecer o que é: metafísico (Deus), metalógico (mundo) e metaético (homem). Após essa tentativa, o filósofo aprofunda esses três aspectos no sentido existencial, e estabelece uma relação entre eles. Deste modo, a relação entre Deus e o mundo é denominada criação; entre Deus e o ser humano é reconhecida como revelação, e redenção é a correlação entre o ser humano e o mundo (formando a estrela de seis pontas, que dá origem ao título dado pelo autor a sua obra).

---

[17] Yiṣḥāq ben Shelōmōh Lúria, conhecido como Ari (significa "o leão" em hebraico, que era o acrônimo de Ashkenazi Rabbi Yiṣḥāq) nasceu em Jerusalém em 1534 e morreu em Safed em 1572. Foi um rabino, místico e cabalista. Conseguiu sistematizar as doutrinas cabalísticas presente no *Zohar*, ajudado por seu discípulo Ḥayyîm Vital. Ari inovou a tradição da cabala, sendo o fundador da chamada cabala luriânica. Foi um grande conhecedor do Talmude e do *Zohar*. Ḥayyîm ben Joseph Vital de Calábria escreveu as conferências de Ari e seu sistema cabalístico, e os publicou em diversas obras, a principal foi *Etz Ḥayyîm* ("A Àrvore da Vida") em oito volumes. Ari Lúria contribuiu para a sistematização das dez *sefirôt*. Algo que já tinha sido iniciado com outros rabinos, sobretudo com Cordovero. Os pontos fundamentais da cabala luriânica são: a criação relacionada à contração (*ṣimṣūm*) e a restauração cósmica (~lA[!Wqyt) (cf. SCHOLEM, Cabala, p. 381-393).

[18] ROSENZWEIG, F. *La Stella della Redenzione*. 2ª ed. Genova-Milano: Marietti, 2003.

Há um vínculo entre criação, revelação e redenção, visto que aquele que antecedente estabelece o fundamento do sucessivo, assim sendo, a criação fundamenta a revelação, e a revelação fundamenta a redenção.

Na segunda parte da obra, Rosenzweig apresenta o que ele denomina "novo pensamento", que é a descrição da existência como temporal. O filósofo demonstra como a vida temporal pode assumir o aspecto de eternidade, afirmando que o escopo final é a unificação do ser humano e do mundo com Deus, participando de sua eternidade. Ele desenvolverá esses argumentos na terceira parte da obra.

Para Rosenzweig, a criação não é um evento único (singular), mas algo em constante renovação. É uma criação contínua[19] que tem seu fundamento em Deus. A criação surge não por necessidade, mas por um ato de escolha (Gn 1; Sb 11,23-27). Nota-se nesse movimento um caráter binário entre a causa ativa, que é o poder criativo de Deus, e a causa passiva, que surge da contingência do mundo[20]. O autor chama a atenção para a *criaturalidade* do mundo. É necessário ter presente que aquilo que é dito sobre o mundo é aplicado a cada particular existente nele, inclusive ao ser humano.

Como criatura, o ser humano toma consciência de que sua existência depende totalmente de Deus, sendo este seu criador e pai. Deus revela seu amor e sua providência, sobretudo na constante renovação do mundo[21]. O poder divino se expressa na atividade criadora, e neste poder está contida a liberdade divina. Assim, sua atividade é *uma* com sua essência, sendo a ação derivada de seu livre-arbítrio[22]. O conhecimento de Deus está vinculado à consciência de que somos criaturas de Deus (criação) e objetos de seu amor (revelação). Desse modo, o autor estabelece uma dependência entre criação e revelação, sendo a criação renovada (completada) pela revelação, e esta, por sua vez, fundamentada na criação.

Os três pilares, criação-revelação-redenção, estão relacionados, ou dão origem, ao tempo. Desse modo, a criação se refere ao passado, que em seu tempo projetou-se ao futuro. A redenção está associada ao futuro. A revelação se relaciona com o agora, por sintetizar todos os instantes no acontecimento especial de seu presente, isto é, cada momento é, em si mesmo, um último e irrecuperável instante de decisão da existência. Cada instante é um evento.

---

[19] ROSENZWEIG, La Stella della Redenzione, p. 130.140.
[20] GUTTMANN, J. *A filosofia do judaísmo*: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 410. (Perspectivas).
[21] ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 132.
[22] *Ibid.*, p. 120-123.

Rosenzweig baseia-se em Dt 6,5 para falar da revelação. Parte do princípio de que o amor é um acontecimento. "É o núcleo da realidade", "é a revelação propriamente dita"[23]. É a experiência do ser humano que se sente amado por Deus e é chamado a amá-lo. O amor não apenas redime o ser humano de sua solidão e isolamento, como também suscita nele o desejo de amar a Deus. Esse amor provoca uma mudança fundamental na natureza da criatura humana, provoca uma conversão. Lévinas, ao comentar a obra de Rosenzweig, afirma que a revelação e o amor não são categorias estanques, nem o amor antecede a revelação, mas "a revelação é este amor"[24].

O ser humano ao sentir-se amado por Deus é impulsionado a amar o próximo. Esse amor ao próximo é chamado, por Rosenzweig, de "redenção". O amor a Deus se expressa no amor ao próximo (Lv 19,18), ou melhor, o amor de Deus suscita uma resposta do ser humano, suscita a redenção[25]. Portanto, "a revelação não anuncia que o ser humano será resgatado"[26], mas indica a responsabilidade do ser humano para com o outro. A redenção, por sua vez, é obra do ser humano, que se torna "o intermediário necessário da redenção do mundo"[27].

Deste modo, o ser humano fechado em si mesmo (que o autor chama de herói, ao compará-lo com o papel dos heróis na literatura clássica)[28] se abre para Deus (é denominado de místico)[29], mas tem sua completude quando se abre ao mundo (é denominado santo). Ser santo é definido como aquele que é "aberto e decidido ao mais alto"[30], em contraste com aquele que continua imerso em seu "eu" (herói).

A redenção do mundo inteiro acontece nessa ligação entre Deus e o ser humano, e, também, depende da iniciativa do ser humano de se abrir ao amor de Deus e de dar sua resposta. Essa concepção nasce do pressuposto de que o mundo é portador de vida e de "alma" (possibilidade de animação, ou seja, o mundo tem um conteúdo espiritual impessoal desde o início), e pelo amor essa possibilidade se torna atual, é ativada. O mundo é despertado por causa da obra do ser humano, pois existem uma interligação e uma interação entre o ser humano e o mundo, que é possível ao se admitir que ambos se

---

[23] SOUZA, R. T. de. *Existência em decisão*: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 86
[24] LÉVINAS, DL, p. 247.
[25] ROSENZWEIG, La Stella della Redenzione, p. 229-231.
[26] LEVINAS, DL, p. 248.
[27] *Ibid.*, p. 249.
[28] ROSENZWEIG, *op. cit*., p. 222-223.
[29] *Ibid.*, p. 223-224.
[30] *Ibid.*, p. 227.

originam em Deus[31]. Desse modo, o amor, que Deus fez crescer no coração do ser humano, continua operando no mundo, despertando e desenvolvendo a vida que está dormente nele.

Para Rosenzweig, baseando-se nas Escrituras e no Talmude, o mundo foi criado por causa do homem e só por sua causa ele é redimido. Esta seria a primeira etapa da redenção, pois haverá uma segunda fase, causada por Deus. Essa segunda fase tem como finalidade estabelecer uma unidade entre o mundo e o ser humano, e é quando acontecerá a unificação do nome de Deus.

O autor afirma que Deus ao redimir Israel, redime a si mesmo, baseando-se no *Midrash* do Sl 91,16[32]. Essa redenção está relacionada com o nome YHWH[33]. As passagens bíblicas de Ex 3,13-15; 4,10-12 e 6,2 são as que fundamentam a revelação desse nome divino, dado que, nestas, Deus fala em primeira pessoa e explica o próprio nome. Em Ex 3,15, é afirmado que esse é o nome de Deus "para sempre" (~l[l). Como a expressão ~l[l é escrita sem o *waw*, os sábios e comentadores, como Rashi, não lêem lü`öläm ("para sempre"), mas lü`ālëm ("oculto", "em segredo"). Por isso, ele não é pronunciado, por ser um nome para ser mantido em segredo. YHWH também não é pronunciado, porque as quatro consoantes que formam este nome não são consonantes propriamente ditas, por serem utilizadas como indiciadores de vogais (*matres lectionis* em latim). Com isso, os sábios afirmam o caráter inefável e intangível do Tetragrama.

Essa combinação de letras em hebraico (YHWH) pode exprimir os três tempos verbais na terceira pessoa do singular ("era", é, e "será"), estabelecendo assim uma sincronia entre passado e futuro, no presente (visto que o verbo ser no presente não é conjugado). Por ser um verbo imperfeito, refere-se a uma ação não acabada, por isso é traduzido pelo futuro "Ele será". Esse aspecto é interpretado no Talmude como uma forma de revelar a imprevisibilidade infinita do devir de Deus. Assim, o "Eu divino se deixa declinar e conjugar na gramática do tempo humano"[34]. Deus "se torna", mas não no sentido de se desenvolver, mudar, acrescentar, dado que "Deus desde o início é, em cada instante é e sempre é no ato no qual se torna"[35]. No "Tetragrama o tempo não é abolido, mas se contrai"[36]. Assim, passado e futuro se "encontram no instante do presente no qual

---

[31] ROSENZWEIG, La Stella della Redenzione, p. 245.
[32] *Ibid.*, p. 248.256.
[33] O "Nome Divino" é abordado em ROSENZWEIG, F. *La Bibbia Ebraica*: parola, testo, interpretazione. Macerata: Quodlibet, 2013. p. 69-89. (Quaderni Quodlibet, 45).
[34] DI CESARE, D. *Grammatica dei tempi messianici.* Firenze: Giuntina, 2011. p. 61. (Schulim Vogelmann, 161).
[35] ROSENZWEIG, *op. cit.*, p. 277.
[36] DI CESARE, *op. cit.*, p. 68.

irrompe a eternidade”[37], tornando eterno o instante. O último evento do fim dos tempos é a proclamação do nome de Deus por todos, ou seja, quando o nome de Deus será UM. Portanto, enquanto o homem se redime no mundo, o mundo se redime por meio do homem, Deus redime a si mesmo[38]. Futuramente, haverá a redenção definitiva, quando todos professarão o Nome (Zc 14,6).

Para Rosenzweig, as instituições humanas, como a família e o Estado, são associações dentro do mundo, e podem ser fecundadas pelo amor por meio da redenção, ou seja, a redenção humana é “a expansão e extensão do poder do amor a todo e qualquer domínio da vida humana”[39].

Na segunda parte de sua obra, o filósofo afirma que a eternidade está presente no ser humano desde o início, quando ele foi criado à imagem de Deus, e a “revelação é para o mundo a garantia de seu ingresso na eternidade”[40]. É possível identificar a perspectiva escatológica no conteúdo do final dessa seção do livro.

A redenção também absorve a fé tradicional no messias, que se expressa de forma diferente no judaísmo e no cristianismo. Para Rosenzweig, as concepções diversas dessas duas religiões não são contraditórias, porque ambas são comunidades alicerçadas na experiência do amor de Deus. A redenção unida à fé no messias possibilita que a eternidade entre no fluxo do tempo. Assim, a eternidade do judaísmo é a eternidade da *vida* eterna, e do cristianismo é a eternidade da *via* eterna.

A eternidade do judaísmo está fundamentada no laço de sangue e na Torá, que não mudam conforme o tempo. Assim, a comunidade judaica possui desde agora a eternidade[41] e, ao mesmo tempo, tem seus olhos fixos na promessa da redenção[42] e na vinda do messias. O judaísmo tem sua fé alicerçada na transmissão, de geração em geração, dos ensinamentos de Deus, ou seja, o povo eterno não crê em alguma coisa, ele mesmo é o objeto da fé.

A comunidade cristã fundamenta-se na fé de que o messias se encarnou e há de retornar, tem sua fonte na existência eterna de um Deus transtemporal. Por isso, trata-se de uma via eterna[43]. É uma via eterna que conduz as pessoas através do tempo, mas como um

---

[37] DI CESARE, Grammatica dei tempi messianici, p. 68.
[38] *Ibid.*, p. 74.
[39] ROSENZWEIG, La Stella della Redenzione, p. 414 e GUTTMANN, A filosofia do judaísmo, p. 258-259.
[40] ROSENZWEIG, *op. cit*., p. 279.
[41] LÉVINAS, DL, p. 251.
[42] ROSENZWEIG, *op. cit*., p. 319-358.
[43] Para aprofundamento confira a obra de ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamento*. Visor: Madrid, 1989. p. 74-78. (La Balsa de la Medusa, 24).

único presente[44]. A fé cristã é fundamentada no testemunho. Dessa forma, o cristianismo é intrinsecamente missionário. "Cristo é o início e o final da via e, portanto, Ele é o conteúdo e a meta da fé, fundador e senhor da aliança. Ele é o centro da via"[45] e, ao mesmo tempo, é o irmão, que estabelece ao redor de si a fraternidade.

Lévinas, diferente de Rosenzweig, não será amistoso com relação ao cristianismo e uma de suas críticas é direcionada justamente contra a noção cristã de redenção. Essa oposição talvez seja justificada por ter ele vivido a realidade do nazismo, das guerras e da morte desumana de tantos judeus, e, também, pode ser explicada pelo medo de cair num egoísmo salvífico, que, segundo o filósofo lituano, está presente no cristianismo.

Antes de abordarmos as categorias de criação, revelação e redenção em Lévinas, será importante conhecermos sua crítica sobre a concepção cristã de redenção expressa, principalmente, no ensaio *Le lieu et l'utopie*.

8.3 A crítica à noção cristã de redenção em *Le lieu et l'utopie*

Neste ensaio, escrito em 1950, Lévinas contrapõe as visões de revelação e de redenção do cristianismo e do judaísmo. O filósofo afirma que o cristianismo concebe a redenção como uma intervenção divina que transforma a realidade ao redor, sendo o próprio Deus quem redime o homem das injustiças praticadas contra outro homem. Critica, também, a visão individual da salvação, que perpassa a concepção cristã de redenção. Por outro lado, para ele, o judaísmo entende que a manifestação de Deus se dá na redenção, ou seja, quando o homem se torna responsável pelo outro. Desse modo, a revelação está intrinsecamente relacionada à redenção; a revelação coincide com a consciência moral[46], e a "consciência é a justiça"[47].

Nosso autor procura provar que a metafísica do espírito é a ética. É o "caminho que conduz o homem em direção ao seu próximo"[48]. Dessa maneira, é necessário um engajamento concreto na história, visto que "a história não é um exame perpétuo que visa um diploma de vida eterna, mas é o próprio elemento no qual se move a vida do espírito"[49]. O filósofo defende a necessidade de o indivíduo assumir sua condição humana

---

[44] ROSENZWEIG, La Stella della Redenzione, p. 359-362.
[45] *Ibid.*, p. 367-368.
[46] LÉVINAS, DL, p. 136.
[47] *Ibid.*, p. 135.
[48] *Ibid.*, p. 134.
[49] *Ibid.*, p. 135.

de ser responsável pelo outro, por ser a vida humana constituída por sua existência histórica e por relações sociais.

Na conclusão do ensaio, Lévinas afirma que é só a partir da ordem ética "que se pode reencontrar um sentido para o amor de Deus, sua presença e suas consolações. A ordem ética não é uma preparação, mas o acesso à divindade"[50].

Nota-se, neste ensaio, uma crítica a Paulo, porém em determinadas expressões e concepções percebem-se indícios de uma influência da análise antropológica de Fl 2,1-11.

Diante da síntese do pensamento do autor de "A Estrela da Redenção" e das críticas referentes à noção cristã de redenção presentes no ensaio *Le lieu et'utopie*, exporemos alguns aspectos da visão levinasiana de criação e revelação.

Utilizaremos como parâmetros as obras dos períodos ontológico e metafísico: *De l'Existence a l'Existant*[51] (EE), *Le Temps et l'Autre*[52] (TA) e *Totalité et Infini*. Essas obras filosóficas foram escolhidas porque Lévinas introduz a tríade "criação-revelação-redenção"[53] e por serem publicadas, praticamente, no mesmo período que foi escrita a obra *Textes Messianiques*.

Com a intenção de enfatizar os substratos bíblicos e talmúdicos dos textos levinasianos, apresentaremos, também, dados de outros textos que abordam a criação e a revelação, ou seja, estudaremos as temáticas e não sua evolução por meio de uma sequência cronológica dos escritos de Lévinas, apesar de considerá-la como pressuposto.

Estamos cientes de que Lévinas negava o vínculo entre sua filosofia e o judaísmo, e enfatizava a diferenciação existente entre o conteúdo de suas obras filosóficas e os textos presentes nos ensaios sobre o judaísmo e nos comentários talmúdicos. Ele até mesmo afirmava que seus textos filosóficos eram autônomos[54], e as metáforas ou versículos bíblicos citados em suas obras filosóficas não tinham uma função argumentativa, mas serviam de ilustração, de demonstração, testemunhando "uma tradição" e "uma

---

[50] LEVINAS, DL, p. 137.

[51] LEVINAS, E. *De l'Existence a l'Existant*. 2e éd. aug. Paris: J. Vrin, 1986.

[52] *Idem*. *Le temps et l'autre.* 10e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. (Quadrige).

[53] Existe uma dissertação sobre essa tríade em Lévinas e a Teologia cristã, que, porém não aprofunda os termos hebraicos, de: GONÇALVES, J. C. U. *Ensaios sobre a alteridade*: uma análise ético-teológica dos eventos "criação-revelação-redenção" no pensamento de Emmanuel Lévinas e na Teologia Cristã. 2012. 130f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012 e em BUCKS, A Bíblia e a Ética, p. 141-179.

[54] Segundo Plüss, Lévinas recusa essa relação por resistir às críticas de que suas argumentações tinham um sentido dogmático relacionado à tradição judaica e de que ele seria um teólogo e não um filósofo. O autor lituano defende que "suas reflexões têm a pretensão universal da Filosofia" (cf. PLÜSS, D. Emmanuel Lévinas: pensador do Messiânico. *Teocomunicacão*, Porto Alegre, v. 36, n. 153, p. 565-570, set. 2006).

experiência”[55]. No entanto, é notória essa intersecção dos discursos bíblico e filosófico já nos escritos dos primeiros períodos, ainda que passe a ser mais nítida no terceiro, no período ético[56]. Isto é certificado quando se vê a afinidade entre os argumentos filosóficos em EE, TA e TI e as narrativas do Livro de Gênesis, conforme observa Vázquez[57], da história de Abraão (Gn 12 e 18) e do Livro do Êxodo. Os comentários de Rashi e os textos de Isaías, Jeremias[58], Ct, Jó e os Sl[59], também, influenciaram a concepção de criação nos escritos levinasianos. Muitas vezes seus argumentos formam uma *guezará shawá*, método peculiar dos sábios talmudistas de unir textos do Pentateuco, dos Profetas e dos Escritos, formando uma unidade de sentido impossível de ser refutada[60], como veremos a seguir.

8.4 Criação *ex nihilo* no pensamento levinasiano

Para Lévinas, a criação é *ex nihilo*. Essa concepção não se encontra na BH, nem no NT, apesar de ocorrer nos escritos de autores judeus e cristãos[61], sendo uma concepção clássica quando se trata da temática da criação. A criação *ex nihilo*[62] é, mormente, deduzida da expressão Whbw Wht (“caos e vazio”) em Gn 1,2 ou do termo hm-yIB (Jó 26,7).

Em Lévinas, a concepção de *creatio ex nihilo*, provavelmente, foi influenciada pelo livro ~yYxh vpn (“Alma da vida”[63]) de Ḥayyîm Volozhîn. Por sua vez, Ḥayyîm foi influenciado por Vital, Ari Lúria e Cordovero, sendo estes relidos por meio do Talmude, como já mencionamos. Na tradição cabalística, quem deu um grande contributo para a noção de criação *ex nihilo* foi Ari Lúria[64], ao organizar as teorias dos diferentes cabalistas; por defender a designação de Deus como *Ein-Sof*[65], e por estruturar a hipótese da contração divina (~WcmC - *ṣimṣūm*).

---

[55] LÉVINAS, E. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 123. (Ética e Intersubjetividade).
[56] VÁZQUEZ MORO, U. A Teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 57, jan./abr. 1982.
[57] VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 160-176.
[58] Jr 4,23
[59] Jó 12,24; 26,7; Sl 107,40
[60] BASTA, P. *Gezerah shawah*: storia, forme e metodi dell’analogia biblica. Roma: PIB, 2006. (SubBi, 26).
[61] SUSIN, L. C. *A criação de Deus*: Deus e criação. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003. p. 60-64. (LBT, 5).
[62] Confira o estudo de BUCKS, A Bíblia e a Ética, p. 154-156.
[63] DE VOLOZINE, H. *L’âme de la vie:* nefech ha-haïm. Lagrasse: Vérdier, 1986. p. 229-275. (Verdier Poche).
[64] Com relação ao pensamento dos cabalistas, cf. SCHOLEM, Cabala, p. 80-170. (Judaica, 9).
[65] LEVINAS, AHN, p. 139-141 e CHALIER, C. L’âme de la vie: Lévinas, lectuer de R. Haïm de Volozin. In: CHALIER, C.; ABENSOUR. M. (Dir.). *Emmanuel Lévinas*. Paris: L’Herne, 2006. p. 387-398. (Cahier de L’Herne, 60).

Para se referir a Deus em si, os cabalistas cunharam o termo *Ein Sof* que significa "Infinito" ou "Aquele que não tem fim nem limite"[66]. Esse termo define a transcendência absoluta de Deus.

Todos os cabalistas concordam que ninguém pode chegar a contemplar o "Deus em Si", o *Ein-Sof*. Ele está além de qualquer compreensão especulativa ou extática, mas é possível conhecê-lo por meio de suas criaturas. Ḥayyîm Volozhîn faz uma junção entre essa visão e a tradição da *shekînâ*[67], diferenciando "Deus de seu lado" (Deus em si), do "Deus de nosso lado" (em sua relação ética).

A tradição da *shekînâ*, presente no Talmude, nos Targuns (sobretudo de *Onkelos*[68]) e na literatura rabínica, tem dupla finalidade. A primeira é a de preservar a transcendência divina. Por isso, nos diversos textos judaicos e traduções da BH, o nome de Deus associado a atitudes humanas era substituído pelo sintagma *glória da shekînâ*, ou somente *shekînâ*, com uma finalidade antiantropomórfica, evitando uma concepção errônea de Deus. A segunda intenção, defendida por alguns autores, era a de que essa tradição, elaborada pela literatura rabínica, servia como uma explicação teológica, como uma forma de nomear Deus presente de forma especial em suas manifestações no mundo, tendo como finalidade exortar o povo a viver eticamente e a ser responsável pelo bem do outro[69].

Na tradição rabínica, a *shekînâ* é concebida como a presença majestosa de Deus[70], que desce para "morar" entre as pessoas. No decorrer da história e da interpretação dos textos rabínicos, a *shekînâ* começa a ser autônoma e aparece na literatura judaica a expressão "Deus e a *shekînâ*", como duas entidades independentes, colocando em risco o

---

[66] Cf. SCHOLEM, Cabala, p. 80.

[67] Cf. URBACH, Les sages d'Israël, p. 43-72; MUÑOZ LEÓN, D. *Palabra y Gloria:* excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria. Madrid: CSICI "Francisco Suárez", 1983; LENHARDT, P. La tradition d'Israël sur la présense divine (shekinah) dans le temple et dans le monde éclaire la foi chrétienne en l'incarnation. *Cahiers Ratisbonne*, Jérusalem, n. 2, p. 137-162, juin. 1997, e SIEVERS, J. "Dove due o tre…": Il concetto rabbinico di "shekhinah" e Matteo 18,20. *Nuova Umanità*, Roma, v. 4, n. 20, p. 56-71, 1982.

[68] Um dado importante, pois era uma versão utilizada nas interpretações e comentários de Rashi.

[69] Há uma passagem no Talmude da Babilônia que diz: R. Hama, filho di R. Ḥanina ensina: que coisa significa o texto: "seguireis o Senhor vosso Deus" (Dt 13,5)? Pode um homem seguir a *shekînâ*, conforme está escrito: "porque o Senhor Deus é um fogo devorador" (Dt 4,24)? Seguir o Senhor significa seguir seus atributos. Como ele veste quem está nu, como está escrito: "o Senhor fez para Adão e sua mulher túnicas de pele e os vestiu" (Gn 3,21); assim também veste tu quem está nu. Como o Santo, Ele seja bendito, visitava os doentes – como está escrito: "e o Senhor lhe apareceu no Carvalho de Mambré, enquanto sentava ao ingresso da tenda" (Gn 18,1), assim também visita tu os doentes. Como o Santo, Ele seja bendito, consolava os sofredores, como está escrito: "e, depois da morte de Abraão, Deus abençoou Isaac seu filho" (Gn 25,11), assim consola também tu os sofredores. Como o Santo, Ele seja Bendito, sepultou os mortos (morte de Moisés) – como está escrito: "e o sepultou no vale, na terra de Moab" (Dt 34,6) – assim sepulta tu os mortos (bSoṭ14a, cf. MONTEFIORE, C. G.; LOEWE, H. *A rabbinic anthology*: selected and arranged with comments and introductions. New York: Schocken, 1974. p. 279).

[70] KOHELR, K.; BLAU, L. Shekinah. Disponível em <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid =588&letter=S&search =Shekinah>. Acesso em 08 dez. 2007.

monoteísmo ético judaico. Por isso, Ḥayyîm ao utilizar as designações de Deus "de nosso lado", "Deus de seu lado" (proveniente da tradição da *shekînná*) e a noção de *Ein-Sof* (Deus Infinito ou "Sem-Fim" da cabala), ressalta a necessidade de manter o monoteísmo. Isto também transparece ao afirmar que o "Deus de seu próprio lado" é YHWH, a quem o "homem não pode definir, [...] pensar, nem sequer nomear"[71]. Por conseguinte, assevera que o "Deus de seu lado" e o "Deus de nosso lado" é uno; "não é afetado pela multiplicidade e hierarquia de mundos aos quais ele se associa"[72], porque "Deus não tem nada fora dele" (Dt 4,39)[73]. Assim, o "ser humano não seria apenas uma criatura, a quem é comunicada uma revelação, mas seria a realidade por meio da qual o absoluto manifesta seu sentido"[74]. Apesar de Deus estar associado ao mundo e se revelar por meio dele, esta sua revelação não esgota sua significação. Mesmo na oração[75], a alma pode ser "orientada ao Infinito considerado em seu Absoluto"[76] (o "Deus de seu lado"), mas não é possível conhecê-lo totalmente.

Lévinas aproveita essa distinção de Ḥayyîm ("Deus de nosso lado" e o "Deus de seu próprio lado"), para manter a inacessibilidade de YHWH e a possibilidade de pensar um "Deus em si", a fim de não reduzi-lo à ética[77]. Conforme diz Ribeiro, Ḥayyîm é aquele que "consegue articular a ideia de que o mesmo Deus da ética é o Deus que se retira da relação ou o Deus em si mesmo"[78].

Na literatura cabalística, sobretudo de Ari Lúria, seguida por Ḥayyîm, *Ein-Sof* é um sinônimo para o tradicional Deus de Israel, e designa o ocultamento de Deus, o "Deus em si". Ḥayyîm define o "Infinito" como o Santo que é escondido. Ele jamais revela sua essência, por isso não é possível nominá-lo. Apesar de o *Zohar* o definir como "sem fim" (Infinito), este não é seu nome. Ele não pode ser chamado com o nome inefável YHWH, nem mesmo com um *yōd*[79]. Assim sendo, o manifestar-se divino na criação não é um

---

[71] LEVINAS, ADV, p. 195.
[72] *Ibid.*, p. 198.
[73] *Ibid.*, p. 197.
[74] *Ibid*, p. 198.
[75] Essa noção é comum nos *targumim* e ocorre duas vezes na *Mishná*: no *Avôt* 3,2, que é atribuído a R. Ḥananiah ben Teradyon, e, no *Avôt* de R. Natan 3,6, que é atribuído a R. Halafta de Sepphoris. As ocorrências na *Mishná* apresentam a permanência ou não da *shekînná* no meio de duas ou mais pessoas que se reúnem tendo ou não as palavras da Torá no meio delas. Isso é significativo, pois é clara a relação entre a *shekînná* e a Torá. No pensamento rabínico, o estudo da Torá não é somente uma atividade intelectual, mas é uma participação na atividade de Deus.
[76] LEVINAS, ADV, p. 196.
[77] *Ibid.*, p. 41.
[78] RIBEIRO JÚNIOR, N. *Sabedoria da paz*: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2008. p. 229. (Theologica, 20).
[79] DE VOLOZINE, L'âme de la vie, p. 175.

processo necessário ou resultante da essência do *Ein-Sof*, mas uma decisão, que permanece como um mistério impenetrável.

Deste modo, a criação parte do nada que é o próprio Deus, visto que "nada" é a primeira das designações de Deus-Infinito[80] ou *Ein-Sof*. Por isso, "Deus não aparece no mundo, mas é o mundo que tem lugar em Deus"[81].

Em TI, Lévinas aprofunda a concepção de Deus como Infinito, por ser uma "característica própria de um ser transcendente" e por ser "absolutamente outro"[82]. Nesta obra, como observou Sebbah, o Infinito também é visto como "'nada' (não é existência, nem essência ou substância). Ele não está em parte alguma, salvo em sua força de interpelação do que é", ele não é ente[83]. "Deus é uma palavra que adquire sentido a partir de outrem, num contexto ético, ou melhor, o lugar originário de Deus é a ética"[84]. Ele é algo do sentido e não do ser. Essa noção de Infinito, que Lévinas nos textos filosóficos argumenta por meio da ideia de Infinito de Descartes, está relacionada com algumas características do *Ein-Sof*[85] interpretado por Ḥayyîm, em sua obra ~ywxh vpn. Essa compreensão está também em sintonia com o pensamento de Ari Lúria, por defender a teoria da "contração" de Deus (*ṣimṣūm*). Ele parte do princípio de que antes da criação do mundo, o *Ein Sof* preenchia o espaço infinito, sem início e sem fim, e tinha prazer em permanecer em sua autossuficiência autárquica[86]. Quando Deus decide criar o universo, se retira do espaço, restringindo-se, contraindo-se, porém essa contração não limita a perfeição divina.

Na "contração", a "luz infinita" concentrou-se no centro, surgindo no espaço vazio dez círculos ou vasos. Esse evento está relacionado com as *sefirôt*[87]. Segundo o *Zohar*, Deus deu forma e conteúdo à sua criação por meio das dez *sefirôt.* Toda a realidade, tanto espiritual quanto material, é criada por meio dessas que são vistas como "forças fundamentais". Para alguns cabalistas, Deus interage com a criação por meio das *sefirôt*. A

---

[80] Cf. SEBBAH, F.-D. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. p. 63-65. (Figuras do Saber, 24).
[81] LEVINAS, ADV, p. 195. É uma frase de R. Huna em nome de R. Amí citada em DE VOLOZINE, L'âme de la vie, p. 230.
[82] LEVINAS, TI, p. 36.
[83] SEBBAH, *op. cit.*, p. 63-65.
[84] *Ibid.*, 65.
[85] LEVINAS, AHN, p. 139-141 e CHALIER, L'âme de la vie, p. 387-398.
[86] Confira a obra de SCHOLEM, G. *Conceptos básicos del judaísmo*: Dios, creación, revelación, tradición, salvación. 3.ed. Madrid: Trotta, 2008. p. 47-74 (Paradigma, 21), e *Idem*. *A Cabala e seu simbolismo*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Debate, 128).
[87] É difícil definir qual o significado da palavra *sefîrá*, pois pode derivar de várias palavras hebraicas, como: "revelar", "comunicar", pode ser também "contagem", "número" ou "limite", "fronteira", ou estar relacionado à safira (Ex 24,10; Ez 1,26).

quantidade das *sefirôt* (esferas) está associada às dez palavras pronunciadas por Deus ao criar o mundo. De fato, em Gn 1 ocorre dez vezes o verbo "dizer"[88].

As *sefirôt* são "recipientes" da atividade de Deus, são também canais pelos quais a energia divina flui, vivificando todas as coisas existentes. As leis que regem o fluxo dessas energias foram estabelecidas durante o processo da criação e podem ser vistas como uma progressiva transformação. A sistematização da cabala e das *sefirôt*, presente no *Zohar* e nos outros textos dos cabalistas, foi iniciada por Cordovero, mas finalizada por Ari Lúria.

As dez *sefirôt*[89] são: corôa (rtK)[90], sabedoria (hmkx)[91], entendimento (hnyB)[92], bondade (dsx)[93], poder (hrWbG)[94], esplendor (trapT)[95], vitória (xcn)[96], magnificência (dAh)[97], fundamento (dAsy)[98] e realeza (tWklm)[99]. As três primeiras são relacionadas a

---

[88] Essa constatação está descrita no tratado *Avôt* 5,1.

[89] Para a explicação de cada sefîrot foram consultados os seguintes livros: SCHOLEM, Cabala, p. 87-105 e STEINSALTZ, A. *A rosa de treze pétalas*: introdução à cabala e à fé judaica. 2.ed. São *Paulo:* Maayanot, 2002.

[90] A *sefirá* rtK (*kéter*) é designada como "nada", relacionada ao *Ein Sof*. Representa a onipotência de Deus, que é sua vontade; a soberania e autoridade divina sobre todas as forças da criação. Ela é a base de toda a criação, e nela reina a misericórdia.

[91] A sabedoria (hmkx) é o pensamento puro que Deus utiliza para o funcionamento do universo. É a inspiração inicial da qual o cosmo evoluiu. É o começo, de onde tudo deriva. É chamado de Pai supremo, doador.

[92] A hnyB (*bînāh*) é a terceira e significa entendimento, compreensão. Ela está relacionada ao arrependimento. É chamada de Mãe Superior, porque recebe e gera os outros sete atributos.

[93] A quarta é dsx (*ḥesed*), que significa graça, amor e bondade. É a bondade por excelência, é a benevolência sem limites, é o dar incondicional, o altruísmo, o impulso incontrolável de expansão. É Deus dando-se às suas criaturas de forma irrestrita, abrindo todas as portas de sua abundância. Deus utilizou esse atributo no processo da criação. Ela é associada a Abraão, pois, por amor, ele não negou nem mesmo seu filho.

[94] hrWbG (*ḡ^ebûrāh*) significa "poder", "justiça", "julgamento", as forças para disciplinar a criação. Ela representa a restrição, a limitação e foi indispensável para a criação. É com ela que Deus se autolimita e depois coloca em ordem o universo. Está relacionada com Isaac por ser o único patriarca que não saiu da terra de Israel.

[95] trapT (*tipe'eret*) significa "beleza". É a combinação da harmonia e da verdade, dando espaço para a compaixão. É ela que controla as forças conflitantes de dsx e hrWbG, do amor e da justiça. Por isso, é o atributo da misericórdia. É a verdade, a misericórdia e a beleza. Essa *sefîrá* está relacionada com Jacó.

[96] xcn (*neṣaḥ*) pode ser traduzido por "endurecer", "vitória', "eternidade", "resistência" e é a sétima *sefirá*. Ela representa o domínio de Deus, a capacidade de vencer o mal. Essa *sefirá* está coligada com Moisés, por ser considerado um libertador, um grande líder.

[97] A oitava é dAh (hôd) que é o "esplendor" e está ligada a Aarão. Ela é responsável pela criação e tem como finalidade se preocupar com o dar espaço para o outro. Ela está intrinsecamente unida ao atributo da humildade e do reconhecimento do outro.

[98] dAsy (yəsôd) significa "fundação", é o veículo de comunicação de um atributo para outro e representa a intimidade, o prazer, a aliança entre Deus e Israel.

[99] A última é tWklm (mal^ekût) que significa "reinado". É a *shekînná*, porém não é a mesma da tradição rabínica (presença de Deus), pois são concepções distintas. Ela tem como personagem bíblico Davi, o grande rei. É a mais próxima da humanidade. Ela manifesta a face sofrida de Deus, diante do sofrimento humano. Ela salva, mas também pode conduzir ao mal.

Deus. Elas estão divididas em cinco *parstufim* (~ypwcrp). Este termo pode ser traduzido por "faces", "rostos", "configurações", "formas" e "hipóstases"[100].

As *sefirôt* também foram subdivididas em três linhas: a linha da bondade ("sabedoria", "bondade" e "vitória"); a linha do poder ("entendimento", o "poder" e a "magnificência"), e a linha da misericórdia ("corôa", "esplendor" e "fundamento"). Por meio dessas linhas Deus governa o mundo com benevolência, justiça e misericórdia.

As três primeiras *sefirôt* (sabedoria, inteligência e conhecimento) são derivadas de Pr 3,19-20. As outras são oriundas de 1Cr 29,11 e estão relacionadas aos sete dias da criação.

De acordo com o pensamento luriânico, o mundo material está mais longe da fonte divina, sendo o inferior dos mundos. Ao mesmo tempo, é superior por ser a meta e o fim da criação. Nessa visão cabalística, a criação do universo é explicada, em linguagem figurada, como um recipiente que não conseguiu conter a luz sagrada e se quebrou em pedaços (*shevirat hakkēlîm* ou a "quebra dos receptáculos"), no primeiro estágio da existência. Assim, o universo que conhecemos está literalmente quebrado e precisa ser reparado. Seguindo a *halak̲á* (lei religiosa judaica) e cumprindo os preceitos, os judeus ajudam o ~lA[!wqyt , isto é, a consertar o recipiente do universo, fazendo com que volte à forma originalmente desejada por Deus. É dessa forma que a humanidade participa da criação divina, porque o ser humano, único ser com livre arbítrio, pode afetar, por meio de suas ações, o fluxo das energias divinas, criando mudanças no universo. Ele poderá também aperfeiçoar o cosmo e fazer com que a criação se aproxime de sua meta divina. Nessa teoria, a justiça e a bondade criam as cinco almas: vpn, xwr, hmvn, yx e hdyxy. Todos esses termos podem ser traduzidos por "espírito", "vida", "alma", "sopro". A exegese mística das Escrituras privilegiou as três primeiras (vpn, xwr e hmvn), e lhes conferiu funções diferenciadas. A vpn foi traduzida por "alma" e representa o nível da ação. A xwr, o espírito, está ligada à palavra. A hmvn, traduzido por "hálito", está relacionada ao pensamento[101]. Ḥayyîm privilegia o nível da ação, a vpn. Para este autor, o

[100] As cinco são: 1) "rosto longo" que é marcado pela paciência, é a fonte da compaixão; 2) "Pai", é a face da sabedoria e é aquele que comanda as *sefirôt* do lado direito, corresponde a *kéṯer*, está relacionado com a revelação; 3) "Mãe" que corresponde a *bînāh*, é aquela que comanda o lado esquerdo das *sefirôt*, ajuda na assimilação; 4) "rosto pequeno" que corresponde a trapT e engloba as outras *sefirôt*, tem como função julgar, e 5) a parte feminina do rosto pequeno é a *mal*^{e}*k̲ûṯ*, a "realeza", que se exprime por meio da *shek̲îná* (cf. CORDOVERO, Tamareira de Devorá, p. 13).

[101] DE VOLOZINE, L'âme de la vie, p. 290.

mais importante é a ação e não o pensamento ou a palavra, pois a reparação do mundo só é possível por meio do cumprimento da Torá[102].

A alma do homem está coligada com o infinito e o finito e, como tal, tem um caráter multiforme. Todas as almas destinadas à raça humana foram criadas e distribuídas dentro de !Wmdq ~da. Este ser primordial, !Wmdq ~da, é a representação da vontade divina e torna-se um ser vivente por meio do hálito do Deus único (hmvn). Deste modo, cada alma humana é como uma centelha de Adão, e cada ser humano é responsável pelo outro, por ter recebido o mesmo hálito divino[103]. Assim, o ser humano é compreendido como a encarnação das manifestações divinas na criação (!Wmdq ~da).

Lévinas não se apropria totalmente de todos esses elementos, mas afirma que o Infinito renuncia à sua totalidade numa contração deixando o espaço ao ser separado. Isso significa que a criatura é "heterogênea", um ser separado do Infinito. A criatura, para o filósofo, tem a capacidade de abrir-se à ideia de Infinito, eliminando a possibilidade de uma compreensão trágica da culpabilidade humana marcada pelo "pecado original".

Essa separação do criador faculta o que ele chama de "relação sem relação", ou seja, "sem participação". Essa relação que não é marcada pela necessidade será denominada "desejo". O desejo é visto como "erosão do absoluto do ser por causa da presença do Desejável", presença, por conseguinte revelada, num ser que, pela separação, vivencia seu ser autônomo. Na concepção de criação *ex nihilo*, Lévinas declara que o milagre da criação não está simplesmente em ser criação *ex nihilo*, mas em criar um ser "capaz de receber a revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão", ou seja, de ser criado "como um ser moral"[104].

Conforme os cabalistas, o primeiro ato de *Ein-Sof*, não é a revelação ou a criação, mas a *kénosis*, aproximando-se da miséria humana[105]. Desse modo, a "limitação do Infinito criador e a multiplicidade são compatíveis com a perfeição do Infinito. Articulam o sentido dessa perfeição"[106]. Assim, a criação surge no nada, que é o espaço deixado após a contração divina.

A criação como esvaziamento de Deus, que cria alguém que fala e que age, é a origem da história da redenção. Por conseguinte, o povo de Israel ao acolher a revelação de Deus, assume também a tarefa da redenção do mundo.

---

[102] DE VOLOZINE, L'âme de la vie, p. 291.
[103] SCHOLEM, Cabala, p. 138-170.
[104] As citações são de LEVINAS, TI, p. 75.
[105] *Idem*, AHN, p. 133.
[106] *Idem*, TI, p. 91.

Para Ḥayyîm, conforme o comentário de Lévinas, o Infinito é Santo, é o Bem. A santidade de Deus, proveniente do termo vAdq, significa justamente "separado", no sentido de ser tratado com respeito, por causa de sua grandeza e de sua alteridade, mas também está relacionado à transcendência. Essa designação de Deus tem, também, uma conotação moral (Is 6,3-5; Lv 19; Sl 24)[107].

Sebbah confirma que, em TI, a relação do Infinito (criador) com a criatura não é uma relação causal, mas a forma adequada de entender essa relação "consiste em compreender que o desafio é o da significação: a relação com o infinito dá um sentido à criatura e ao mundo, no qual ela se insere" [108].

8.5 A criação em EE e TA

Apresentaremos a noção de criação ou de subjetividade presente em EE e TA, e suas afinidades com as narrativas de Gn 1–2 e algumas concepções cabalísticas.

Em EE e TA, Lévinas estabelece uma separação entre o ser e o ente, entre o existente e a existência, e descreve o anonimato do ser (*Il y a*). Após esse momento inicial, descreve a hipóstase como possibilidade do surgimento da separação de um existente na existência[109]. Por fim, evidencia a questão do bem[110], transparecendo sua orientação ético-metafísica.

O filósofo lituano explicita, no prefácio da segunda edição de EE, que a "ética é mais antiga que a ontologia[111]", porque a ética é reconhecida como o lugar original de todo o sentido, de toda a significação. A ética é entendida "como a proximidade anárquica do um-para-o-outro"[112]. Não há uma norma precedente que prescreve a responsabilidade. A responsabilidade é inscrita na trama da subjetividade como ser-para-o-outro.

Lévinas, nos primeiros escritos filosóficos, inicia com o anonimato do ser que ele denomina *Il y a*. Para descrever o *Il y a*, utiliza vocábulos oriundos do abismo, do caos: "o mundo das formas abre-se como um abismo sem fundo. O cosmo explode para deixar aberto o caos, quer dizer, o abismo, a ausência de lugar, o *Il y a*"[113]. Essa experiência

---

[107] GOLDBERG, D. J.; RAYNER, J. D. *Os judeus e o judaísmo*: história e religião. Rio de Janeiro: Xenon, 1989. p. 277.
[108] SEBBAH, Lévinas, p. 57-58.
[109] LEVINAS, EE, p. 27-28.
[110] *Ibid.*, p. 28.
[111] *Ibid.*, p. 12.
[112] VÁZQUEZ MORO, U. A Teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (II). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 367, set./dez. 1983.
[113] LEVINAS, EE, p. 121.

originária do ser precede a palavra. O *Il y a*, o ser anônimo, é um existir sem existente[114], impessoal, como "ausência de todo 'si', um sem-si"[115]. Neste momento o autor introduz a insônia, a vigilância do ser, ou seja, no seio do *Il y a* se vigia, mas é uma vigilância "neutra, sem sujeito". Nesse momento se chega a um impasse, por ser uma "vigilância" sem refúgio do inconsciente. Esse existir não é um "em si", é uma ausência de todo si. É a impossibilidade da consciência de sair de si mesma, ou seja, sem evasão. Desse modo, o ser é o mal, não porque é finito, mas porque não tem limites. Assim, a primeira ação para a constituição do sujeito[116] é a hipóstase, que será um evento no interior do ser.

A hipóstase seria uma "suspensão" concreta do *Il y a*, o desaparecimento do ser anônimo e o surgimento do ente-sujeito. Lévinas passa a descrever a hipóstase pelas noções de "posição", "presente", "consciência", "eu", que são também consideradas hipóstases[117]. Após essas considerações, o filósofo afirma que a identidade do existente "é específica não do verbo 'ser' mas 'desse ente que é'"[118] e concebe a condição humana como responsável por si mesma[119], como um ser solitário[120] e sem tempo[121], preso a si próprio, um senhor viril. A hipóstase realiza-se num constante presente (aqui aparece a primeira referência temporal). Assim "o presente é uma situação no ser em que não há somente ser em geral, mas em que há um ser, um sujeito"[122], porém sem história, porque o tempo não flui. Para nosso filósofo, é um tempo sem tempo, dado que o tempo não é o fato de um sujeito isolado e só. Ele é a própria relação do sujeito com o outro[123].

Lévinas alega que pela hipóstase o ser anônimo perde o caráter de *Il y a*. A hipóstase também pode ser vista como eventos pelos quais o inominável verbo ser se transforma em substantivo, porém é um "eu" só, prisioneiro de si mesmo. Essa solidão não é privação do outro, mas é a solidão de não poder sair de si. Desse modo o "eu" não é sujeito, pois é necessário "sair de si mesmo". Ele é solitário, porque é "incapaz de tempo", "incapaz de romper com o laço que une o 'eu' a 'si mesmo"[124]. Entre as tentativas de sair dessa prisão, a primeira é o gozo, visto que o modo original da existência não é o êxtase ou a transcendência, mas o gozo (*jouissance*) e o relaciona com o comer, com os alimentos.

---

[114] LEVINAS, TA, p. 21-30.
[115] *Ibid.*, p. 27-28.
[116] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 44.
[117] LEVINAS, EE, p. 141-142.
[118] *Ibid.*, p.149.
[119] LEVINAS, TA, p. 35.
[120] *Idem*, EE, p. 143.
[121] *Ibid.*, p. 143-144.
[122] *Ibid.*, p. 125.
[123] LEVINAS, TA, p. 68-69.
[124] VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 113.

Constata-se um vínculo entre o gozo de comer e o conhecimento. Mas, esse gozo se revela como um esquecimento de si e não como uma saída de si.

Com a finalidade de romper a tragédia do existente, Lévinas insere a descrição da dor, do sofrimento e do trabalho. Ao abordar o sofrimento, evidencia a realidade do padecente diante da proximidade da morte[125]. A Morte é concebida como mistério, como absolutamente outro, incognoscível. Lévinas afirma que a morte é descrita "como possibilidade de realizar a evasão da solidão do existente"[126], somente pela irresponsabilidade absoluta da hipóstase. A morte é, portanto, aquela que possibilita tirar o sujeito da solidão do presente e relacionar-se com o por-vir. Ela permite a ruptura do encarceramento da ipseidade do sujeito solitário. Dessa forma, o sujeito não corre o perigo de voltar-se para si e a relação se torna possível, dado que a morte é alteridade. Diante desse outro (a morte), o "eu" percebe-se como uma existência plural.

Apesar de a morte ser uma alteridade que quebra a solidão, ela também pode acabar com a identidade. Assim, Lévinas se pergunta se é possível haver uma alteridade que não se deixe esmagar pelo outro, que não perca seu "si-mesmo". Para responder essa questão, o filósofo aproxima a morte de eros, e introduz o encontro com o feminino, a carícia e a paternidade.

Com relação ao feminino é necessário esclarecer que essa categoria não se reduz à mulher, mas é "uma efeminação do sujeito como saída da solidão da hipóstase"[127], sendo, portanto, sujeito/criatura ao abrir-se ao feminino, como metáfora da subjetividade, da morada, da hospitalidade[128]. Neste momento, o "eu" torna-se sujeito.

O contato com o feminino se dá "num movimento oposto ao da consciência"[129], ao da razão, dado que a "transcendência do feminino consiste em retirar-se além"[130]. É a relação com a alteridade, com o "mistério que se define pelo pudor"[131]. O surgimento da hipóstase[132] foi um passo decisivo para orientar-se para o movimento ético, mas a "evasão" do sujeito solitário se dá na temporalidade, como encontro com o outro[133].

---

[125] LEVINAS, TA, p. 56.
[126] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 51.
[127] VÁZQUEZ MORO, U.; MOREIRA, J. de O. A concepção de subjetividade em Lévinas: da solidão da hipóstase ao encontro com a alteridade. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 24, n. 47, p. 64, jan./jun. 2010.
[128] MENEZES, M. M. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16 (1), n. 288, p. 31, jan./abr. 2008.
[129] LEVINAS, TA, p. 81.
[130] *Ibid.*, p. 80-82.
[131] *Ibid.*, p. 80.
[132] *Idem*, EE, p. 139-145.
[133] *Idem*, TA, p. 69.

O "tempo é um novo nascimento"[134] e a relação com o outro humano é vista como tempo de salvação. Portanto, "a situação ética é, concretamente, o lugar em que a 'hipóstase' passa de sujeito responsável por si no gozo[135] à responsabilidade ética pelo outro"[136]. A subjetividade se constitui a partir da corporeidade, da erótica, da responsabilidade pelo outro, porque a subjetividade é ética, e a consciência é consciência moral. O filósofo lituano alega que o outro como rosto não é constituído, objetivado. O rosto interpela, fala, é um interdito suplicante, desconcerta o "eu", o invadindo e o arrancando de suas certezas. Ele acontece de forma totalmente inesperada.

Nesse contexto, Lévinas introduz a "carícia", que, diferente do gozo por meio do consumir os alimentos e diferente da morte, será caracterizada pelo mistério, pelo não saber, pelo outro. Ela não destrói o sujeito, nem neutraliza sua alteridade. Assim, diferente da hipóstase, a erótica será o "lugar privilegiado onde surge um existente que só chega a sê-lo na relação com o outro, [...] na relação específica com o feminino"[137]. O filósofo afirma que o "eros" é diferente do ato de possuir, agarrar, conhecer, e, semelhante à carícia, ele se define como um contato, que procura algo sem saber o que procura (sem conteúdo), que vai além do contato e, ao mesmo tempo, é ausência do outro[138]. Essa relação não é de fusão[139] nem de comunhão ou de reciprocidade. Ela é, para Lévinas, o "face a face temível de um encontro sem intermediação, sem mediação"[140] e é uma relação assimétrica[141].

O filósofo assevera que a situação na qual o eu permanece eu como vencedor sobre a morte é a paternidade[142]. A paternidade é definida como uma "relação com um estranho que, sendo realmente outro, é eu; a relação do eu com um eu-mesmo, que é, porém, estranho a mim"[143]. Para Lévinas, a paternidade significa a realização de um "existir pluralista". Portanto, "não é simplesmente uma renovação do pai no filho e sua fusão com ele, mas é a exterioridade do pai em relação ao filho"[144]. No contato com o feminino e na paternidade, ou seja, diante da alteridade do outro, no qual o "eu" é tirado da solidão, é que se dá a remissão, a redenção.

---

[134] LEVINAS, TA, p. 72.
[135] LEVINAS, EE, p. 87 e LEVINAS, TA, p. 36.
[136] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 77.
[137] *Ibid.*, p. 53.
[138] LEVINAS, TA, p. 83-84.
[139] *Ibid.*, p. 83.
[140] LEVINAS, EE, p. 113.
[141] POIRIÉ, Emmanuel Lévinas, p. 92.
[142] LEVINAS, TA, p. 85.
[143] *Ibid.*, p. 85.
[144] *Ibid.*, p. 87.

Podemos dizer, então, que a condição humana se realiza na temporalidade[145], que acontece por meio da paternidade e da relação.

8.5.1 O substrato bíblico, talmúdico e "cabalístico" em EE e TA

Os argumentos dos dois primeiros livros de Lévinas, sintetizados acima, estão em sintonia com o conteúdo apresentado em seus comentários dos tratados do Talmude, com o conteúdo da obra de Ḥayyîm e com a narrativa de Gn 1–2, conforme aprofundaremos.

As características do *Il y a* e a hipóstase, descritas por Lévinas, nos remetem à tríade (Deus, mundo e homem) analisada na obra de Rosenzweig. Mas, igualmente, são influenciadas pelos textos talmúdicos, bíblicos e cabalísticos.

"Deus pleno de si" é aquele antes da criação, quando Ele ocupa todo o espaço antes de sua contração. Só após a contração de Deus, ou seja, sua *kénosis*, é possível ter um espaço para que surja a criação. O "mundo em si" seria o Whbw WhT[146] (*töhû wäböhû*) descrito em Gn 1,2[147], representado pelo caos, o abismo. Conforme o relato da criação em Gn 1, Deus coloca em ordem o universo ao delimitar o espaço do firmamento, da terra e do mar; ao definir as funções do sol e da lua; ao separar as águas inferiores das superiores, e ao especificar o espaço dos animais.

A descrição de *Il y a* e a hipóstase estão em sintonia com vários aspectos da literatura judaica, mas, sobretudo, com Gn 2,7 (ao afirmar que "YHWH-Deus fez Adão do pó da terra").

Ao comentar a obra de Ḥayyîm, Lévinas apresenta a tentativa deste rabino de fixar o significado da humanidade do homem na economia geral da criação. O filósofo afirma que o livro "A Alma da Vida" é fundamentado nos textos bíblicos, talmúdicos e cabalísticos, sobretudo no *Zohar*; no tratado *`ēṣ Ḥayyîm* de Rabbi Ḥayyîm Vital e também no pensamento de Ari Lúria. Ele observa que no livro de Ḥayyîm de Volozhîn não há nenhuma alusão implícita à filosofia ocidental, nem mesmo à aristotélica, que influenciou os rabinos do período medieval, ou sequer referências do neoplatonismo.

Para Ḥayyîm, o nome ~yhla designa Deus como "senhor de todas as forças", ao constatar a repetição deste nome divino nas expressões ser "criado à imagem de ~yhla"

---

[145] TOTI, D. Rosenzweig e Lévinas: un confronto sulla "storia". *Gregorianum*, Roma, v. 84, n. 1, p. 160-162, genn./mar. 2003.
[146] VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 160.
[147] Confira também Is 34,11; 24,10; 29,21.

(Gn 1,27) e à "semelhança de ~yhla" (Gn 5,1). Por isso, tem o poder de criar *ex nihilo* e continuamente. Esse significado do nome ~yhla está ligado à "justiça", não por meio do termo hqdc, mas sim por hrWbG. A "justiça" expressa o poder criativo de Deus e é a manifestação das forças divinas capazes de disciplinar a criação. Ela representa a restrição, que foi indispensável para a criação, uma vez que, por meio deste atributo, Deus se autolimita e coloca em ordem o caos do universo.

Ao considerar a citação de Ḥayyîm de Ne 9,6, onde se lê que Deus dá a vida a todos os seres, Lévinas conclui que Deus é a alma do universo e que o ser tem uma relação especial com ~yhla. Essa relação não é de identificação nem de uma simples distinção, mas por todos os lados nota-se uma conaturalidade, tanto entre o ser humano e o(s) mundo(s), quanto do mundo criado com ~yhla. Deste modo, a existência humana é dependente dessa energia criadora de Deus[148]. Desta dependência surge sua condição de *criaturalidade*. Mas, ao mesmo tempo, é independente de Deus, segundo a noção de criação *ex nihilo*, conforme as visões cabalísticas apresentadas supramencionadas.

Conforme Ḥayyîm, o ser humano é concebido como uma mistura de substâncias dos mundos (que foram criados até chegar ao mundo material), ou melhor, os mundos são coligados aos diversos órgãos do corpo humano, submetidos, cada um, às normas do mandamento da Torá, de modo que o conjunto dos mundos constitui uma estatura humana[149]. Portanto, quando um ser humano peca, não peca apenas contra Deus, desobedecendo a um mandamento, mas seu pecado tem a capacidade de destruir o mundo. Além de elementos da literatura cabalística, utilizada pelos autores que o influenciaram, Lévinas recorre aos textos de Gn 1,16-17; 9,6; Ex 3,14 e às explicações destes textos no Talmude.

A palavra ~da (Adão), nos escritos talmúdicos, é oriunda de hmda (terra), apesar de alguns especialistas em estudos semíticos contestarem esta relação. Assim, ~da além de ser semelhante ao Altíssimo (Is 14,14; Gn 1,26-27), é um homem da terra.

Na literatura rabínica, Deus fez o ser humano com a melhor argila, conforme afirma a *haggadá*: "do que há de mais claro na terra Ele o criou, do que há de mais excelente na

[148] LEVINAS, ADV, p. 182-200.
[149] DE VOLOZINE, L'âme de la vie, p. 105-115.

terra Ele o criou, do que há de mais fino na terra Ele o criou, do futuro lugar de adoração divina (Sião) Ele o criou, do lugar de sua expiação (Ex 20,24)”[150].

O termo rp[pode ser traduzido por “pó”, “massa informe”, “argila”. A expressão “pó da terra” serve para designar a solidão e também a morte[151]. Essa pluralidade semântica do termo rp[adéqua a concepção levinasiana de um existir (Deus modelou Adão do pó) sem existente (ainda não é um ser vivente), inclusive quando ele afirma que o mal não está em ser finito (visto que esse ser modelado por Deus, não tem consciência de sua finitude nem pode morrer), mas no excesso de ser.

O *Il y a* também está relacionado à palavra ~lG (*golem*), que ocorre somente no Sl 139,16. Essa palavra pode ser traduzida por “informe”, “amorfo”, ou “embrião”. Na literatura filosófica da Idade Média, era uma designação hebraica de matéria, *hylé* informe. Nesse sentido, dizia-se que Adão era *golem* antes do alento de Deus, era uma massa informe, o que pode ser deduzido também do termo rp[.

Nos *midrashîm* do II e III séculos, ~lG era caracterizado como sendo um gigante, no qual todo o poder do universo estava concentrado, e em cuja testa estava escrita a marca de Deus: tma (“verdade”). No entanto, se Deus tirasse o “a”, permanecia “tm” (morto). Ele ainda não tinha recebido o hálito divino, por esta razão não tinha a capacidade de falar. Neste intervalo, antes de torna-se um ser vivente, Deus lhe concedeu a possibilidade de ver. Diante do Adão *informe*, desfilava, por meio de imagens, a história de todas as gerações até o fim dos dias. Mas, ele não estava em pé, estava deitado. Essa visão é muito parecida com a descrição de “insônia”[152], nas obras supracitadas de Lévinas. Portanto, o *Il y a* com relação ao ser humano, conexo aos textos bíblicos e cabalísticos, seria o estágio no qual Deus modela Adão do pó da terra (hmdah-!m rp[), ou seja, é uma massa informe (~lG). Ele ainda não tinha recebido o sopro divino. Era alguém em constante vigilância, mas não era sujeito, dado que ainda precisava sair de si para “ex(k)-istir”.

As características da hipóstase levinasiana têm afinidades com os textos bíblicos, quando narra os diversos atos realizados por Adão, após Deus soprar em suas narinas (Gn 2,7), tornando-o um ser vivente. Sua concepção de hipóstase também foi influenciada pelas

---

[150] MIDRASH ha-GADOL ao Gênesis. Jerusalém: Margolioth, 1947, p. 78, *apud* SCHOLEM, A Cabala e seu simbolismo, p. 192.

[151] Cf. Gn 3,19; Jó 10,9; 17,16; 20,11; Is 26,19, mas sobretudo Gn 18,27, que relaciona a ousadia em falar com Deus e o ser pó.

[152] LEVINAS, EE, p. 103-112.

visões de Ḥayyîm e pelos comentários de Rashi. Para Ḥayyîm, o termo vpn é fundamental. Nos textos bíblicos, ele ocorre pela primeira vez em Gn 2,7, e pode ser traduzido por "alma", "ser vivo", "vida", "pessoa", "desejo", "paixão", "respiração", "inspiração", "eu". Rashi comenta que os animais e as feras são chamadas de hYx vpn (alma vivente), mas no ser humano há uma "vitalidade diferente da dos animais, porque está incluído o conhecimento (ou sabedoria, o termo em Rashi é h[D) e a fala (rWBd)"[153].

O termo vpn, com toda sua carga semântica, também será indispensável para Lévinas, em razão de sua relação com a linguagem e com as categorias de criação, revelação e redenção. No judaísmo, o ato criador de Deus é um ato linguístico e Deus é o único que fala infinitamente. Essa afirmação é justificada pelo uso do verbo *jussivo* "seja" (yhy), em Gn 1 (cf. Sl 33,6).

Os sábios afirmam que no início só existia o nome "Deus"[154]. Este nome se fez linguagem na criação e se comunica na revelação. Por isso, a criação e a revelação são manifestações de Deus e sua linguagem é a essência do mundo[155]. Provavelmente, essa concepção está implícita na visão levinasiana da originalidade da linguagem e ao afirmar que o "dizer" é anterior ao "dito", anterior à relação ética e à proximidade. É interessante essa asseveração do filósofo e sua relação com a narrativa de Gn, porque até o momento do encontro com a mulher, em Gn 2,23, Adão não dirá nenhuma palavra.

Ḥayyîm afirma que a linguagem humana está associada com o "espírito de Deus"[156], ao analisar o termo vpn em Gn 2,7, quando Deus soprou nas narinas de Adão o "hálito de vida", e Adão passou a ser uma "vpn vivente". Ele declara, também, que é por meio de seu respiro que se articula o som, e o primeiro som que o ser humano escuta é Deus infundindo nele seu "sopro de vida". É esse ato divino que lhe concede a vida. A palavra ~da, mencionada antes do encontro com a mulher, designa aquele que é moldado por Deus e é um ser vivente, ou seja, não é ainda um nome próprio.

O segundo elemento nasce do contato com a interpretação de uma citação no *Targum Onkelos*, o qual diz que com "o sopro de Deus na narina de Adão, o homem torna-se alma viva para os mundos inumeráveis". Assim, "o ser humano e sua interioridade não

---

[153] BÍBLIA com comentário de Rashi: Bereshit. São Paulo: I. U. Trejger, 1993. v. 1, p. 10.
[154] Com relação ao discurso sobre Deus confira o artigo de VAZQUEZ, A Teologia interrompida, p. 365-383.
[155] SCHOLEM, G. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos da cabala mística*: Judaica II. São Paulo: Perspectiva, 1999. (Debates, 266).
[156] DE VOLOZINE, L'âme de la vie, p. 289-290.

são definidos pela substancialidade, mas por ser ele um ser para o outro”[157], e aí está a dimensão ética. Desse modo, Ḥayyîm conseguiu unir o antropológico e o teológico por meio do ético e concebeu a dimensão ética como um “apelo que emerge espontaneamente do ser humano, que não resulta de decisões autônomas de uma vontade racional, mas da feliz intrusão da heteronomia na vida”[158]. Na mesma linha, seguem os argumentos de Lévinas, quando alega que a responsabilidade pelo outro situa-se além de sua decisão, de sua liberdade[159] e que diante do outro recebemos como um mandamento, no qual toda nossa intimidade é investida, contra-nossa-vontade, para um-outro[160].

O significado da palavra vpn e a visão rabínica supramencionado contribuem para a compreensão de sua reflexão sobre o discurso e para a interpretação de várias passagens presentes nos escritos de Lévinas, por exemplo: “o sobrenatural começa com o homem” e “a inspiração é o conteúdo da linguagem”. Isso também se dá quando ele define o profetismo como o “psiquismo da alma” e declara que “toda a espiritualidade da alma é profética”[161].

Assim, o dizer de Deus em si, a palavra que sai de seu sopro concede a vida a Adão enquanto ser humano em geral. Essa relação com Deus é paradoxal, porque não é uma revelação no sentido restrito da palavra, Deus não se revela ao ser humano, mas é revelação ao tornar o “Adão feito do pó da terra” um “vpn vivente”, por meio de sua palavra. Desse modo, é o sopro divino (a palavra), que atravessa o ser finito (o ser modelado do pó). Isso nos remete a Lévinas que estabelece uma relação entre esse “dizer que nada diz, que significa” e que, erroneamente, poderia ser interpretado como “o enunciado balbuciante de uma palavra”[162]. E a afirmação, agora clara, de que a primeira palavra é Deus. De fato, os sábios e os cabalistas dizem que no início só existia uma palavra, “Deus”, que se faz comunicação na criação, que se comunica em seu sopro divino, tornando o “moldado pelo pó da terra” num “eu vivente”, um sujeito que pode falar[163] e é capaz de conhecer, conforme Rashi. A raiz da palavra h[D, empregada por Rashi, que significa “conhecimento”, “sabedoria” (da raiz verbal [dy), é a mesma utilizada em Is 53,3,

---

[157] As frases citadas estão em LEVINAS, ADV, p. 194.
[158] CHALIER, C. *Lévinas*: a utopia do humano. Lisboa: Piaget, 1997. p. 79. (Epistemologia e Sociedade, 43).
[159] Uma das críticas de Lévinas à antropologia do cristianismo é que ela está fundamentada na liberdade em detrimento da responsabilidade, isto é, que esta última é anterior à liberdade (cf. RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 125).
[160] LÉVINAS, E. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 32-33. (Translata, 7).
[161] As citações presentes nesta frase são de LEVINAS, ADV, p. 164.
[162] Todas essas citações estão presentes em LEVINAS, ADV, p. 166.
[163] DE VOLOZINE, L’ âme de la vie, p. 142.

para caracterizar o servo como aquele que "conhece o que é padecer", no sentido de carregar o sofrimento do outro. Esse dado será importante para depois analisarmos a redenção.

Outro substantivo importante, com relação à criação, à linguagem e ao conhecimento é hmvn. Pelas ocorrências no TM, esse substantivo aparece muitas vezes associado à criação (Is 42,5; 57,16; Sl 18,15; 150,6) e à vida (Jó 4,9; 37,10; 27,3). Algumas vezes é sinônimo de vpn (Dt 20,16) e se encontra ligado ao entendimento (Jó 32,8) e à palavra (Jó 26,4) [164]. Em Jó 33,4, há uma diferença entre a xWr, que cria o ser humano (o fez), e hmvn, que dá a vida.

A alma do ser humano é uma potência vital, conforme Gn 1,24, e está relacionada com a linguagem. Um livro importante para confirmar o que foi dito é *Sëfer Yĕṣîrāh*[165] ("Livro da Criação") de autoria desconhecida e datação incerta (entre o I século a.E.C. e o século VI E.C). O livro apresenta, de forma enigmática, as *sefîrôṯ*. Elas são coligadas ao nome de Deus e às 22 consoantes do alfabeto hebraico. Essas consoantes foram delineadas, esculpidas, combinadas e modificadas por Deus, e a alma de toda a criação foi criada por meio delas. Essas letras elementares partem de um único nome, que é o nome divino. Assim, o homem é um microcosmo sintonizado com o mundo e com Deus. Por isso, é visto como um ser plural, o que será também afirmado por Lévinas[166].

O filósofo lituano sustenta que "o eu é só, porque é um" [167], e é incapaz de se salvar sozinho. A solidão descrita por Lévinas não é privação do outro, mas a solidão de não poder sair de si mesmo[168]. Essa solidão deve ser entendida como soberania, virilidade, orgulho de sua unicidade[169]. Nessa concepção levinasiana de solidão, constata-se o significado tanto da palavra dxa (que pode ser traduzida por "um", "único", "unitário", "indiviso", "inteiro", "igual a si mesmo", "sem divisão", "primeiro", como também pode ser traduzido por "só" e "solidão"), como do termo dB (que significa "solidão", em Gn 2,18). Assim, o "eu" é dxa (visto como um sujeito autônomo, "igual a si mesmo") e é dB (incapaz de sair de si). Os significados dessas palavras, também, nos remetem à explicação

---

[164] LAMBERTY-ZIELINSKI, H. hmvn [nᵉšämâ]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 5, p. 1114-1118.
[165] KAPLAN, A. *Sêfer ietsirá*: o livro da criação: teoria e prática. São Paulo: Sêfer, 2002.
[166] LEVINAS, TA, p. 63.
[167] *Idem*, EE, p. 159.
[168] VÁZQUEZ; MOREIRA, A concepção de subjetividade em Lévinas, p. 62.
[169] LEVINAS, AE, p. 126-127.

de Vázquez, quando afirma que, para Lévinas, o ente é solitário porque "é incapaz de tempo e, portanto, é incapaz de romper com o laço que une o 'eu' a 'si mesmo'"[170].

Na argumentação de nosso escritor das tentativas do "eu" de sair de si, por meio do gozo, da dor, do sofrimento e do trabalho, contém afinidade com Gn. Com relação ao gozo vinculado aos alimentos, percebe-se uma coligação com Gn 2,9, quando afirma que os frutos eram agradáveis (desejosos) para ver, utilizando o termo do radical dmx e também pelo uso do verbo e do substantivo da raiz lka, que traz em si uma conotação de prazer, sobretudo na expressão lkaml bAjw. Isso permite a Lévinas afirmar que as coisas não são vistas como utilitárias, mas como dom, são oferecidas como doação[171] (cf. o verbo !tn em Gn 1,2; 2,16).

A referência ao trabalho pode ser uma interpretação de Gn 2,15, quando Deus coloca o ser humano no jardim para cultivá-lo e guardá-lo (Hrmvlw Hdb[l).

Lévinas, ao abordar o sofrimento, evidencia a realidade do padecente diante da proximidade da morte[172]. A morte é concebida como mistério, como absolutamente outro, incognoscível. A possibilidade de morrer, provavelmente, se baseia na interpretação da proibição de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, pois, conforme Gn 2,17, se este mandamento for desrespeitado poderá conduzir a morte.

A possível forma do "eu" sair de si, para Levinas, se dá ao encontrar-se com o feminino. Ao deparar com essa possibilidade, o filósofo percebe a relação entre o mistério do feminino e a morte, provavelmente é uma alusão ao texto de Ct 8,6, mas também à experiência do "sono profundo", em Gn 2,21, com o uso dos substantivos hmDrT, dxa e dB. De fato, ao não encontrar uma companheira, ao nomear os animais, Adão se depara com a incapacidade de sair de si (cf. Gn 2,20 - acm-al). É a experiência de permanecer aprisionado a si mesmo, na solidão excessiva, na qual o tempo não flui. É o que Lévinas chama de sofrimento como "ausência de todo o refúgio" e a "impossibilidade de fugir"[173]. Nos textos bíblicos, é a impossibilidade de sair de si, por não "encontrar uma ajudante (de uma chance de salvação) diante dele" (ADgnK rz[).

Antes de abordarmos o encontro deste "ente" com o feminino, é importante fazermos menção a um comentário talmúdico de Lévinas ao tratado de *Berakôt*, que tem

---

[170] VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 113.
[171] LEVINAS, EE, p. 58-59.65.
[172] *Idem*, TA, p. 56.
[173] *Ibid*., p. 55.

como tema principal a criação da mulher, mas que traz no início uma discussão sobre o duplo *yōḏ* na conjugação verbal rcyY em Gn 2,7. Alguns sábios, conforme o tratado citado, interpretam o duplo *yōḏ* como sendo as duas tendências do ser humano, a boa e a má. Isso, porque é comum no judaísmo traduzir as duas tendências com a palavra *yetzer*. Lévinas não assume essa interpretação, mas seguindo Is 29,16, diz que o duplo *yōḏ* significa "ser criatura". É um ser criatura capaz de "consciência e escolha", porém "o humano não é liberdade. O humano é obediência"[174].

Partindo desse problema de ortografia, alguns sábios diziam que os dois *yōḏ*, no verbo rcyY, indicariam a criação de duas faces, baseando-se no Sl 139,5. Este salmo apresenta o ser humano atravessado por Deus, de cujo olhar nada foge. Lévinas afirma que "estar sob o olhar sem descanso de Deus é precisamente, em sua unidade, ser portador de outro alguém"[175] e ser responsável por esse outro. Assim, é ser insubstituível em sua responsabilidade para com o outro, é estar totalmente exposto ao outro, é deixar-se interpelar pelo outro. É como se "o ser nucleado em torno de si sofresse uma desnucleação"[176]. É implícita nessa argumentação a noção de Lévinas de "existência pluralista", quando ele afirma que "o plural não é aqui uma multiplicidade de existentes, mas aparece no próprio existir"[177]. Nesse comentário, o filósofo aponta a necessidade de o homem ser responsável pelo universo, por todas as criaturas, por ser criado por último, quando tudo já estava criado. Portanto, a criação não é fruto de sua liberdade.

Conforme a reflexão levinasiana do Tratado de *Beraḵôṯ* 61a e da *Tosefta*, se tudo foi concedido gratuitamente ao ser humano e se lhe foi confiado o mundo, isso significa que ele é responsável por esse mundo[178]. Ao se basear nestes argumentos, Lévinas irá afirma que o ser humano tem uma responsabilidade ilimitada, porque é refém do outro.

Ao procurar outra alteridade, além da morte, que não esmagasse o sujeito, Lévinas a encontra no eros e no outro como por-vir. Neste momento, surge o tempo[179]. Assim, o sujeito, até então imobilizado, é tirado de sua solidão ao se deparar com o feminino, com a alteridade do outro, e ao deixar-se afetar pelo feminino. Lévinas denomina esse encontro de "evento"[180].

---

[174] LEVINAS, E. *Do Sagrado ao Santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 140.
[175] LEVINAS, DSS, p. 144.
[176] *Ibid.*, p. 144.
[177] LEVINAS, TA, p. 63.
[178] *Idem*, DSS, p. 147.
[179] *Idem*, TA, p. 64.
[180] PLÜSS, Emmanuel Lévinas, p. 574.

Neste contexto, Lévinas aborda a noção de “carícia”, de “eros” e de “paternidade”, que são alusões ao Gn 2,18-25. No v. 18, há uma fala de Deus, de que “não é bom que esteja Adão sozinho”[181]. É a primeira vez que surge a expressão “não é bom” (bAj-al), reforçando a tragicidade do ente encarcerado em si e aponta para uma esperança: “far-lhe-ei uma ajudante frente a ele”.

Outro aspecto subjacente às afirmações do encontro com o outro, como mistério, está na decisão de Deus de “construir” a mulher (Gn 2,20). Antes desta ação, Deus faz Adão dormir profundamente, sendo um ato enfatizado ao utilizar duas expressões: “fez cair num sono profundo” (em hebraico hmDrT [..] lPYw) e “adormeceu” (!vyYw). Também são expressões que reforçam a condição de *criaturalidade* do ser humano.

Para referir-se ao feminino, em Gn 2,18.20, é empregada a expressão ADgnK rz[. O substantivo rz[, que podemos traduzir como “ajudante” (alguém que socorre), geralmente ocorre para expressar uma ação divina. Em alguns casos, a raiz rz[tem o significado de “salvar”. O dgn[182], presente em ADgnK, pode ser traduzido por “face”. Sua raiz, dgn, está associada à comunicação e pode ser traduzida por “comunicar”, “anunciar”, “transmitir” ou “revelar algo que estava escondido”. Quando é empregada como preposição ou conjunção, pode ser traduzida por “em frente de” ou “contra”. Na literatura rabínica, dgn é interpretado nos dois sentidos, ou seja, a mulher será uma ajuda para o homem, se ele a merecer, ou será contra o homem, se ele não a merecer. Deste modo, a mulher é vista como aquela que estabelece um limite para o homem (“contra”). As semânticas dessas palavras hebraicas também ajudam a compreender a concepção levinasiana de *visage*, não relacionada ao ver, mas ao ouvir.

Em Gn 2,23, Adão não nomeia a mulher como faz com os animais (vv. 19-20), mas a saúda, reconhecendo no feminino alguém capaz de interlocução, e é a partir dessa saudação que teremos vya e hVa. É tão somente diante do mistério do outro que surge a linguagem[183] como expressão (dizer-dito). A linguagem, neste contexto, é entendida no sentido de ética, da palavra que me interpela diante do rosto do outro. Mas também linguagem como expressão, visto que é a primeira palavra de Adão no texto bíblico. O que

---

[181] Para aprofundar essa questão veja: FABRI, M. Da mônada ao social: a intersubjetividade segundo Levinas. *Cadernos IHU ideias*, São Leopoldo, ano 10, n. 174, p. 11, 2012.

[182] GARCÍA, dgn, v. 5, p. 559-573.

[183] Confira o artigo de PAIVA, M. A.; MOREIRA, U. N. “O Messias sou eu”: a hermenêutica da religião em Lévinas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 175-195, jan./mar. 2013.

nos chama à atenção é que Adão não utiliza o pronome pessoal “tu” (segunda pessoa do singular feminino), quando se dirige à mulher, mas “ela” (terceira pessoa do singular feminino).

É possível afirmar que há uma incidência dos termos hebraicos presentes na saudação de Adão em Gn 2,23 na reflexão levinasiana, quando o filósofo fala sobre o rosto e sua relação com a linguagem. A frase hebraica é: yrfBm rfbW ymc[m ~c[~[Ph taz (“desta vez é osso dos meus ossos e carne da minha carne” – Gn 2,23). O primeiro termo a ser enfatizado, por sua função em diversos contextos teológicos, é ~[P[184].Quando usado como substantivo significa “pés” em movimento (Ex 25,12; Is 26,6; Sl 74,3; 85,14). Como verbo, a raiz assume o sentido de “mover”, “impulsionar” relacionado ao “espírito” humano, ou ao próprio espírito de Deus, que provoca o movimento. Ao referir-se ao “espírito humano”, é interpretado como deixar alguém perturbado, movido interiormente, inquieto, em torpor, desconcertado (Gn 41,8; Dn 2,1; Sl 77,5). O uso temporal ocorre inúmeras vezes no TM, para indicar tempo continuado. É diferente, porém, de t[que indica o “tempo” no sentido cronológico. Ele expressa um preciso instante (“agora”) ou uma situação particular, um evento. ~[P não é a palavra principal para a concepção de tempo no AT, mas é notória sua presença em contextos teológicos[185] e em eventos significativos da história da salvação[186]. Nos profetas, está presente nos discursos de juízo (Jr 10,18;16,21) e nos oráculos de salvação (Is 66,8). Nos oráculos de salvação, indica a hora de Deus, que marca o curso da história, e o julgamento, que pode ser punitivo ou de graça salvífica. Conforme as descrições de Lévinas e os dados acima citados, podemos interpretar o encontro com o feminino como um evento messiânico.

Na saudação de Adão, ocorrem também dois termos significativos: ~c[e rfb. O primeiro, ~c[, significa “osso”, mas também designa a “coluna vertebral”. Quando ele é agregado a rfb[187] significa “ser parentes”.

O segundo, rfb, pode ser traduzido por “carne” e expressa tanto a exterioridade do ser humano, a corporeidade, como a fragilidade humana. Ele também pode ser traduzido por “descendência” ou “filho”. Em seu uso antropológico, designa o “ser humano”. Esse dado é importante, porque quando Adão é criado (Gn 2,7), não se fala de “carne”, mas de

---

[184] SÆBØ, M. ~[p [p‘m]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 2, p. 279-285.
[185] Cf. Sl 74,3; 17,5; 106,43; Is 26,6.
[186] Cf. Gn 18,32; Ex 8,28; 9,14.17; 10,17; Js 6; 10,42; Jz 6,39; 1Sm 3,10; 2Sm 17,7 e 2Rs 13,25.
[187] BRATSIOTIS, N. P. rfb [BäŠär]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 1, p. 1731-1766.

"pó da terra". Ele se torna "humano" ao falar, em Gn 2,23. A raiz verbal rfb[188] também pode ser traduzida por "anunciar", "proclamar uma boa nova". Na LXX, este radical é traduzido pelo verbo euaggelizw ("evangelizar") e o substantivo euaggelion ("evangelho"). Este verbo é utilizado para expressar a alegria pelo nascimento de um filho-herdeiro (Jr 20,15); pelo anúncio de vitória contra os inimigos (2Sm 18,19-31; Sl 96,2; 95,2; 40,10; 39,10) e pelo perdão de Deus (Na 2,1b). Ela é uma raiz típica do DtIs e do TtIs (40,9-11; 41,27; 52,7; 60,6; 61,1). Portanto, o estar diante do outro, da fragilidade do outro ("carne") é um anúncio que interpela o "eu" a sair de si para se responsabilizar pelo outro. É uma Boa-Nova. Essa análise de Gn 2,23 nos remete à noção levinasiana de linguagem, por meio do binômio "dizer-dito"[189], em TI. Ele afirma que é no falar que se instaura a relação humana por excelência. A palavra que rompe o silêncio é aquela que surge diante do rosto. É o outro que se exprime com e por sua alteridade e torna-se a condição de possibilidade para a ética. Esse aspecto será aprofundado no terceiro período dos escritos levinasianos, quando o filósofo aborda o tema da "proximidade" em AE, e afirma: "a proximidade não é uma confusão com outrem [...], mas significação incessante – in-quietação pelo outro: resposta mantida para o outro, sem qualquer 'tomada de atitude', [...] impossibilidade de calar-se, escândalo da sinceridade"[190].

Para nosso estudo, é interessante a conexão entre as raízes rz[e lag, dado que ambas podem assumir o significado de "salvar".

Neste encontro com o outro (que para Lévinas é o fraco, o pobre, a viúva e o órfão[191]), o eu é redimido, perdoado, doado para o outro. O tempo, também, é perdoado, por meio da dedicação ao outro, pelo responsabilizar-se pelo outro. Essa relação com o outro é também chamada de "religião" pelo filósofo, dado que por meio do rosto humano se atinge o Infinito. Com efeito, é na hermenêutica do face a face que emerge a questão teológica da metafísica do bem. Essa definição de religião, além de ser derivada da reflexão da filosofia de Lévinas influenciada por Rosenzweig[192], também remete à literatura rabínica, ao afirmar que no encontro do vya ("homem') com a hVa ("mulher") o Senhor colocou neles seu nome Hy. Esse elemento torna-se significativo quando

---

[188] SCHILLING, rfb, v. 1, p. 1722-1730.
[189] LEVINAS, TI, p. 27. 60.
[190] *Idem*, AE, p. 158.
[191] *Idem*, EE, p. 113.
[192] Lévinas afirma que para Rosenzweig: "a religião não é uma realidade que é acrescentada à realidade, mas é o modo como o ser é". A "religião antes de ser uma confissão, é a pulsação da vida na qual Deus entra em relação com o ser humano e o ser humano com o mundo: religião como trama do ser" (DL, p. 245).

percebemos que as ocorrências deste nome divino estão em contexto de salvação ou nos salmos que agradecem a Deus por seus prodígios (Ex 15,2; Sl 68,5.19; 77,12; 94,12; 111,1; Is 12,2). O ouvir, diante do rosto, bondade e justiça, é também uma alusão à visão rabínica dos nomes divinos: ~yhla e YHWH. Essa argumentação nos remete à criação como esvaziamento de Deus, por criar alguém que é capaz de falar, e, assim, iniciar a origem da história da redenção.

Somente diante do outro e da saudação, é que Adão passa a ser vya e o feminino hVa. Essa constatação nos remete à visão levinasiana de que só é possível chamar o humano de "criatura", quando ele tem consciência de que sua origem não provém de si mesmo e de poder se justificar na relação com a face do outro, na responsabilidade pelo outro (Gn 2,23). Aqui, fica explícita uma simultaneidade entre o encontro com o rosto, a responsabilidade com este outro, a linguagem, o início da relação, e o tempo[193]. Dessa forma, a linguagem também está intrinsecamente ligada com o tempo[194].

Em *Dieu, la mort e le temps*, Lévinas defende que "antes da bipolaridade do bem e do mal, o "eu" se encontra atingido pelo bem[195], na passividade de suportar o outro homem"[196], bem como na responsabilidade antes da liberdade, e na liberdade orientada para a heteronomia[197]. Por isso, o comando para ser "responsável-para-com-o-outro" não surge como escolha nem como um preceito moral, ele existe antes da liberdade[198]. Isso também está presente no comentário de Rashi que, ao interpretar Gn 2,25 e a expressão "eles estavam nus [...] e não se envergonharam", afirma que apesar de ter "sido dado entendimento aos seres humanos, não foi inserida neles a inclinação ao mal. Isso acontecerá quando eles comerem da árvore do conhecimento"[199] (Gn 3).

Quanto à carícia, à fecundidade e à paternidade provavelmente é uma interpretação de Gn 2,23-24. A carícia e a fecundidade estão presentes na semântica do verbo hebraico "unir" em Gn 2,24 (qbd) e da expressão "serão uma só carne", que, para o judaísmo, é interpretada como sendo o "filho"[200]. A fecundidade, o eros e a paternidade são temas também presentes nos comentários rabínicos de Gn 1–2, ao salientar que os dois estavam

---

[193] Cf. LEVINAS, DSS, p. 133-159 e SHAPIRO, S. E. "And God created woman": reading the Bible otherwise. In: ESKENAZI, T. C.; PHILLIPS, G. A.; JOBLING, D. (Ed.). *Levinas and biblical studies*. Leiden: Brill, 2003. p. 159-195. (SBL. Semeia Studies, 43).
[194] TOTI, Rosenzweig e Lévinas, p. 159.
[195] Isso está presente em Gn 1,31, quando Deus ao ver o ser humano exclama: dam bAj-hNhw.
[196] LÉVINAS, E. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993. p. 206.
[197] *Idem*, HH, p. 97.
[198] POIRIÉ, Emmanuel Lévinas, p. 28.
[199] BÍBLIA com comentário de Rashi, v. 1, p. 12.
[200] BÍBLIA, *loc.cit.*

nus, não conheciam a concupiscência e a intimidade de Adão e Eva era pura, tanto que a serpente invejava o contato entre os dois[201]. Isso, permite a Lévinas não utilizar Gn 3 e condensar sua argumentação em Gn 1–2. É importante ressaltar que, nos comentários rabínicos, a paternidade é um mandamento e não uma bênção (Gn 1,28), e é dado somente ao homem.

Observa-se, também, a ambiguidade na frase "se une à sua mulher" e eles se tornam uma só rfb, por ser possível interpretar como sendo a relação entre o homem e a mulher ou o filho (descendência). Isso reporta à relação que Lévinas estabelece entre fecundidade, paternidade e o anúncio da boa notícia do nascimento e da vitória, que faz o ser humano sair do aprisionamento de si mesmo (a raiz rfb, como vimos, também é anúncio).

Salienta-se que essas relações com Gn 1–2 e os argumentos apresentados por Lévinas visam provar que a "ética é metafísica". Portanto, todas as comparações com as narrativas da criação são para expressar a subjetividade como momento primordial, como intrínseco do humano.

Além das narrativas da criação, Lévinas utiliza as interpretações de Ct[202]. Algo também realizado por Rosenzweig, por haver uma estreita conexão entre esses textos. De fato, há afinidades entre a noção levinasiana de eros e os movimentos poéticos que caracterizam a ausência e a presença do amado, descritos em Ct. Outros aspectos semelhantes entre Lévinas e Ct, são a relação entre o encontro com o outro, a linguagem e o desejo (é importante salientar que o "amado", em Ct, é designado por vpn[203]), e a ausência do nome divino. Neste sentido, é importante recordar que Rosenzweig considera Ct o livro focal da revelação justamente pela ausência de uma menção direta a Deus[204].

A criação, para Lévinas, vinculada ao aspecto antropológico, segundo Ribeiro, está associada à ética como responsabilidade diante do rosto do outro e a redenção se expressa "como o sentido da criação, enquanto o 'eu' é criado para-o-outro"[205]. Isso permite entender o ser como capaz de receber a revelação, introduzindo assim o tema da linguagem e possibilitando a categoria de revelação implicada na ideia de criação. Com efeito, na

---

[201] LIFSCHITZ, D. *O paraíso perdido*: a hagadá sobre Gênesis 3. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 17-18.
[202] TRIBLE, P. A lírica do amor redimido. In: BRENNER, A. (Org.). *Cântico dos Cânticos:* a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 113-135. (A Bíblia: uma leitura de gênero). In: BRENNER, Cântico dos Cânticos e LANDY, F. Duas versões do Paraíso. In: BRENNER, *op. cit.*, p. 146-160.
[203] Ct 1,7; 3,1-4; 5,6; 6,12. Cf. DECKERS, M. A estrutura do Cântico dos Cânticos e a centralidade de nepeš (6,12). In: BRENNER, *op. cit.*, p. 193-220.
[204] ROSENZWEIG, La Stella della Redenzione, p. 212-213.
[205] *Ibid.*, p. 106.

relação com o outro (feminino) e a paternidade, o "eu" experimenta o ser criatura, a revelação e a redenção.

Essa revelação diante do outro é vista como ensinamento/mandamento, reforçando a dimensão da redenção, já presente na criação, quando nosso autor diz que "o milagre da criação consiste em criar um ser moral"[206]. Neste sentido, Lévinas afirma que ver o rosto do outro significa escutar o mandamento: "não matarás"[207]. E o escutar esse mandamento é o mesmo que ouvir "justiça social". Essa impossibilidade de ceder à tentação do assassinato diante do rosto do outro é qualificada como "puramente ética". Assim sendo, o rosto suscita uma resposta, promovendo a liberdade e solicitando a bondade, que é a essência da criação. Isso está presente na narrativa em Gênesis, quando Deus, ao contemplar a criação, afirma que ela é boa (Gn 1,4.10.12.18.21.25) e ao criar o ser humano exclama: dam bAj-hNhw (Gn 1,31)[208].

Segundo Ribeiro, é "subjacente à concepção de paternidade a evocação do significado de Deus como criador e a relação da criatura com Deus"[209]. Dessa relação entre filiação e paternidade emerge a concepção de fraternidade, entendida como responsabilidade do ser humano pelo rosto, estabelecendo-se, assim, uma aproximação entre a subjetividade humana, a alteridade do outro e Deus[210].

Além de constatar que há uma estreita relação entre criação, revelação e redenção, é importante considerarmos alguns aspectos específicos da concepção levinasiana de revelação e sua ligação com a Torá.

8.6. Lévinas e a revelação na tradição judaica

Para o filósofo lituano, o sentido da criação só é possível no cumprimento da Torá, ou seja, de uma humanidade ética. Por essa razão, sublinha a revelação da Torá no Sinai, que está intrinsecamente ligada com a categoria de eleição e de aliança. No tocante à aliança, serão focados dois momentos. O primeiro será o dilúvio e o pacto estabelecido com Noé, relatado em Gn 9, no qual toda a humanidade é chamada a ser fiel à aliança noácida. O segundo momento é a aliança no Sinai, quando o povo acolhe a Torá e torna-se eleito. A eleição não é vista como um privilégio, mas como uma responsabilidade com a

[206] LEVINAS, TI, p. 75.
[207] Essas expressões aludem à narrativa de Caim e Abel.
[208] LEVINAS, AE, p. 32.
[209] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 104 e LEVINAS, EE, p. 164.
[210] RIBEIRO, *op. cit.*, p. 105.

redenção do mundo. Essa revelação da Torá no Sinai e sua aceitação pelos judeus serão, para nosso autor, a "garantia da moralidade humana noácida e do futuro religioso da humanidade"[211]. Para o judaísmo, tanto os preceitos dados para os hebreus, como os sete mandamentos dados a Noé, formam a única Torá revelada à humanidade no Sinai[212].

Lévinas descreve num artigo intitulado "A revelação na tradição judia"[213] os pontos fundamentais de sua concepção de revelação. Ele inicia afirmando que a revelação está ligada à noção de que Israel é um povo do Livro[214], e que os textos na Bíblia, tanto os Proféticos, como os Sapienciais e, sobretudo, o Pentateuco, são prescritivos. Deste modo, o Livro ou a Torá é o fundamento ao redor do qual se consolida a tradição. O termo "Torá" pode designar o Pentateuco, conhecido como Lei Mosaica, mas também é utilizado para denominar todo o cânone bíblico (Torá – Profetas – Escritos) e seu comentário. A raiz hebraica da qual deriva o termo Torá tem como significado "ensinar, instruir, conduzir a um objetivo". Assim, a Torá é compreendida como um ensinamento divino, revelado e confiado ao povo, a fim de poder realizar o projeto de Deus na história, transformando-a em história da salvação.

Ao conceber Israel como "o povo do Livro", nosso filósofo enfatiza o mistério inesgotável do texto e o papel do leitor que participa deste processo de revelação. De fato, se não existissem os leitores, estaria ausente uma faceta da revelação[215], porque são eles que tornam sua mensagem sempre atual no decorrer dos tempos[216]. Para Lévinas, a revelação judia repousa sobre a prescrição e afirma que o "cumprimento dos mandamentos se equipara ao estudo dos mandamentos", pois o estudo se assemelha ao "contato místico com a própria vontade divina"[217].

Segundo Sebbah, a noção de revelação, nos textos filosóficos, não é central[218]. A Lei Mosaica, nos escritos filosóficos, não aparece como revelação, mas como inspiração.

---

[211] VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 238.
[212] PETUCHOWSKI, J. J. *Le feste del Signore*: le tradizioni ebraiche. Napoli: Dehoniane, 1987. p. 47-48.
[213] LEVINAS, ADV, p. 158-181.
[214] *Ibid.*, p. 159.
[215] Como não recordar a famosa frase de Gregório Magno: *Divina eloquia cum legente crescunt (*cf. SIMIAN YOFRE, H. (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 181. [BíbLoy, 28]).
[216] Lévinas tem consciência de que alguns poderiam questionar se essa plurissignificação do texto e das várias interpretações não poderiam conduzir ao subjetivismo, por isso afirma: "uma referência necessária do subjetivo à continuidade histórica da leitura é a tradição dos comentários que não podem ser ignorados, sob o pretexto de que as inspirações procedem diretamente do texto" (LEVINAS, ADV, p. 164). Novamente, nosso autor estabelece uma relação entre os textos bíblicos e o Talmude.
[217] LEVINAS, *op. cit.*, p. 170.
[218] SEBBAH, Lévinas, p. 160.

Uma palavra inspirada, segundo Lévinas, é uma palavra que "carrega em si a própria marca do que a excede" [219], uma vez que sua origem não está nela.

Para Lévinas, o conteúdo da revelação é oferecido na "aproximação do próximo"[220], sobretudo daquele mais vulnerável, e "nenhuma aproximação acontece de mãos vazias"[221]. Por outro lado, aquilo que vivenciamos da Palavra é o que constitui nossa humanidade. Por exemplo, a experiência de escravidão no Egito me aproxima daquele que sofre. Desse modo, o conteúdo da revelação é ser messias e, portanto, ser livre. Ser livre, para nosso autor, é ser não-intercambiável, é "fazer aquilo que ninguém pode fazer em meu lugar", isto é, ser responsável pelo outro. A consequência disto é assumir o ser eleito, que consiste em ser interpelado a reconhecer a própria responsabilidade e a realizar o "reino messiânico anunciado pelos profetas"[222].

Lévinas se reporta ao evento no Sinai, no qual os sábios conferem a dignidade de profeta a todos os que ali estavam. Assim, sugere que "o espírito humano como tal, está aberto à inspiração", ou seja, "na alma humana reside já a receptividade profética"[223], a capacidade de obedecer e de escutar a revelação que é palavra e não visão. Ela se reduz a uma "mensagem verbal" que na maioria das vezes é uma ordem.

O autor, baseando-se na interpretação de Ex 33,11, segundo os sábios, afirma que os talmudistas alegam que Moisés não viu Deus face a face, mas apenas suas costas e acompanhou sua glória. Dessa afirmação, Lévinas assevera que nunca se vê Deus, porque ele é passado absoluto, mas a glória que passa é a responsabilidade pelo outro. É o que Deus fala no rosto do outro[224]. O ser humano seria, portanto, "o lugar por onde passa a transcendência"[225]. Lévinas cita Ex 24,7 ao referir-se à revelação e à obediência, e afirma que a origem da obediência é o amor ao próximo que "toma sobre si o sentido do outro"[226], que ele chama de fraternidade.

A revelação, nos escritos de Lévinas, pode estar associada a três momentos. No primeiro, a revelação de Deus se dá no rosto do outro, associada à criação. No segundo, Deus se manifesta na Torá, que para Lévinas é toda ela prescritiva, mas também está ligada

---

[219] SEBBAH, Lévinas, p. 161.
[220] LEVINAS, ADV, 171-172.
[221] *Ibid.*, p. 172.
[222] *Ibid.*, p. 172.
[223] LEVINAS, ADV, p. 174.
[224] Porém, ele deixa claro nesse artigo que a revelação descrita a partir da "relação ética na qual a relação com o outro é uma modalidade da relação com Deus", mas não se reduz à ética, porque Deus será sempre o desconhecido que inspira o ser humano a ser responsável pelo outro (cf. LEVINAS, ADV, p. 17).
[225] *Ibid.*, p. 175.
[226] *Ibid.*, p. 177.

à criação. No judaísmo, a expressão "no princípio Deus criou" (Gn 1,1) significa que Deus criou com a Torá, considerada como fundamento da ordem cósmica, uma vez que sem ela haveria o caos moral. Por essa razão, ela deve ser preexistente à criação do mundo[227]. Conforme essa perspectiva, a ordem cósmica está baseada na Torá e no cumprimento de seus ensinamentos. Para o judaísmo rabínico, a Torá é dada inteiramente por meio de Moisés e nada dela ficou no céu, conforme Dt 30,12.

O terceiro momento da revelação em Lévinas está ligado ao estudo da Torá, portanto pode ser considerado como independente, mas, ao mesmo tempo, relacionado com a segunda concepção. A revelação é proveniente da concepção de "*devêqut*" um termo da mística hebraica, que significa "adesão", "comunhão", "união mística". *Devêqut* é retomada por Ḥayyîm ao dizer que essa união não se dá por algum êxtase místico, mas pela adesão à palavra e à vontade de Deus. Segundo esse autor, "a vontade de Deus e sua palavra são a mesma coisa"[228], por isso a revelação de Deus em si mesmo se dá por meio do "estudo da Torá por si mesmo", ou seja, estudar a Torá desinteressadamente, sem ter em vista algum benefício, mas estudar somente pelo amor à Torá (Dt 11,13).

O texto de Lévinas sobre a revelação na tradição judia faz frequente referência à tradição da *shekîná*. Isso é justificado pelo vínculo existente entre essa tradição, a Palavra[229] e a revelação. O filósofo, também, critica a visão de Paulo com relação à Lei Mosaica, tanto ao identificá-la com o jugo, como quando ele a compara com um pedagogo que conduz o povo no tempo de sua imaturidade.

A seguir, aprofundaremos a lição talmúdica *Les villes-refuges*, impressa em 1982 na obra *L'au-delà du verset*[230], e depois nos deteremos ao comentário *Textes Messianiques*.

8.7 A redenção em *Les villes-refuges*

Em seus escritos judaicos, Lévinas tenta uma aproximação entre a hermenêutica talmúdica e o método fenomenológico. A hermenêutica talmúdica[231] rompe os princípios

---

[227] VOLOZINE, L' âme de la vie, p. 317-318.
[228] *Ibid*, p. 316
[229] León afirma que a *shekîná* ou a expressão Glória da *shekîná* substituem, em vários textos da literatura rabínica e judaica, o nome divino e também o termo "palavra". Portanto, a *shekîná* assume o significado de comunicação e revelação divina. Para um aprofundamento sobre a *shekîná* confira as obras de: MUÑOZ, Gloria de la Shekina.
[230] LEVINAS, E. Les villes-refuges (Extrait du traité Makoth, 10a). In: ADV, p. 51-70.
[231] Lévinas valoriza a Torá oral, escrita e sua hermenêutica, ao afirmar que a leitura infinita da Torá revela a santidade inesgotável e irredutível de Deus. Nota-se, também, nas entrelinhas, as peculiaridades da Torá dada no Sinai, que são as seguintes: 1) ela foi dada no deserto e este se torna um lugar normativo e não num país específico; 2) foi proclamada a um profeta, Moisés, e não foi promulgada por um rei; 3) estando

da lógica do sistema e da totalidade (que orientam o método filosófico ocidental, na busca da única verdade, universal), visto que a Palavra de Deus, para os sábios do Talmude, concede o acesso à revelação de Deus que interpela, conduz a uma experiência moral e expressa sua lei[232]. Ao interpretar a palavra eticamente, a revelação torna-se algo dinâmico, é uma revelação contínua[233]. Isso se dá num jogo "dialético"[234], numa forma "agonística" de argumentação, na qual a "verdade não é aquela do consenso em torno do uno e da totalidade do ser"[235].

Les villes-refuges é um comentário talmúdico[236] de fragmentos do Tratado *Makkôṯ* 10a e de Nm 35, no qual ele compara as características das "cidades-refúgio" à Jerusalém terrestre e celeste. Neste ensaio, o autor mostra a impossibilidade da salvação religiosa de Israel se não houver a prática da justiça na Jerusalém terrestre. Essa prática implica no estudo e na vivência da Torá, atingindo, portanto, outro nível de consciência.

No início do comentário, é elencada de forma concisa a ação do ~Dh laG, que Lévinas traduz por *rédempteur du sang versé*[237] (o "redentor do sangue derramado"). Ele ressalta que o direito à "cidade-refúgio" concedido ao assassino involuntário seria uma

---

fora de um território, fora da terra, ela é pessoal, pode ser observada por qualquer pessoa; 4) é ratificada num culto, e 5) ao possuir uma lei, Israel torna-se um nação, assim a lei, o *status* de nação e a eleição são mais antigas que a tomada da terra, que a monarquia, que o Templo (cf. SKA, J.-L. *A Palavra de Deus nas narrativas dos homens*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 68-71). Isso é perceptível na defesa do Talmude contra as críticas de Espinoza (cf. LEVINAS, ADV, p. 201-206).

[232] LEVINAS, E. *Quatro Leituras Talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 9-27.34. (Elos, 51).

[233] *Idem*, ADV, p. 203.

[234] Cf. STEINSALTZ, A. *O Talmud essencial*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989. p. 87-100. (Judaica, 7).

[235] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 282.

[236] A palavra Talmude em hebraico significa "estudo", "instrução", "ensinamento". É um sumário da lei oral e das tradições judaicas. Ele tem no judaísmo a mesma autoridade da Torá escrita e não se reduz a um comentário do AT, mas o completa. É formado basicamente pela *Mishná* e pela *Guemara*. A palavra *Mishná* é de origem hebraica e significa "repetição", "estudo", "repetição da tradição" e é a compilação sistemática da escrita da tradição e da explicação oral judaica da Torá, realizada pelo R. Yehudá HaNaṣí, contém os ensinamentos dos sábios chamados tannaítas (do hebraico tanna'im: "repetidores" ou "estudiosos"). *Guemara* é uma palavra aramaica e significa "complemento", "conclusão", é o conjunto das discussões, interpretações e narrações, surgidas no estudo da *Mishná* realizadas pelos mestres denominados amoraítas (*amora'im* em hebraico significa "dizentes" ou "aqueles que falam", "aqueles que interpretam"). Existem dois Talmudes, o Palestinense ou Jerosolimitano e o Babilônico. O Babilônico tem maior autoridade nas escolas judaicas, do que o de Jerusalém, por isso Lévinas cita exclusivamente este Talmude. A *Mishná* foi compilada até o II século da E.C. e o Talmude como um todo oscila entre os séculos II e VI da E.C.. Ele foi escrito em hebraico e aramaico, está dividido em 63 tratados, agrupados em seis ordens (ou seções): 1) sementes: aborda as leis agrícolas, questões referentes ao campo e às observâncias rituais; 2) festas: abrange as leis sobre o sábado, as festas e os dias de jejum; 3) mulheres: traz leis sobre o noivado, o casamento e o divórcio; 4) danos: são as leis civis e criminais; 5) coisas sagradas: trata dos sacrifícios e dos serviços realizados no Templo, em Jerusalém; e 6) purificação: aborda o puro e o impuro e a higiene pessoal. Para aprofundamento confira as obras de: STEINSALTZ, O Talmud essencial; AUSUBEL, N. *Conhecimento judaico*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989. v. 2, p. 848-867. (Judaica, 6) e STRACK, H. L.; STEMBERGER, G. *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. 2.ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996. p. 165-315. (Biblioteca Midrásica, 3).

[237] LEVINAS, ADV, p. 55.

determinação divina em criar um contra-direito, que permite proteger o assassino frente ao "direito marginal" do "redentor do sangue".

Ao referir-se às cidades selecionadas para servirem de abrigo ao assassino involuntário, Lévinas insiste sobre sua dupla finalidade, por serem um "refúgio", para o assassino fugir das garras do "redentor do sangue derramado", mas também lugares de exílio, já que ele é condenado a permanecer nesta cidade até a morte do sumo-sacerdote. Deste modo, a lei que constitui as "cidades-refúgio" tem duplo objetivo: proteger o inocente (refúgio) e "condená-lo" pela ação imprudente (exílio). Para o filósofo de Kaunas, essa dupla função visa sublinhar a necessidade de abolir a distinção entre o assassinato voluntário e o involuntário, visto que o ser humano é responsável por seus atos, mesmo que sejam involuntários, inconscientes, sem intenção, não livremente praticados.

Diante dessas constatações, Lévinas se pergunta como atualizar o significado desta instituição, da dupla função das "cidades-refúgio" e do "redentor do sangue". Numa primeira tentativa de responder a essa inquietação, ele pondera que a "cidade-refúgio" pode ser comparada com a sociedade ocidental "livre e civilizada, mas sem igualdade social, sem justiça social rigorosa"[238], gerando a injustiça, que é o motivo da agonia das pessoas, de guerras e mortes em tantos lugares. Os "assassinos involuntários" seriam os membros da sociedade que permanecem protegidos e exilados nas "cidades-refúgio", circundados por "redentores do sangue" na forma de "cólera popular, espírito de vingança" resultante do desequilíbrio social.

Este cenário desperta em Lévinas a pergunta: somos inocentes ou hipócritas refugiados em nossas "cidades-refúgio"? Será que não somos demasiadamente insensíveis à cólera do "redentor do sangue" e incapazes de restabelecer o equilíbrio rompido por nossa "aparente inocência"?

Lévinas inicia a reflexão sobre essas questões partindo do texto talmúdico e observa que as características das cidades, elencadas pelos sábios, têm por escopo a preocupação de criar um ambiente propício para a sobrevivência do assassino involuntário (cf. Dt 4,42). Ao avaliar os detalhes do comentário, assevera que os critérios escolhidos para determinar todo o procedimento nestas cidades objetivam eliminar qualquer possibilidade de o "redentor do sangue" matar esse "assassino".

O texto talmúdico, além de exortar sobre a exigência de que sejam supridas as necessidades básicas (água e sol) do "assassino involuntário", admoesta que é

[238] LEVINAS, ADV, p. 56.

indispensável que o mestre e seus discípulos devam ser exilados para a "cidade-refúgio" enquanto o "discípulo" (o assassino involuntário) estiver aí, porque essa pessoa necessita da Torá e, ainda, em razão da união que se estabelece entre o mestre e seu discípulo. Lévinas conclui que a Torá não é algo que fundamenta essas cidades. Como exemplo de uma cidade alicerçada na Torá, Lévinas cita Jerusalém e afirma que nela impera a justiça integral, superando, assim, a ambiguidade das "cidades-refúgio". De fato, numa cidade perpassada pela Torá não há espaço para homicídios involuntários, porque ela é constituída por pessoas em constante vigilância, em plena consciência.

Ao seguir a argumentação talmúdica e o elenco das cidades em Dt 4,43, o filósofo constata que a primeira cidade pertence à tribo de Rúben. Rúben é aquele que salva José da morte (Gn 37,21), mas comete injustiça ao consentir que ele seja vendido como escravo. O autor lituano conclui que nas cidades, tanto da tribo de Rúben, como nas demais, exceto Jerusalém, há uma ambiguidade com relação à fraternidade humana, por existir a constante oscilação entre piedade e ódio.

A última parte do comentário traz uma reflexão sobre Jerusalém[239] como a cidade que se ocupa da Torá, uma cidade consciente, que não tem que temer o "redentor do sangue", visto que não é pautada no egoísmo, mas na verdadeira fraternidade humana. Essa fraternidade é expressa no sair de si em direção ao outro, formada por uma sociedade que estabelece uma relação necessária entre ética e política, ética e direito, ética e justiça. Assim, somente uma cidade marcada pela Torá é capaz de salvar o mundo, e de fazer com que "o ser humano retorne à sua verdadeira humanidade", ou seja, uma cidade realmente humana, pois o que é "prometido em Jerusalém é uma humanidade da Torá"[240].

A noção de fraternidade que aparece aqui, mas também nos vários escritos de Lévinas, parte do princípio de que Israel é a esposa do Senhor, pois Ele a chama de "minha filha", "minha irmã", "minha mãe". Os sábios ao comentarem o livro dos Ct (*Shir Hashirim Rabbah* 9,4) e também o Sl 148,14 explicam que "Israel é o povo do qual Deus é próximo". Por isso, também "todo Israel é chamado a ser responsável pelos outros" (*Shevuot* 39a). De fato, em cada israelita há uma parte do outro, por isso um está comprometido com o outro, dado que todos são irmãos.

---

[239] Derrida interpreta o comentário de Lévinas, evidenciando alguns aspectos sobre a hospitalidade, ao sublinhar que a cidade de Jerusalém é identificada nos textos bíblicos com figuras femininas (Sl 122,3; 132,13). Ele também reflete sobre a relação entre ética, política, justiça e direito (cf. DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 121-142 [Debates, 296]).

[240] LEVINAS, ADV, p. 70.

Essas interpretações nos ajudam a atualizar as "cidades-refúgio" e a função do "resgatador do sangue" na sociedade egoísta que é a nossa, marcada pela indiferença diante das injustiças realizadas contra inúmeras pessoas em nossas cidades. Ao contrário de uma sociedade marcada pela prática da justiça, humanizada e humanizante, sociedade que não precisa de "redentores do sangue", mas que tem verdadeiros "redentores", pessoas responsáveis pelas outras, na qual o medo da morte se inverte em medo de cometer homicídio. Lévinas, no entanto, não aprofunda a responsabilidade do "redentor do sangue" presente em Nm 35 (cf. nosso aprofundamento no capítulo 4).

Passaremos agora à análise do comentário talmúdico *Textes Messianiques.*

8.8 *Textes Messianiques*

A obra é um comentário talmúdico sobre o Capítulo XI do Tratado *Sanhedrîn* 97b–99a[241], que introduz o tema do messianismo na explicação sobre a ressurreição dos mortos. O comentário de Lévinas foi redigido entre os anos 60 e 61 com o título *Temps Messianiques et Temps bibliques*, proferido no terceiro e quarto colóquios dos intelectuais judeus, realizados em Paris[242], e publicado em 1963, em forma de ensaio, na obra *Difficile Liberté*[243]. Esses colóquios eram promovidos como uma forma de repensar as consequências do holocausto para a identidade judaica.

Lévinas, inicialmente, cita Scholem[244] e sua concepção de messianismo apresentada nas conferências das jornadas anuais de "Eranos", em Ascona. O filósofo lituano aprecia o conhecimento de Scholem sobre o processo histórico ao referir-se à temática do messianismo; valoriza sua capacidade de identificar três correntes messiânicas no decorrer da história do judaísmo, do ponto de vista social e religioso: a conservadora (no sentido de ser fiel à Torá), aquela que tende a uma restauração, e a utópica. Ele também avalia positivamente a distinção que o autor alemão faz entre os messianismos apocalíptico e racionalista.

No comentário sobre a compreensão da ideia messiânica no judaísmo, Scholem afirma que há uma clara distinção entre as compreensões judaica e cristã acerca da

---

[241] As citações dos textos talmúdicos utilizadas por Lévinas foram comparadas com a obra GOLDWURM, H.; MALINOWUTZ, C.; SCHORR, Y. S. *The Schottenstein edition Talmud Bavli* (ylbb dwmlt): the Gemara the classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation, as an aid to Talmud study: Tractate Sanhedrin. Brooklyn (NY): Mesorah Publications, 2002. v. 49 III, cap. 11, n. 97a-99b.
[242] LÉVINAS, DL, p. 84.
[243] *Ibid.*, p. 83-129.
[244] Cf. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo*, p. 99-135.

redenção. O judaísmo sempre pensou a redenção como um evento público, que deve acontecer na história e no coração da comunidade hebraica e que é impensável um messianismo sem uma manifestação exterior, visível[245]. No cristianismo, apesar de acenar para um evento histórico, a redenção está ligada a uma pessoa e tende a espiritualizar o aspecto concreto, histórico[246]. Essa crítica também é realizada por Lévinas, ao alegar que o cristianismo tem uma visão de religião ligada a "devoções" ou como "experiências íntimas, impenetráveis e vindas de fora"[247]. O judaísmo pensa em termos de interioridade moral, por ser uma religião preocupada com a ação social e com a justiça[248]. Segundo o filósofo, no cristianismo, "o encontro com o outro e a responsabilidade com o outro é posterior ou derivada da relação espiritual com o mistério"[249] e esta faz com que o cristão enfatize a salvação sobrenatural[250] proveniente do dogma, pregue uma redenção individual e solitária[251], transparecendo assim, resquícios de um egocentrismo, em detrimento da justiça e da ética.

Scholem, ao distinguir as duas correntes principais (a apocalíptica e a racionalista), sintetiza os fatores históricos que contribuíram para o surgimento de um messianismo apocalíptico e critica pontos fundamentais desta visão. No que diz respeito à concepção racionalista prioriza a proposta de Maimônides, em sua obra *Mishneh Tôrāh*.

Por fim, o historiador alemão aborda os vários movimentos messiânicos que surgiram durante a história de Israel e assevera que apesar deles manterem a esperança causaram momentos traumáticos no judaísmo e feriram profundamente o povo judeu, sobretudo quando o messias era identificado com um líder político ou religioso.

Em nota, Lévinas pondera que não é suficiente o comentário de Scholem sobre a visão rabínica racionalista, porque Scholem acentua a "negação do maravilhoso"[252] (para diferenciá-la da visão apocalíptica) desconsiderando elementos, que em sua avaliação, seriam fundamentais. Alega, ainda, que Maimônides, escolhido como paradigma de um messianismo racionalista, não conseguiu se desvencilhar de um messianismo político. De fato, Maimônides defende a ideia de que o messias será um governante terrestre com poder

---

[245] SCHOLEM, G. *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*. Milano: Adelphi, 2008. p. 13. (Il ramo d'oro, 49).
[246] Não temos, neste momento, a preocupação de avaliar se é correta ou não a visão judaica proposta por Scholem, acatada por Lévinas, sobre o messianismo cristão. Iremos avaliá-la na conclusão de nosso estudo.
[247] LÉVINAS, DL, p. 15.
[248] *Ibid.*, p. 16-17.
[249] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 91.
[250] LÉVINAS, *op.cit.*, p. 211.
[251] LÉVINAS, *op.cit.*, p. 186-188.
[252] *Ibid.*, p. 83.

político, pertencerá à descendência davídica, restituirá o reino, reunirá os exilados na terra de Israel, reconstruirá o templo e instaurará a paz perpétua[253].

Após sua avaliação, Lévinas expõe a intenção de seu comentário talmúdico de salientar o aspecto positivo do messianismo da visão rabínica, em contraposição ao uso apocalíptico, simplista e abusivo do termo messias ou messianismo.

Textes Messianiques é estruturado em seis capítulos. Os três primeiros evidenciam as diversas interpretações talmúdicas do messianismo, suas contradições e a discussão em torno da condicionalidade ou não da vinda do messias. Algumas dessas interpretações serão criticadas por Lévinas no quarto capítulo de sua obra. No quinto, intitulado "Quem é messias" (sem artigo), o filósofo exporá sua visão de messianismo e a estrutura cristológica de sua visão antropológica. Por fim, no sexto capítulo, o autor reflete sobre a dimensão universal do messianismo, diante do particularismo da eleição.

Nota-se que, nesse texto, Lévinas tenta superar a visão de um messianismo mítico, que viria no fim da história, ao conceber a vocação messiânica de cada ser humano. Essa temática também aparece em TI, quando ele aborda o tempo, ao declarar que[254]:

> "a plenitude do tempo não é a morte, mas o tempo messiânico, em que o perpétuo se transforma em eterno. O triunfo messiânico é o triunfo do puro. Está premunido contra a desforra do mal, cujo retorno o tempo infinito não impede. A eternidade será uma nova estrutura do tempo ou uma vigilância extrema da consciência messiânica?".

No entanto, o autor continua afirmando que esse não é o tema do TI e será retomado numa nova perspectiva em AE, no período ético.

Aprofundaremos a seguir, os argumentos de Lévinas em *Textes Messianiques* e tentaremos recolher sua concepção de redenção.

8.8.1 A era messiânica e o mundo vindouro

Os argumentos que seguirão constituem uma tentativa de responder se a era messiânica se identifica com a realização da história ou se ocorrerá apenas no mundo

---

[253] MAIMON, M. B. *Comentário da Mishná*: ética dos Pais: Sanhedrin. São Paulo: Maayanot, 1993. p. 97-125. POORTHUIS, M. J. H. M. Messianismo entre razão e alucinação. Maimônides sobre o messias. *Concilium*, Petrópolis, v. 245, n. 1, p. 70-82, jan./fev. 1993.

[254] LEVINAS, TI, p. 265. No original o texto é o seguinte: "*L'achèvement du temps n'est pas la mort, mais le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel. Le triomphe messianique est le triomphe pur. Il est premuni contre la revanche du mal dont le temps infini n'interdit pas le retour. Cette éternité est-elle une nouvelle structure du temps ou une vigilance extrême de la conscience messianique?*".

vindouro, presente em *Sanhedrîn* 99a. A discussão, deste parágrafo do Talmude, inicialmente gira em torno de duas noções contrapostas sobre o messianismo, sendo a primeira sustentada por Rabbi Ḥiya Bar Abba em nome de Rabbi Yoḥanan e a outra por Shemuel.

O argumento que R. Yoḥanan apresenta é uma tese clássica no judaísmo de que há uma distinção entre a era messiânica e o mundo futuro[255]. Lévinas explica que, para esse sábio, na era messiânica serão cumpridas todas as "profecias, promessas de uma humanidade libertada e melhor"[256]. Este mestre agrupa as promessas dos profetas em duas categorias: a política e a social.

Conforme Lévinas, R. Yoḥanan defende a ideia de que na era messiânica serão eliminadas todas as contradições políticas e sociais. Por conseguinte, a era messiânica instaura uma nova história, sem problemas sociais e sem guerras, um mundo utópico[257]. Quanto ao mundo vindouro, baseando-se em Is 64,3[258], R. Yoḥanan afirma que ele está num plano mais elevado, não sendo possível obter nenhuma informação. Ao utilizar a expressão "será para aqueles que esperam", deixa transparecer que não será um "evento" universal, coletivo. Para este talmudista, no mundo futuro, a redenção se dá num processo "espiritual", interior; será uma redenção individual e íntima, que provoca uma conversão interna e, portanto, os profetas não podem anunciar o mundo futuro, por ser uma das características do profetismo dirigir-se a todos. Assim, a realização depende somente de Deus e da relação com Ele. Essa conclusão está implícita e é o resultado da seleção do texto de Is 64,3[259], dado que o radical verbal hkx com a preposição l e a terceira pessoa do singular descreve uma expectativa vivida com fé e esperança[260] por aqueles que confiam em Deus, acentuando o aspecto espiritual.

---

[255] O termo hebraico é ~lA[que pode ser traduzido por "longa duração", "eternidade", "sempre", "vindouro", "tempo indefinido" e "mundo".

[256] LEVINAS, DL, p. 85.

[257] Lévinas faz uma crítica semelhante no texto *"Le lieu et l'utopie"* já comentado anteriormente (cf. LEVINAS, DL, p. 133-137).

[258] Este texto, conforme a observação de Levinas, é citado no Talmude de forma livre, um aspecto peculiar das citações nos textos talmúdicos. A frase é de difícil tradução e ambígua na BH, sendo interpretada de forma escatológica, sobretudo na tradução da LXX. Isto se dá por causa do tema da espera e a raiz verbal hf[no imperfeito (hf[y) que pode ser traduzida por um verbo no futuro. A interpretação escatológica e acréscimos inseridos na tradução da LXX ("desde a eternidade ninguém ouviu e nenhum olho viu um Deus, fora de ti, e as obras que farás para aqueles que esperam misericórdia") influenciaram o NT. Ela ocorre em 1Cor 2,9 numa citação livre e parcial, sendo também lida de forma cristológica. Na citação no Talmude, além dessa dimensão escatológica, Deus passa a ser sujeito do verbo "ver", para provar a imprevisibilidade do mundo futuro.

[259] Is 64,3 foi analisado no sétimo capítulo de nosso estudo, pois este versículo está inserido numa perícope na qual ocorre a raiz lag (cf.§ 7.4.3.2.1).

[260] Cf. Sl 44; 33,20; Is 8,17; 30,18b; Sf 3,8 e Hab 2,3.

Outro tópico, não mencionado por Lévinas, é que essa citação, além de possibilitar uma interpretação escatológica, ao fazer com que Deus se torne o sujeito do verbo "ver", prova a imprevisibilidade do mundo futuro, visto que ele depende totalmente da vontade divina.

A segunda opinião, de R. Shemuel[261], contrapõe a visão anterior ao declarar que não há nenhuma diferença entre a era messiânica e o mundo vindouro, exceto o estar a serviço dos reinos. Chama-se a atenção para alguns detalhes presentes na tradução de Lévinas. O primeiro seria sua interpretação da expressão "serviço dos reinos" que é traduzida por o "jugo das nações", o que é legítimo, pois é possível traduzir o sintagma pelas expressões "dominação das nações" ou "dos reinos estrangeiros". Na lição talmúdica, Lévinas acrescenta: "da violência e da opressão política"[262]. Esse acréscimo é oriundo do Tratado *Berakôt* 34b, no qual o mesmo sábio Shemuel diz: "não há outra diferença entre a era messiânica e o mundo vindouro, exceto o fim da violência e da opressão política, já que está escrito na Bíblia (Dt 15,11): 'o pobre não desaparecerá da terra'". Há uma crítica contra essa posição de R. Shemuel, pois julgam que ao enfatizar o fim da opressão política e não da injustiça social estaria ele legitimando a continuidade da opressão social na era messiânica. Lévinas, ao recorrer ao texto de Dt 15,4[263], aponta para a profundidade presente na visão de Shemuel.

Na visão levinasiana, R. Yoḥanan defende a inauguração de uma "vida contemplativa ou ativa não alienável", uma suspensão do político e do social. Em oposição à opinião de Yoḥanan, R. Shemuel sustenta que a vida espiritual "é inseparável da solidariedade econômica com o outro"[264]. É óbvio que o filósofo de Kaunas valorize a posição de R. Shemuel, dado que para nosso autor "a vida espiritual é essencialmente vida moral e seu lugar predileto é o econômico"[265].

O autor lituano conclui que as duas visões aparentemente contraditórias acenam para as várias facetas do messianismo no judaísmo, visto que os dois sábios apresentam

---

[261] Neste segundo comentário, Lévinas faz uma crítica a Maimônides que tenta unir as duas visões (de Yoḥanan e de Shemuel). Na obra *Mishneh Tôrãh*, Rambam afirma que no mundo vindouro as contradições políticas serão resolvidas, a violência desaparecerá e reinará a paz, as pessoas poderão gozar de uma grande perfeição espiritual, uma vida contemplativa que seria a dedicação total ao estudo da Torá (cf. MAIMON, Comentário da Mishná, p. 97-118).

[262] LEVINAS, DL, p. 86. O texto original é: *"Entre ce monde-ci et l'époque messianique, il n'y a d'autre différence que la fin du 'joug des nations' – de la violence et de l'oppression politique"*.

[263] Há um erro de citação no original de Levinas, ele coloca Dt 15,41, mas é Dt 15,4 (cf. *Ibid.*, p. 87).

[264] *Ibid.*, p. 87.

[265] *Ibid.*, p. 88.

concepções de justiça que se expressam como justiça salvífica na história, no mundo, e a redenção associada à ética.

Para Lévinas, R. Yoḥanan entende a era messiânica como uma época plena de graça e harmonia[266]. De maneira oposta, Shemuel a compreende como um processo constante de renovação espiritual[267], uma vida espiritual eminentemente ética. Por isso, sua afinidade com as opiniões de R. Shemuel. No decorrer do comentário, percebe-se que há uma identificação de algumas argumentações de R. Yoḥanan com a crítica levinasiana da concepção de messianismo no cristianismo.

No que se refere ao termo "pobre", na era messiânica, R. Yoḥanan expõe uma mudança, "quase mágica", de pobre para "amigo" com o qual é possível viver num estado de elevação espiritual ou de fruição artística, conforme a avaliação de Lévinas. R. Shemuel, ao contrário, a era messiânica faz parte da história e, conforme nosso autor, ele não interpreta o termo "pobre" como aquele desprovido de recursos financeiros, ou no sentido social, mas como o "outro". A frase na qual ocorre este no texto talmúdico é Dt 15,11, que contém vários problemas textuais. Ela pode ser traduzida da seguinte forma: "porque o pobre não desaparecerá da terra[268], por isso eu te ordeno[269], dizendo: 'certamente abrirás tua mão ao teu irmão, ao teu aflito e ao teu pobre na terra'[270]".

A língua hebraica tem vários vocábulos para designar "pobre". Em Dt 15,11 encontramos dois deles: !Ayba e yn[, o primeiro é citado no texto talmúdico. Em Dt 15,4, o termo "pobre" pode significar tanto o necessitado economicamente, como aquele que espera em Deus ou deseja algo mais. Nota-se que tanto os sábios como Lévinas jogam com a semântica da palavra !Ayba. Para ele, a visão de R. Yoḥanan é de que na era messiânica acontecerá uma passagem da concepção de "pobre" no sentido econômico, social (alguém com necessidades econômicas), para "pobre" em sua acepção religiosa (religioso no sentido restrito), ou seja, daquele que depende de Deus, que espera a ajuda divina e confia n'Ele (cf. Sl 37,21). Já a posição de R. Shemuel interpreta !Ayba como o "outro". Observa-se que ao assumir essa interpretação, Lévinas tenta ajustar a concepção de Shemuel à sua filosofia, na qual o pobre é o "outro", entendido como "irmão". Isso só é possível ao

---

[266] LEVINAS, DL, p. 88.
[267] LEVINAS, *loc. cit.*
[268] Literalmente, a frase em hebraico pode ser traduzida por: "nunca deixará de haver na terra".
[269] Outra possibilidade de tradução é: "te dou um conselho para o teu benefício".
[270] Em hebraico é ykna !K-l[#rah brQm !Ayba lDxy-al yK .^craB ^nybalW ^Yn[l ^yxal ^dy-ta xTpT xtP rmal ^Wcm

relacionar Dt 15,11 com 15,4[271] (no qual ocorre o mesmo termo) e assumir o comentário de Rashi ao livro do Dt[272], o qual sustenta que "pobre" e "irmão" não são duas categorias diferentes de pessoas, mas a mesma. Essa interpretação é possível porque em hebraico o termo "irmão" (xa) está correlacionado com a palavra "próximo", "companheiro" ([r)[273].

Em Dt 15,1-12, o termo "irmão" é identificado com o "próximo" (15,2), com o "pobre" (15,7.9.11) e com o hebreu (15,12)[274]. De fato, nesse livro a relação social é pensada como uma relação de fraternidade[275]. Nos vv. 9.11.12, o termo "irmão" assume uma conotação política, que equivale a "cidadão"[276]. É por isso que o primeiro sábio identifica o termo "pobre" com o "amigo" por causa da relação entre este e companheiro, ligada ao termo [r. Lévinas, por sua vez, tenta associá-lo ao "irmão". Nesse sentido é interessante o jogo com as palavras que o filósofo realiza em AE entre "próximo" e "irmão", quando ele diz que o "próximo é irmão", mas porque "ordena-me antes de ser reconhecido, é uma relação de parentesco fora de toda a biologia, 'contra toda a lógica'". Ele não é irmão porque pertence ao mesmo gênero que eu, mas porque "ele é precisamente o outro"[277]. Essa irmandade surge pela minha obrigação a seu respeito.

A segunda parte dessa discussão sobre a era messiânica gira em torno da opinião de R. Yoḥanan, de que os profetas profetizaram acerca dos arrependidos (hbWvT), mas não disseram nada para os justos sem falta[278]. Antes de explicá-la, nosso autor expõe a argumentação de R. Yoḥanan, que no texto talmúdico não ocorre em seguida, de que os profetas profetizaram sobre a era messiânica para aquele que deu sua filha em casamento a

---

[271] Dt 15,4 foi interpretada como o "anúncio do desaparecimento de toda pobreza nos tempos messiânicos", porém é uma exortação de que se o povo viver segundo os mandamentos, não haverá pobreza, pois trará benção. Mas se não obedecer o mandamento, a miséria proliferá por toda a terra de Israel (cf. CHOURAQUI, A. *Palavras* [Deuteronômio]. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 176. [Bereshit, 5]).

[272] LA TORÁ con Rashí: Debarim (Deuteronômio). México: Jerusalém de México, 2004. p. 218.222-223. (El Pentateuco con el Comentario de Rashí).

[273] Cf. RINGGREN, H. xa ['āḥ,'āḥôt]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 1, p. 402. Há uma conexão entre xa ("irmão") e a raiz hebraica rxa (que pode ser traduzida por "outro", "seguinte"), mas também com o substantivo aramaico tWyrxa, que significa "responsabilidade". Esse último provém de yarxa, palavras que ocorrem na literatura talmúdica e *midráshica*, mas não na BH.

[274] Em Dt 15,3, o termo "pobre" está em oposição ao "estrangeiro", porém o termo "estrangeiro" não designa o "imigrante", mas o comerciante que negociava com Israel (cf. CARRIÈRE, J.-M. *O livro do Deuteronômio*: escolher a vida. São Paulo: Loyola, 2005. p. 57).

[275] KRAMER, Origem e legislação, p. 41-99 e RAD, G. von. *Deuteronomio*. Brescia: Paideia, 1979. p. 116-118. (AcT, 8).

[276] Confira a obra de CARRIÈRE, *op. cit.*, p. 56-59.

[277] As frases citadas em parênteses estão em LEVINAS, AE, p. 104.

[278] Lévinas traduz ~yrWmg por *sans défaillance*, porém em aramaico significa "completos", "perfeitos" ou pode também ser traduzido por "completamente". O filósofo em sua tradução completa a frase bíblica de Is 64,3, pois no texto talmúdico há somente a primeira parte do versículo: "olhos jamais viram além de ti, Senhor".

um estudante da Lei[279], acerca daquele que faz negócios para um estudante da Lei, e para aquele que beneficia com seus bens um estudante da Lei. Mas para o estudante da Lei já é concedido saborear os privilégios do mundo vindouro[280] ao estudar a Torá.

Lévinas lembra que R. Yoḥanan concebe os "justos sem falta" como aqueles que já gozam do mundo vindouro e são identificados com os estudiosos da Torá, dado que eles têm acesso à revelação, ao conhecimento de Deus, por meio do estudo. Os arrependidos, que ainda não são capazes de viver esse "estágio de perfeição", são aqueles que continuam sua vida cotidiana econômica (família, trabalho, propriedade). Esses usufruem da era messiânica por consagrarem sua família (filha), trabalho (bens) e sua propriedade para manter o estudioso da Lei, mas não têm, ainda, acesso ao mundo vindouro.

R. Yoḥanan, segundo o filósofo lituano, acredita que por meio dos méritos é possível uma aproximação dos tempos messiânicos e da felicidade. R. Shemuel, diversamente, nega que haja essa conexão, visto que a perfeição não depende unicamente do aperfeiçoamento moral.

Na opinião de R. Yoḥanan, há uma passagem natural da atividade moral para os tempos messiânicos, quando os problemas políticos e sociais serão resolvidos, e a solução dos dois está nas mãos dos seres humanos. Para esse mestre, a era messiânica não virá para todos, mas apenas para aqueles que a esperam.

Segundo R. Shemuel, a era messiânica será para todos, e será inaugurada por meio de uma ruptura, por algo ou alguém que virá. Essa ruptura poderá ser causada por uma intervenção direta de Deus, ao enviar um messias ou um "redentor", ou uma intervenção humana, por meio de uma revolução política.

Ao comparar esses dois posicionamentos, podemos concluir que na concepção de R. Yoḥanan, o início da era messiânica, depende da liberdade humana e da ação moral. De maneira oposta, Shemuel defende que entre a ação moral e a liberdade humana há algo "radicalmente novo", que é a superação da "violência política por meio de um evento"[281].

Para Lévinas, a antecipação da era messiânica é o fundamento da crise do judaísmo, e é algo, segundo este autor, defendido pelo messianismo político e cristão.

---

[279] A palavra utilizada é ~kx, que significa "sabedoria", mas no decorrer do tempo ela assumiu outros significados. Apenas em Esd 7,25, esse termo é identificado com o "Livro da Lei". Podemos encontrá-la também nos Sl 19,8; 119,98. Em Eclo 24, a sabedoria é mitologizada e personificada e torna-se uma figura escatológica. Ela sai da boca de Deus, da morada celeste e procura um lugar para morar na terra e, por fim, recebe uma morada estável em Sião. Essa concepção também ocorre em Eclo 43,44; Br 3,37; Sb 7,28. Por isso, Lévinas a traduz com o termo "Lei".

[280] LEVINAS, DL, p. 88.

[281] *Ibid.*, p. 91.

Para finalizar essa parte, o filósofo cita a objeção de Rabbi Abahú de que "no lugar onde permanecem os arrependidos, os justos não podem permanecer". Lévinas assegura que aqueles que se arrependem têm mais vantagens do que aqueles que permanecem numa vida sem falhas. Essa posição está presente nos textos talmúdicos no Tratado *Yôma´* 86b, quando diz que aqueles que se arrependem por amor a Deus, até seus atos pecaminosos são considerados meritórios. Outros comentadores, como Maimônides e Rashi, afirmam que aqueles que se arrependem são superiores, porque é mais difícil controlar sua má inclinação, do que os justos perfeitos que nunca se acostumaram com o pecado. Mas, como observa Lévinas, os justos perfeitos são mais valorizados e têm maiores vantagens.

Nosso autor se pergunta qual seria a recompensa dada no mundo vindouro e responde utilizando-se de uma fala de R. Yoḥanan: "o vinho conservado nos grãos desde os seis dias da criação[282]". Esse vinho antigo, puro, sem adulteração, seria para Lévinas, o sentido primeiro das palavras, o sentido original das Escrituras, que permaneceu sem alteração, não obstante todos os comentários e todo o processo histórico. Assim, a recompensa será a "compreensão de toda a linguagem humana, que anuncia um novo *logos* e, portanto, uma nova humanidade"[283].

Apesar de constatar inúmeras interpretações dessa frase talmúdica, nosso autor assume a interpretação mencionada e expõe a coincidência existente entre o valor numérico (gematria) da palavra vinho (!yy) e da palavra *sôḏ* (dAs), pois ambas têm como valor numérico 70[284]. A palavra *sôḏ* significa "mistério", "segredo", mas é também o sentido último da interpretação das Escrituras, ao referir-se ao método rabínico PaRDeS[285]. O autor deixa claro que é apenas uma especulação. Essa interpretação, de certa forma, nos ajuda a entender a noção levinasiana do "dizer-dito", pois o "vinho" nos grãos de uva criados nos seis dias da criação é o dizer primordial[286], ao qual temos acesso tão somente por meio dos seus "ecos" (dito).

A segunda resposta para a pergunta de Lévinas baseia-se na opinião do mestre Resh Lakish[287], que diz: "o que os olhos jamais viram é o 'Éden'" (!d[), visto que, segundo o

---

[282] LEVINAS, DL, p. 92.
[283] *Ibid.*, p. 92.
[284] !yy = 20 (2x y) + 50 (!) e dAs = 60 (s) + 6 (w) + 4(d).
[285] O primeiro é jvP (pšāṭ), que significa "simples", e é o nível literal. O segundo é zmr (remez), que significa insinuar e seria o sentido alusivo. O terceiro é vrD (draš), em hebraico significa "procurar", e corresponde ao sentido simbólico. O quarto e último é dAs (sôḏ), o sentido místico. Para uma explicação dos níveis de leitura no judaísmo, confira: SCHOLEM, Cabala e seu simbolismo, p. 68-77.
[286] Cf. DE VOLOZINE, L' âme de la vie, p. 139.
[287] Lévinas troca o nome dos interlocutores, ele diz que é Levy, mas é Resh Lakish.

texto da criação, Adão não vivia no Éden, mas no jardim, conforme Gn 2,10: "E saía um rio do Éden para regar o jardim". Nosso autor valoriza a posição deste mestre, por seu juízo positivo sobre o tempo. De fato, esse sábio não defende um retorno ao paraíso perdido, uma vez que a história não pode ser vista como "uma eternidade corrompida, nem a imagem móvel de uma eternidade imóvel; mas tem uma fecundidade imprevisível, e o instante futuro é absolutamente novo, mas a história e o tempo são necessários para seu surgimento"[288]. Com efeito, o fim anuncia uma perfeição maior, uma felicidade que não foi degustada nem mesmo por Adão, pois era necessário que ele passasse pela história, pela fecundidade do tempo, para depois saborear o que vai além do que foi experimentado no jardim.

Deste modo, a vinda do messias não seria a superação ou o fim da história e a instauração de uma dimensão meta-histórica. Cabe aqui sublinhar alguns aspectos sobre a noção de tempo para o judaísmo e, sobretudo, para Lévinas. "A temporalidade no judaísmo é definida em função da justiça e não de uma espiritualização da eternidade"[289]. Desse modo, não há um supratemporal no qual todas as utopias serão realizadas. Por isso, o estudo da Torá e a prática da justiça não devem ser identificados com o fim dos tempos, mas com o tempo do ser humano enquanto messias do outro, ou seja, "a temporalidade ética é o tempo do messias do outro"[290], no qual o "eu" se faz dom ao outro na responsabilidade até a substituição em seu sofrimento e em suas misérias[291] (transcendência do tempo). Essa concepção também implica a noção de santidade, por estar associada à consagração à responsabilidade e à substituição, neste sacrificar-se pelo outro, em prol do outro. Essa consagração não é destinada só ao judaísmo, mas também ao homem justo, o homem noácida. Essa possibilidade se dá pela noção de bem associada à transcendência, sem se referir explicitamente a Deus e ao considerar a responsabilidade como aquela que precede a liberdade. Lévinas apresenta esses argumentos em seu comentário sobre o tratado *Nazîr* 66a e b[292]. Mas, essa inclusão do homem noácida também é possível, porque na *guemará* que acompanha esse texto da *Mishná* os sábios utilizam Is 54,13, que em seu contexto menciona a Aliança com Noé. Outra vez temos, implicitamente, um texto bíblico que apresenta a redenção, ligada ao *goelato*.

---

[288] LEVINAS, *op. cit.*, p. 94.
[289] Cf. RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 152.
[290] Cf. RIBEIRO, *loc. cit*.
[291] Esses elementos são aprofundados numa lição talmúdica do Tratado Menaḥot, 99b-100a, que está na obra ADV, p. 29-50.
[292] LEVINAS, DSS, p. 61-87 (sobretudo p. 86).

Para Lévinas, a opinião do último talmudista supera o idealismo de um messianismo político e da concepção de que a consumação da história pudesse estar associada a um retorno ao ideal paradisíaco, antes da queda, e de pensar a história como uma eternidade corrompida[293]. Deste modo, a perfeição está associada ao messianismo como felicidade em assumir o sofrimento do outro e na obra da justiça. Portanto, a perfeição é o encontro ético com o rosto do outro, que é a própria relação com o "bem para além do ser", e está na responsabilidade vivida como servo do Senhor, uma felicidade que vai além daquela do paraíso.

Passaremos[294] para o segundo capítulo de nosso comentário, no qual Lévinas refletirá sobre a seguinte questão: a vinda dos tempos messiânicos é condicionada ou incondicionada?

8.8.2 Há alguma condição para a instauração dos tempos messiânicos?

Os textos talmúdicos trabalhados no segundo capítulo[295] são do Tratado *Sanhedrîn* 97b e 98a, tendo como interlocutores R. Shemuel e R. Rav.

O texto analisado será o seguinte:

> Rav disse: Todos os prazos expiraram e a coisa (tudo) depende só do arrependimento e das boas ações. E Shemuel disse: 'para aquele que está de luto é suficiente seu luto'[296].

Estas frases devem ser situadas em seu contexto que é o da discussão sobre quando o messias virá, conforme 97b. Na concepção de R. Rav, a história acabou e as condições dependem somente da ação humana (o arrependimento e as boas ações), isto é, o evento messiânico está intrinsecamente ligado à responsabilidade e ao empenho pessoal.

---

[293] Cf. RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 286-287.

[294] No final desta primeira parte (p. 94-95), Lévinas apresenta seu critério hermenêutico de leitura do Talmude, que é de interpretar textos de conteúdos religiosos e rituais para a linguagem filosófica e de questões que atingem problemas fundamentais e existenciais. É necessário considerar que para nosso autor, os sábios talmudistas são pessoas-profetas que tem uma racionalidade talmúdica diferente da filosofia ocidental norteada pelos princípios da lógica do sistema e da totalidade, que giram em torno de uma concepção de verdade unívoca. O filósofo de Kaunas alude ao papel da abordagem teológica e histórico-filológico do texto talmúdico, porém adverte sobre o grande perigo de se transformar os textos talmúdicos em textos arqueológicos, que têm sentido apenas no contexto histórico no qual foram pronunciados e não para nossa realidade, visto que para nosso autor, o texto talmúdico é prescritivo e expressa, de alguma maneira, a Lei de Deus. Com relação à crítica sobre a hermenêutica filosófica ocidental em contraposição à hermenêutica talmúdica, confira: LEVINAS, QLT, p. 25-27; *Idem*, ADV, 143-144, e RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 282-283.

[295] LEVINAS, DL, p. 95-106.

[296] *Ibid.*, p. 95-96.

Predomina, portanto, a perspectiva moral e independe do aspecto político ou do Estado. Essa visão de que não se deve esperar o messias, porque tudo o que já foi dito sobre essa vinda já aconteceu, é uma opinião aceita por alguns sábios e rejeitada por outros no texto talmúdico[297].

Em oposição a Rav, surge a tese de R. Shemuel de que a libertação messiânica não pode derivar do esforço individual, ela virá sem que haja uma preparação prévia para o ser humano. Ainda assim, predomina a realidade política.

A frase de R. Shemuel está em sintonia com as profecias de Isaías de uma mudança do luto para a redenção por meio de uma intervenção divina (Is 60,20; 61,3), declarando que o sofrimento vivido no exílio já foi uma reparação pelos pecados cometidos.

Diante da resposta de R. Shemuel, a pergunta que surge é: quem está de luto? Lévinas apresenta as três possibilidades propostas em textos talmúdicos e de comentadores.

A primeira aponta como sujeito Deus, como expressão da vontade objetiva que dirige a história. Apesar d'Ele não depender do esforço individual para colocar as coisas em ordem, o esforço individual depende dessa ordem.

A segunda é que seria Israel, que sofre por causa dos seus pecados e esta dor é a condição para sua salvação. Deste modo, a "objetividade da salvação postula um acontecimento que é moral". De fato, o indivíduo não é a origem absoluta de sua libertação (não é um arrependimento individual), mas é o sofrimento provocado por algo que vem de fora (luto) que condiciona a libertação. Nesse contexto, Lévinas se recorda do martírio.

A terceira opinião é de Maharsha, um comentador do século XVII[298], que concorda em atribuir o luto a Israel. Para esse autor, a causa da libertação é o arrependimento. Assim, há uma intervenção exterior (o sofrimento), mas depende de algo interior (o arrependimento e a prática moral). Diferente das posições de Shemuel e de Rav, Maharsha enfatiza o arrependimento.

Para Lévinas, quem está de luto é o messias, baseando-se num apólogo *haggádico*[299] relatado no Tratado *Sanhedrîn* 98a, que afirma que a salvação não provém do

---

[297] Essa concepção foi instituída, pois se pensava que a vinda do messias fosse já realizada no tempo do rei Ezequias, quando o exército de Senaquerib não invadiu Judá. Outros afirmam que ele não poderia ser o redentor, porque não fez nenhum hino de ação de graças pelo milagre que ocorreu a seu favor. Essas opiniões podem ser encontradas no Tratado *Sanhedrîn* 98b e 99a, e a opinião contrária encontra-se em *Sanhedrîn* 94a.

[298] Este é Shemuel Elîezer Edels (1555-1631), talmudista polaco nascido em Cracóvia, foi rabino em Lublin e Ostrog e seus comentários são inseridos nas edições modernas do Talmude.

[299] Esse apólogo diz que R. Yehoshua ben Levi encontra-se com Elias e pergunta sobre a vinda do messias. Elias pede para ele ir até a porta de Roma, e ali encontrará vários mendigos cobertos de feridas. Diferente

sofrimento do messias (escondido no sofredor). Com efeito, o messias está pronto a vir hoje (Sl 95,7), mas depende do ser humano exercer a sua missão de ser redentor. O estudo da Torá e o esforço para colocá-la em prática são ideias messiânicas dominantes no judaísmo, porém como processo, não é algo que já atingiu sua plenitude. Por isso, em algumas interpretações, esse apólogo entra em tensão com a *halakká*, porque a Lei somente poderá ser cumprida plenamente num mundo redimido[300].

Lévinas serve-se deste apólogo para comprovar sua concepção de vocação messiânica, ao sublinhar a resposta do messias escondido de que ele virá "hoje". Essa concepção enfatiza a responsabilidade ética de cada um. Ao mesmo tempo, afirma que a salvação não é algo para o final da história, mas é possível em cada instante. Ela também demonstra que não há um cumprimento da moralidade, visto que "a moralidade é algo vivo, aberto a progressos infinitos"[301], está em processo e não é algo estático. O autor também afirma que o messias sofre, mas a salvação não pode vir apenas por meio do sofrimento.

Ao comentar o apólogo, Rashi explica que o messias não trata duas feridas juntas, mas uma de cada vez, porque se ele tiver que redimir Israel, não demorará, por ter que enfaixar somente uma ferida e não duas. Essa interpretação nos remete à noção levinasiana de *otage* (refém), que segundo alguns comentadores deriva de *hôte*, que significa hospedeiro, quem hospeda, mas também designa o hóspede. Assim, "o hospedeiro é aquele que desde sempre carrega um hóspede"[302] e está a disposição para servi-lo. Existe aqui também uma afinidade com a maternidade.

Para R. Rav e R. Shemuel, o bem (a moral) irá salvar o mundo, mas é necessário um evento objetivo, que supere a moral e a boa vontade dos indivíduos[303]. Após essa avaliação, Lévinas introduz uma discussão dos tanaítas[304]: R. Elîezer e R. Yehoshua[305].

Apresentaremos uma tradução do texto e nas notas de rodapé serão transcritas as traduções de Lévinas (em francês), se forem pertinentes, e indicaremos as diferenças existentes entre a versão levinasiana e os textos originais. Esses argumentos são

---

dos outros, o messias era aquele que desamarrava e amarrava cada faixa separadamente das feridas, dizendo: "no caso de eu ser necessário, não posso me demorar".

[300] Para aprofundar esse argumento, confira a obra de SCHOLEM, L'idea messianica, p. 30-34.

[301] LEVINAS, DL, p. 112.

[302] FARIAS, A. B. de. Para além da essência a racionalidade ética desde o tema da substituição em Lévinas. *Studium*, Recife, v. 5, n. 10, p. 72-73, dez. 2002.

[303] LEVINAS, *op. cit*, p. 99.

[304] Tannaítas (Tannaim = aprender, estudar) são os rabinos que viveram no período entre o início da época talmúdica até o fim da redação da *Mishná* (200 E.C.).

[305] Lévinas troca os nomes dos talmudistas, visto que no original hebraico e aramaico inicia-se com Elîezer e não com Yehoshua.

importantes, por conter, na maioria deles, citações bíblicas nas quais ocorre a raiz hebraica lag.

O texto é o seguinte[306]:

> Rabbi Yehoshua[307] disse: se Israel retornar a Deus[308] (se arrepender: hbwvT) será resgatado (lag). Ao contrário não será resgatado (lag[309]). Rabbi Elîezer respondeu a Rabbi Yehoshua: como? Se não se arrepender (hbwvT), não será resgatado (lag)? Mas, Deus suscitará um rei, um poder político, cujas leis serão duras como as de Haman e então Israel fará penitência e retornará a Deus[310].

Para R. Yehoshua (deve-se considerar a primeira opinião, por constatarmos que Lévinas trocou os nomes), haverá um fenômeno externo que fará com que Israel se arrependa. Esse evento é a vinda de um rei com decretos duros como os de Haman[311]. Há, portanto, um arrependimento, mas também uma causa externa política que provoca esse arrependimento, assim temos uma "causa exterior e a liberdade humana"[312].

A frase seguinte é de Rabbi Elîezer que diz[313]:

> "se Israel fizer penitência será resgatado (lag), porque foi dito: 'Retornai filhos rebeldes, curarei os vossos desvios'[314](Jr 3,22)".

R. Elîezer defende que a condição para a vinda do messias depende do mérito, enquanto outra é a opinião de Rabbi Yehoshua[315]:

---

[306] A tradução de Lévinas é: *Rabbi Yehochoua a dit: "Si Israël retourne À Dieu, il va être délivre. Sinon il ne sera pas délivré.". Rabbi Eliézer a répondu à Rabbi Yehochoua: "Comment? S'il ne se repentent pas, ils ne seront pas délivrés?Mais Dieu va susciter un roi, un pouvoir politique dont les lois seront dures comme celles de Haman et alors Israël fera pénitence et reviendra à Dieu."* (LEVINAS, DL, p. 99).

[307] No texto talmúdico, esta argumentação é de Elîezer.

[308] Lévinas acrescenta: "a Deus".

[309] Nessa frase Lévinas traduz lag por *délivré* (resgatado, redimido, remido).

[310] O texto talmúdico traz a seguinte tradução: "Mas, o Santo Bendito seja Ele fará elevar-se um rei, cujos decretos serão perversos (severos, duro) como os de Haman e Israel fará penitência e retornará para o que é bom (para o melhor, para o caminho correto)". A tradução de Lévinas acrescenta "um poder político" e substitui "para o que é bom" com o nome divino "Deus".

[311] Haman era o ministro da corte do rei persa, que ordenou a matança dos hebreus, mas essa ordem foi descoberta pela rainha Ester (Est 3–8). Esse nome é utilizado para indicar o protótipo do inimigo de Israel, pois foi um personagem mau.

[312] LEVINAS, DL, p. 100.

[313] A tradução de Lévinas é a seguinte: *Rabbi Eliézer dit: "Si Israël fait pénitence, il sera délivré, car il a été dit: Revenez, ô enfants rebelles, je guérirai vos égarements" (Jérémie, 3,22)* (LEVINAS, *op. cit.*, p. 100).

[314] Em hebraico pode ser traduzido por "rebeliões", "apostasias", porém Lévinas utiliza o termo francês *égarements*, que pode ser traduzido por "desvio moral' ou "desvio físico".

[315] Lévinas traduz: *Rabbi Yehochoua répondit: "N'a-t-il pas déjà été dit "gratuitement vous avez été vendus et sans dépense d'argent vous verez rachetés" (Isaïe 52,3). Sans dépense d'argent, c'est-à-dire non pas à cause de bonnes œuvres* (LEVINAS, *op. cit.*, p. 100).

> não foi dito: "Gratuitamente fostes vendidos e sem dinheiro sereis resgatados[316] (Is 52,3) sem gastar dinheiro, isto é, não por causa das boas obras".

R. Yehoshua, portanto, afirma a incondicionalidade da vinda do messias. Lévinas observa que é curiosa a identificação da gratuidade com a idolatria e o preço do resgate com o arrependimento e as boas ações.

Is 52,3 foi analisado no §6.3.2 de nosso estudo. A perícope que contém este versículo situa-se no contexto do exílio, quando Sião é exortada a acreditar na soberania de YHWH como senhor da história. Diante da análise exegética do texto, é possível legitimar a incondicionalidade da vinda do messias, mas não deixa de ser curiosa a interpretação messiânica deste versículo.

As outras frases bíblicas mantêm essa contraposição entre as duas opiniões: a condicionalidade (Ml 3,7; Is 30,15[317]) e a incondicionalidade (Jr 3,14) da ação humana e do arrependimento para que aconteça a libertação ou redenção.

R. Yehoshua cita Is 49,7[318]:

> "O libertador de Israel, seu santo fala àquele que é objeto de desprezo dos homens, abominado dos povos, escravo dos poderosos. Os reis o verão e se levantarão, os grandes se prostrarão..." [319].

Nota-se que quase todas as citações de Isaías são para justificar uma ação direta de Deus, não condicionada pelos méritos da conduta humana. Isso transparece também no contexto literário de Is 49,7, no qual a ação é de Deus, e é fruto de sua benevolência e gratuidade. Em Is 49,7-13, o resgate se caracteriza por uma libertação socioeconômica (v. 10) e pela submissão das potências políticas pela soberania de YHWH.

---

[316] O verbo em hebraico é WIaGT e é traduzido por Lévinas por *serez rechetés* (sereis resgatados, comprados novamente).

[317] Rabbi Elîezer modifica o sentido da frase, ao dizer que está dito: "a paz e a calma serão vossa salvação ([vy)?" A tradução seria: "pelo retorno e a calma sereis salvos", observado também por Lévinas.

[318] Encontramos um erro no texto de Levinas ao citar Is 49,8. A tradução de Lévinas é: *Le libérateur d'Israël, son saint parle à celui qui est un objet de mépris pour les hommes, de répulsion pour les peuples, à l'esclave des puissant. Les rois en le voyant se lèveront, les grands se prosterneront…"* (cf. LEVINAS, DL, p. 101).

[319] O texto talmúdico pode ser traduzido da seguinte forma: "O resgatador de Israel, seu Santo, à desprezada alma, o qual a nação abomina, ao servo dos que dominam (dos tiranos): os reis verão e se levantarão; os príncipes se prostrarão". O termo "alma" pode ser traduzido por "pessoa" ou "vida". Uma grande dificuldade está em definir a forma verbal do verbo "abominar" na tradução nossa, pois oscila entre aqueles que consideram como *piel* e os que o interpretam como um *pual*. O verbo na forma *piel* poderia ser traduzido também pelo verbo "detestar", "produzir repugnância". Essa última tradução foi assumida por Lévinas. Essa frase apresenta várias leituras e possibilidades de tradução. Com relação à análise da crítica textual, veja: BLENKINSOPP, Isaiah 40–55, p. 303-304, e para uma apresentação detalhada de testemunhos e da escolha da melhor tradução confira a obra de BARTHÉLEMY, Critique textuelle, v. 2, p. 358-360.

R. Elîezer se serve de Jr 4,1: “e já não foi dito: se retornasses (bwv), ó Israel, diz o Senhor, se tu retornasses a mim?” Lévinas acena para um elemento novo, uma condicional “se”, assim é necessária a liberdade humana. No entanto, continua a predominar o arrependimento sobre a gratuidade da redenção.

A resposta de R. Yehoshua colocará em questão essa liberdade absoluta, visto que a relação entre Israel e Deus não é uma relação “de livre escolha”, já que existe entre ambos uma aliança. R. Yehoshua, ao utilizar a imagem da relação matrimonial, afirma que Deus é um parceiro para além de qualquer aceitação ou refutação, e a liberdade já supõe um compromisso com Deus, ao servir-se do texto de Jr 3,14. R. Elîezer novamente subordina a libertação ao arrependimento, ao servir-se de Is 30,15, um texto difícil e com vários problemas textuais. A disputa entre esses dois sábios gira em torno de duas opiniões. A primeira proposta afirma que a redenção é gratuita e por isso incondicionada (Is 49,7). A segunda defende que depende da decisão e da ação de Israel (Jr 4,1).

Por fim, surge a argumentação decisiva de R. Yehoshua, que diz:

> “Ouvi um personagem vestido de linho, que estava sobre as águas do rio, levantando a mão direita e a mão esquerda ao céu e jurando por aquele que vive eternamente, isso será ao fim de um período, de dois períodos e meio, quando a potência do povo santo será completamente destruída, todos estes acontecimentos se cumprirão?” (Dn 12,7)[320].

Essa citação fecha a discussão, já que o interlocutor se cala, porque ela agrega os dois posicionamentos: o messias virá com ou sem mérito.

Lévinas sublinha a importância do verbo “curar” (apr) em Jr 3,22, ao resgatar a primeira opinião de R. Elîezer, e aproveita para criticar o cristianismo, ao dizer que a cura só tem sentido em alguém que é golpeado pelo mal. Porém, a cura não pode vir de fora, como uma graça, depende da pessoa. De fato, ninguém pode curar alguém fechado em si mesmo, pois o mal é algo que nasce de dentro, é uma doença profunda do ser. Esse mal, aqui referido, provavelmente, é a idolatria, pelo uso da palavra hbwvm, um termo típico de Jeremias e de Oseias[321]. Isso vem de encontro à visão de R. Yehoshua, ao afirmar que o fundamento de qualquer perversão moral é a idolatria. Essa posição é também assumida por Lévinas.

---

[320] A tradução de Lévinas (DL, 102) é a seguinte: *“Et j’entendis le personnage vétu de lin et placé en amont des eaux du fleuve (faire cette déclaration), tout en levant la main droite et la main gauche vers le ciel et en jurant par Celui qui vit éternellement, qu’au bout d’une périod, de deux périodes et demie, quand la puissance du peuple sant sera entièrement brisée, tous ces événements s’acompliront”* (Daniel 12,7).

[321] Cf. Jr 2,19; 3,6.8.11.12.22; 5,6; 8,5; 14,7; Os 11,7 e 14,5.

Ao analisar uma por uma as citações bíblicas elencadas pelos sábios talmudistas, o filósofo esboça sua concepção de messianismo e os perigos que as visões apresentadas podem conduzir. Sintetizaremos alguns desses pontos. O primeiro é uma crítica ao "sacrifício expiatório" e ao perigo em alegar que o perdão dos pecados contra o outro seja possível por meio de uma intervenção divina, ou que o mal será eliminado por um determinado rito[322]. No judaísmo, somente poderá perdoar o ofensor aquele que foi ofendido, portanto cabe ao ofensor pedir perdão para o ofendido. Os pecados que são considerados contra o ser humano são todos aqueles que produzem algum prejuízo material ou moral ao próximo. Os pecados cometidos contra o próprio Deus são as transgressões dos mandamentos rituais (não respeitar o *shabbat*, transgredir as leis alimentares, não acreditar no triunfo do bem) e a idolatria[323].

A argumentação de Lévinas introduzida nesse contexto tenta eliminar algumas concepções agregadas ao tema da redenção. A primeira delas é acreditar que é possível que Deus perdoe os pecados cometidos contra uma pessoa, sem o ofensor pedir perdão para o ofendido. A segunda é a possibilidade de apagar os pecados por meio da graça. Essas duas posições contradizem a visão judaica, descrita nos textos talmúdicos (*Yôma´* 85a-85b e a respectiva *guemará*[324]), de que "as faltas do homem em relação a Deus são perdoadas no *yôm kippūrîm*; as faltas do homem cometidas contra o outro não lhe são perdoadas no *yôm kippūrîm*, a menos que, antes de qualquer coisa, ele tenha apaziguado o outro"[325]. Deste modo, Deus não pode perdoar os pecados cometidos contra o outro, se o ofensor não apaziguar o ofendido. Isto é, o ofensor deve pedir perdão ao ofendido e acolher o perdão que só pode ser dado por aquele que foi ofendido. Se o ofensor pedir perdão três vezes e não obtiver o perdão, Deus pode perdoar, já que o ofensor tentou apaziguar o ofendido.

Em oposição a essa visão, encontra-se outra opinião no mesmo Tratado *Yôma´* (presente na *guemara*) que apontará o segundo problema, o qual Lévinas tenta evitar. A argumentação é a seguinte: "se um homem cometer uma falta contra outro homem e o apaziguar, Deus perdoará. Mas se a falta é cometida contra Deus – quem poderá interceder por ele? Apenas o arrependimento e as boas ações"[326]. A primeira parte já foi comentada acima, mas o problema está na segunda frase dessa opinião e em seu vínculo com a opinião de R. Rav, que gerou toda a polêmica apresentada nessa segunda parte.

---

[322] LEVINAS, DL, p. 37.
[323] *Ibid.*, p. 37.
[324] Estes textos foram comentados por Lévinas na obra: QLT, p. 29-62.
[325] *Ibid.*, p. 29.
[326] *Ibid.*, p. 42.

A pergunta que permanece é esta: o arrependimento e as boas ações, como condições para a vinda do messias, se referem unicamente aos pecados cometidos contra Deus ou contra o outro ser humano? No decorrer da argumentação constata-se que se referem aos pecados contra Deus, pois as citações escolhidas, na maioria, iniciam com um apelo a Israel para "retornar a Deus" e as outras enfatizam a idolatria, como principal pecado. Lévinas refuta essa visão e afirma que se Deus perdoasse os pecados cometidos contra o outro, seria "colocar a ordem universal acima da ordem interindividual"[327], porque Deus não pode dar o perdão sem que o outro seja respeitado.

Um terceiro aspecto que é importante considerar, é que na tradição rabínica e nos textos talmúdicos o tema do pecado original está associado à redenção e à vinda do messias. No judaísmo, o "pecado original" não está ligado apenas à desobediência de Adão e Eva, mas aos chamados "pecados das origens". Esses pecados são elencados nos livros apócrifos, especialmente no "Livro do Jubileu"[328] e no dos "Vigilantes[329]". Os pecados são os seguintes: a transgressão de Adão e a desobediência de Eva (Gn 3,1-24); o assassinato de Abel por Caim (Gn 4,1-16); a queda dos anjos, que é um dos pecados mais comentados, relacionado à transgressão das normas sexuais no judaísmo (Gn 6,1-4)[330]; a nudez de Noé vista pelos seus filhos (Gn 9,21-28), a Torre de Babel e o problema da linguagem (Gn 11,1-9)[331]. Todos têm por consequência a dispersão e o afastamento do pecador da presença divina. Nesse elenco dos "pecados das origens" nota-se que não há pecados somente contra Deus, mas também contra o outro. No judaísmo, eles são sintetizados em três: a idolatria; as transgressões das leis relacionadas à sexualidade e o homicídio.

O pecado de Adão, na interpretação rabínica, foi muito grave, uma vez que ele afastou a presença divina (*shek̲îná*) da terra e perdeu vários benefícios como: a eternidade da vida, a altura gigantesca do corpo, os produtos da terra e das árvores, que germinavam espontaneamente e um maior brilho dos astros. Esses benefícios retornariam para a humanidade por meio do messias. Ao aceitarem a Torá, no Sinai, os israelitas tiveram o benefício de uma parcial redenção e poderiam ser livres da morte se não praticassem a idolatria. Mas, infelizmente esse benefício foi perdido ao cometerem o pecado da adoração do bezerro de ouro (Ex 32).

---

[327] LÉVINAS, QLT, p. 43.
[328] DIEZ MACHO, A. *Apocrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1983. v. 2, p. 67-188.
[329] *Idem. Apocrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1984. v. 4, p. 39-65.
[330] Confira a obra de COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 75-131.
[331] Cf. STUCKEMBRUCK, L. T. The book of jubilees and the origin of evil. In: BOCCACCINI, G.; IBBA, G. (Ed.). *Enoch and the mosaic Torah*: the evidence of Jubilees. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. p. 294-308.

Com a construção do tabernáculo e do Templo e a aceitação da revelação divina por meio da Torá, Deus oferece uma nova chance. Mas, essa chance também foi perdida, com a segunda destruição do Templo e sua não reconstrução. Diante dessa realidade de infidelidade, predominam três opiniões entre os doutores talmudistas com relação à redenção do povo e a vinda do messias. A primeira afirma que a redenção só pode ocorrer por meio da penitência, da fé e da observância da lei. Para a segunda proposta, a vinda do messias dependerá da obediência aos preceitos religiosos (do respeito ao sábado, da circuncisão, do estudo da Lei, da oração), mas também da humildade, da caridade, da prática da justiça, da contrição pelos pecados. Por fim, a terceira opinião propõe que o messias virá, mesmo que existam os pecados[332].

Outra vez é possível notar que os pecados elencados pertencem ao campo semântico da idolatria, talvez por estarem relacionados com a narrativa da desobediência de Adão e Eva. Porém, não podemos desconsiderar que a injustiça é um pecado frequentemente denunciado nos oráculos dos profetas.

Na filosofia de Lévinas, a redenção é suposta antes dos pecados das origens, visto que ela ocorre no encontro com o outro, conforme vimos ao abordarmos o tema da criação em EE e TA e sua afinidade com Gn 1–2[333]. As referências ao pecado ocorrem nos escritos de Lévinas quando menciona a centralidade em si mesmo nas decisões cotidianas e no não se responsabilizar pelo outro.

Um perigo apresentado por Lévinas, na conclusão desta segunda parte de seu comentário, é o de uma redução ética da redenção[334], ou de identificar a redenção com um voluntarismo, ao invés de concebê-la como uma "vocação messiânica"[335].

No final dessa seção, Lévinas refere-se à opinião de R. Yoḥanan (*Sanhedrîn* 97a), que diz: "na geração na qual virá o filho de David, os discípulos dos sábios serão poucos; quanto aos demais os seus olhos serão fechados pela dor e o lamento". E depois em 98a, diz o mesmo Rabbi: "O filho de David não virá senão numa geração que será ou toda inocente ou toda culpada". No que diz respeito à geração culpada, o sábio se apoia em Is 59,16 e 48,11. Estes dois textos afirmam que o messias virá quando o povo viver na extrema miséria e no desespero, quando experimentar o sofrimento e a culpa[336]. Outra

---

[332] Cf. CASTELLI, D. *Il messia secondo gli ebrei*: 1874. San Donato: PiZeta, 2008. p. 167-176. (Ebraica, 4).
[333] LEVINAS, DL, p. 188.
[334] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 285.
[335] *Ibid.*, p. 285.
[336] Esse aspecto é estudado por Lévinas num texto intitulado: *Qui joue le dernier?*, um comentário do Tratado *Yôma´* 10a, que se encontra na obra: ADV, p. 71-86.

interpretação extraída desses versículos é que o messias é necessário para Israel e para o mundo, mas é impossível para a mente humana determinar quando será sua vinda.

8.8.3 As contradições do messias

As contradições sobre o desejo de ver ou não a vinda do messias estão presentes no Tratado *Sanhedrîn* 98b[337], apresentaremos as duas opiniões. A primeira é de R. Ullá, seguida por R. Rabbah, os dois dizem o seguinte: "que o messias venha, mas que eu não o veja", a opinião de R. Yosef, é a segunda, que contrapõe: "que o messias venha e que eu mereça sentar-me à sombra do esterco de seu burro"[338].

Os dois rabinos expressam o temor de vivenciar o momento da vinda do messias, visto que eram anunciadas catástrofes e outros eventos. Não obstante, as condições desfavoráveis, R. Yosef sustenta o desejo de experimentar os tempos messiânicos.

A concepção de que a aproximação dos tempos messiânicos fosse acompanhada de catástrofes, como desastres naturais, e aqueles diretamente provocados pelo ser humano, como a violência e a guerra[339], faz parte da visão messiânica da tradição apocalíptica, presente no Talmude, chamada "dores do parto do messias" ou "sofrimento messiânico" (cf. Tratado Babilônico *Sanhedrîn* 97a e 98b, Tratado *Sôṭāh*, 49b).

Aqueles que se dedicam ao estudo da Torá e realizam boas ações não sofreriam esses eventos, que antecederiam a era messiânica. Assim, surge a pergunta: por que os primeiros sábios tinham medo de presenciar a vinda do messias? Os sábios sugerem que ninguém é seguro de não estar em pecado. Como exemplo, citam a experiência de Jacó que teme encontrar-se com Esaú (Gn 32,7), mesmo confiando na presença de Deus e em sua promessa (Gn 28,15). Reportam-se também o temor do povo de Israel ao voltar da Babilônia, porque por causa dos seus pecados, eles não estavam convictos de que Deus repetiria os prodígios realizados quando o povo saiu do Egito, como retrata Ex 15,16.

Ao comentar o temor de Jacó diante de Esaú em Gn 32,7, Rashi[340] sugere que Jacó temeu porque talvez seu irmão o matasse, mas se angustiou com a possibilidade de ter de matar a outrem. Esse comentário é repetido por Lévinas ao defender que a maturidade da responsabilidade com o outro, faz passar do "medo de morrer", para o "medo de matar". Neste sentido, o filósofo fala de uma transformação da violência contra o outro, para uma

---

[337] LEVINAS, DL, p. 106-109.
[338] *Ibid.*, p. 106.
[339] CASTELLI, Messia secondo gli ebrei, p. 177-181.
[340] BÍBLIA com comentários de Rashi: Bereshit, v. 1, p. 155.

passividade do sacrifício de si mesmo pelo rosto do outro, carregando, portanto, suas dores e até mesmo suas misérias. Ao comentar os argumentos citados, o autor lituano afirma que esses textos nos obrigam a questionar nossa responsabilidade ética, pois quanto mais justa for uma pessoa, mais severamente será julgada[341]; quanto mais realiza seu dever, menos direito tem[342]. Essa concepção assemelha-se à frase de Fiódor Dostoiévski em sua obra "Os irmãos Karamazov" (tão cara ao nosso autor): "nós somos todos responsáveis por tudo e por todos, diante de todos, e eu mais do que todos os outros"[343].

Um aspecto fundamental da filosofia de Lévinas é a constante tentativa de passar da tragicidade da luta fratricida de Caim e Abel para a fraternidade presente em Jacó e Esaú. Jacó é uma figura paradigmática, nos escritos de Lévinas, em contraste com seu irmão Esaú. Esaú é avaliado por Lévinas como o representante daqueles que reduzem a religião à economia, identificando a salvação com a necessidade, ao vender sua primogenitura[344]. Jacó, ao contrário, é aquele que assume a miséria de Esaú ao se vestir com os trajes do violento irmão e a ser, assim, responsável até mesmo pelo mal que não cometeu[345]. É provável que nosso filósofo tenha presente o comentário de Rashi supracitado, ao alegar que Jacó representa o verdadeiro humanismo, ao passar do medo de morrer para a angústia do risco de assassinar alguém. Deste modo, ele deixa de ser indivíduo para ser único no cuidado do outro.

Em sua ética do sacrifício pelo outro, Lévinas defende que o que constitui a gravidade do enigma humano é a possibilidade de morrer substituindo o outro. Isso se dá quando é assumido o sofrimento pelo outro como obsessão[346].

O autor lituano faz, aqui, outra crítica ao cristianismo e enfatiza a insistência dos fariseus com relação à responsabilidade da observância rigorosa dos mandamentos éticos e por colocarem em primeiro lugar as exigências da moralidade. Ele diz ironicamente que a ética do farisaísmo, apresentada no Tratado *Sanhedrîn* 98b, surpreende até mesmo os Evangelhos. Não há nenhuma citação do NT, mas supomos que se refira à passagem de Mt 23,13.27, ou aquilo que anunciava Paulo acerca do papel primordial da graça sobre a Lei para a redenção.

---

[341] Lévinas afirma: "Quanto mais a mim regresso, mais me despojo da minha liberdade de sujeito constituído, voluntário, imperialista; mais me descubro responsável, quanto mais justo eu sou, mais culpado sou. Sou "em si" pelos outros. O psiquismo é o outro no mesmo, sem alienar o mesmo" (LEVINAS, AE, p. 128).
[342] Confira também LEVINAS, ADV, p. 46.
[343] *Idem*, AE, p. 161.
[344] *Idem*, TA, p. 43.
[345] LEVINAS, QLT, p. 167-168.
[346] BONAMIGO, G. F. Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, p. 101-102, 2005.

Existem duas outras citações que justificam o temor diante da vinda do messias. A primeira é Am 5,19, que descreve a situação de angustia que existirá no Dia do Senhor. Lévinas pergunta se o que o profeta está afirmando, nesse texto, seria mais terrível do que a realidade que já vivemos. A segunda citação é a de Jr 30,6-7, na qual o sujeito da frase é identificado com Deus, que no fim dos tempos deve sacrificar os bons e os maus. Observa-se ainda que R. Yoḥanan considera os pálidos, citados em Jr 30,6-7, como sendo os habitantes do céu e da terra que temem que Deus mude de ideia. Para os habitantes que vivem no céu, é incompreensível que YHWH oscile em dar a sentença para punir os injustos e a recompensa para os justos, enquanto os habitantes da terra, vítimas da injustiça, temem diante da possibilidade de que Deus desista da sentença e redima gratuitamente aqueles que cometeram os crimes. Aqui, transparece novamente uma crítica ao cristianismo. O que mais surpreende nessa argumentação é a hesitação de Deus em aplicar a violência, ou em castigar pelo mal realizado.

Os dois últimos textos utilizados (Am 5, 19 e Jr 30,6-7) são aqueles que propõem a intervenção direta de Deus no "Dia do Senhor" e mostram que essa intervenção potente traz tanto consequências funestas quanto salvíficas. É importante registrar que Deus salvará da "angústia" a partir do íntimo e curará a estrutura doentia, conforme Jr 30,7, mas também salvará da dominação política e social, segundo Jr 30,6-7[347]. Deste modo, será uma salvação tanto interna como externa (cf. Am 5,18-20)[348].

Essas argumentações dos sábios, segundo Lévinas, contribuem para reafirmar sua visão messiânica, na qual o "eu" é constituído messias do outro[349], o que significa: suportar o sofrimento do outro, dando de comer, de vestir, acolhendo e protegendo (Jr 30). Nessa responsabilidade, reside a unidade da subjetividade, já que o "eu" é insubstituível na resposta ao outro. "Essa unicidade advém da salvação que o outro, na proximidade de seu mandamento, propicia ao mesmo, arrancando-o de seu retorno a si mesmo pelo saber"[350]. Dessa forma, somos introduzidos por Lévinas na visão antropológica talmúdica que defende "a visão da história como história da relação com o rosto do outro"[351], associada ao messianismo.

---

[347] BOVATI, Geremia, p. 74-105.
[348] FERNANDES, O anúncio do Dia do Senhor, p. 357-361.
[349] LEVINAS, DL, p. 120.
[350] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 285 e LEVINAS, *op.cit.*, p. 90-91.
[351] RIBEIRO, *loc.cit.*

8.8.4 Quem saboreará os tempos messiânicos?

O quarto capítulo de *Textes Messianiques* comenta fragmentos do Tratado *Sanhedrîn* 98b–99a, o debate tem como foco identificar a quem é prometida a era messiânica, seria para todos ou exclusivamente para Israel?

O primeiro fragmento a ser analisado é o seguinte:

> "Rav Giddel disse em nome de Rav: Israel está destinado a saborear (Ika) os anos messiânicos. R. Yosef disse: Acaso não é óbvio? Ao contrário, quem saborearia? Acaso seria Ḥillaq ou Billaq?[352]".

Lévinas inicia seu comentário perguntando-se quem seriam Ḥillaq e Billaq. No Talmude existem duas explicações. A primeira é que seria qualquer um. A segunda explicação é que seriam os nomes dos juízes de Sodoma (referindo-se provavelmente a Gn 19), assumindo novamente um sentido universal, dado que, como afirma Lévinas, há um pouco de Sodoma por toda a parte. Esses representam aqueles que conhecem a vida política e estão vinculados, de certa forma, a moral, mas este conhecimento não garante a entrada nos tempos messiânicos. Nota-se uma crítica à filosofia ocidental e à questão do totalitarismo do Estado.

Outra pergunta que surge é: se a promessa dos tempos messiânicos é dada para Israel, haveria necessidade de anunciá-la? Essa necessidade surge contra a tese de Hillel[353], quando afirma que o messias já tinha vindo para Israel, no tempo do rei Ezequias (*Sanhedrîn* 99a), mas ainda não para os outros povos. Lévinas recorda que é uma tese muito criticada no Talmude, mas ela aponta para um messianismo que vai além, partindo daquilo que falam os comentadores: "se para Israel o messias já veio é porque Israel espera o resgate pelo próprio Deus". Para o filósofo lituano, essa é uma frase que pode ser interpretada de diversas formas, mas ele encontra elementos para argumentar que o cumprimento da moralidade é um absurdo, dado que a moral está em constante movimento[354].

Israel, na concepção de Lévinas, não se limita à dimensão histórica ou ao sentido étnico, mas é um povo que se define pela dignidade de ser resgatado pelo próprio Deus. Nosso autor, provavelmente, está tentando apresentar o particularismo de Israel que está na

---

[352] LEVINAS, DL, p. 109

[353] Hillel é um tannaíta do II século E.C.. Ele não é Hillel, o Velho, autoridade rabínica palestinense que viveu entre o final do I século a.E.C. e início do I século E.C..

[354] LEVINAS, *op. cit.*, p. 112.

eleição, na aliança que estabelece com Deus, ao utilizar o termo "propriedade" e ao afirmar que o particularismo de Israel não é nacionalismo. Isso é certificado quando ele reconhece, no final dessa seção, que certa noção de universalidade se exprime no particularismo judaico.

Para Lévinas, se o messias for identificado com o rei ou um homem, teríamos uma salvação por procuração e seria somente uma salvação política e não uma redenção do ser humano. Mas se um povo tem como rei Deus, terá uma existência na qual nada é feito por meio de representação, mas cada um participa de todo o processo. Ao partir desse pressuposto, o filósofo novamente faz uma crítica à visão de um messianismo que prega o fim da história, como algo que é concedido no final dos tempos, mas defende que o messianismo é possível em qualquer momento[355]. Nessa afirmação está implícita sua noção de história, influenciada por Rosenzweig[356], quando este defende que o "tempo já é a eternidade", porém é necessário considerar que Lévinas entende como tal somente a história de Israel. Ao terminar sua exposição, declara que a era messiânica foi prometida para Israel, mas isso não significa que exista o direito de exclusividade, ela não se restringe a Israel. Por conseguinte, ela é para todos.

No apêndice final, Rav, Shemuel e Yoḥanan tentam responder a pergunta: em vista de quem o mundo foi criado?[357] O primeiro afirma que o mundo foi criado tendo como foco David. David é interpretado como o ser finito diante do Altíssimo. Também como aquele que escreveu os salmos, na interpretação judaica. Assim o mundo tem um sentido enquanto vinculado à adoração, à oração. O segundo assevera que foi por causa de Moisés, ou seja, "a criatura se tornou justificada a partir do momento em que a Lei entrou no mundo"[358], a vida moral realiza a criatura. Por último, Yoḥanan declara que foi pelo messias. Com efeito, o messias é necessário mesmo num mundo onde já estejam presentes a oração e a Torá. Lévinas, porém, lembra que mesmo sendo uma opinião plausível, não é aceita por todos.

Até agora, nosso autor apresentou as diferentes visões sobre o messianismo e, ao mesmo tempo, foi progressivamente explicitando sua visão messiânica. Agora, aprofundaremos o quinto capítulo do *Textes Messianiques*, no qual ele discorre acerca das posições dos sábios sobre a questão: qual é o nome do messias?

---

[355] LEVINAS, DL, p. 113.
[356] ROSENZWEIG, La Stella della Redenzione, p. 350.
[357] Essas interpretações de Lévinas são influenciadas pelos comentários talmúdicos de Rashi, pois é possível encontrar outras explicações para a figura de David e de Moisés.
[358] LEVINAS, *op. cit.*, p. 115.

8.8.5 Quem é messias?

Lévinas começa o comentário ironizando algumas afirmações do cristianismo, visto que o texto talmúdico discute sobre o nome do messias. Ao mesmo tempo, o filósofo adverte que um tema aparentemente fútil, pode guardar preciosidades.

Os textos talmúdicos são extraídos do Tratado *Sanhedrîn* 98b:

> Qual é seu nome? Na escola de Rabbi Šhila se dizia que seu nome é Šîlô (wlyv), pois foi dito (Gn 49,10): "até que venha Šîlōh (hlyv)". Na escola do Rabbi Yannai se dizia (Sl 72,17): Yinnôn é seu nome, porque foi dito: "que seu nome viva eternamente, que o nome cresça (em hebraico: !ANy) diante do sol". Na escola de Rabbi Ḥanîná se dizia: seu nome é Ḥanîná, pois foi dito: "eu não lhes mostrarei nenhuma piedade" (em hebraico piedade = hnynx)[359].

Ao determinar qual era o nome do messias, cada escola rabínica o identifica com o nome de seu mestre, expressando que a revelação do messias está na experiência que os discípulos têm com seu mestre[360]. Desse modo, no ensinamento de cada mestre se revelam as promessas messiânicas. A primeira é a promessa da vinda de um messias pacífico (Gn 49,10-12), presente no nome do primeiro mestre, porque o filósofo utiliza o comentário de Rashi que joga com as raízes das palavras hlyv e wlv que significa "calma", "tranquilidade" e estabelece um vínculo com a palavra hlyv, que ocorre em Gn 49,10. Mas a citação no texto talmúdico oscila entre Is 18,7 e o Sl 76,12, e faz derivar a palavra hlyv de yv que significa "oferenda", "dom" e "presente" e wl partícula prepositiva l com o pronome de terceira pessoa do singular: "para ele". Essa interpretação se encontra no *Midrash* no qual é afirmado que todas as nações levaram oferendas para Deus, mas também as ofereceram para Israel e para o rei messiânico[361]. Apesar dessa mudança de citação de Lévinas, ela é atestada na tradição rabínica que a era messiânica será um momento de paz, no sentido profundo que tem a palavra *shālôm*. O messias, de fato, será aquele que colocará tudo em seu lugar, estabelecendo esse elo entre criação e redenção.

Quanto ao segundo nome, Lévinas afirma que no ensinamento desse mestre se cumprem as promessas messiânicas que perpassam o Sl 72. Esse salmo não inicia com a temática da paz, mas com a da justiça, presente na súplica do salmista que não encontra saída para seu problema. Assim, se cumpre a promessa de um rei que fará justiça ao pobre,

---

[359] LEVINAS, DL, p. 115.
[360] LEVINAS, TI, p. 85-87.
[361] GOLDWURM, MALINOWUTZ, SCHORR, The Schottenstein edition Talmud Bavli, n. 98b[3].

que eliminará o violento e cuja soberania se estenderá por toda a terra. Quanto à expressão "diante do sol", o filósofo lituano interpreta o "diante" no sentido de "preceder a criação".

No Sl 72, a função do messias é a de agir com justiça em defesa do povo, sendo, portanto, dado um conteúdo ao messianismo. Porém, isso se revela no "rosto do mestre que ensina"[362].

Ao referir-se ao terceiro nome, que significa "piedade" e "amor" e por ser esta uma citação que está dentro do anúncio do exílio (Jr 16,13), Lévinas argumenta que a "presença do mestre é aquela que anuncia a libertação, o retorno do exílio, o encontro com a piedade"[363].

O filósofo de Kaunas continua refletindo sobre o texto talmúdico com uma citação de Lm 1,16, na qual é dado a entender que o nome do messias é "Menaḥem[364], filho de Ezequias, porque foi dito: 'se afastou de mim o consolador (em hebraico, consolador é ~xnm [*mənaḥēm*]), que me dá coragem'"[365].

O último nome não está associado a nenhuma escola, nem a um mestre específico. Para Lévinas, a diferença é que tanto a paz como a justiça, são atitudes relacionadas com a coletividade, mas a consolação não, ela é uma atitude pessoal. Para o filósofo, o nome "consolador" é o que caracteriza os tempos messiânicos, ao considerar as pessoas no âmbito individual e não as reconhece apenas por pertencerem à humanidade ou a um Estado. A pessoa é reconhecida como tal, independente de ser portadora de direitos ou genericamente ligada a uma instituição. Esse último nome reforça a argumentação de Hillel, interpretado por Lévinas, de que somos salvos pelo próprio Deus e não por um representante ou por procuração, como prega o messianismo político.

Nosso autor rejeita o messianismo político, ao alegar que esse messianismo pode garantir que a justiça seja universalizada por meio da lei, mas não assegura que cada ser seja preservado em sua individualidade[366]. Isso só é possível num messianismo profético.

Ao prosseguir com a argumentação, Lévinas analisará várias opiniões sobre o messias. Optamos por apresentá-las em seguida e depois expor o comentário de nosso autor, por servirem de substrato para sua visão de redenção e de messianismo.

---

[362] LEVINAS, DL, p. 116.
[363] *Ibid.*, p. 116-117.
[364] Constata-se um *guezará shawá*, pela sequência das citações.
[365] LEVINAS, *op. cit.*, p. 117. Um aspecto que é importante observar, já presente no Talmude, é que as iniciais dos nomes citados formam a palavra hebraica: Messias (hnynx +!wmy +wlyv+ ~xnm). Para um aprofundamento sobre os nomes associados às virtudes, confira a obra de BROD, M. M. *I Giorni del Messia*: redenzione e avvento messianico nelle fonti della tradizione ebraica. Milano: DLI, 1997. p. 83.
[366] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 289.

As citações são as seguintes:

> Os doutores disseram: seu nome é o leproso da escola de Rabbi, pois foi dito (Is 53,4): "no entanto, são nossas enfermidades das quais ele estava carregado, nossos sofrimentos que levava, ao passo que nós o tomávamos por um infeliz atingido[367], golpeado por Deus, humilhado[368]".
> Rav Naḥaman disse: se está entre os vivos, então sou eu, pois foi dito (Jr 30,21): "seu chefe sairá de seu próprio seio e seu soberano sairá de suas próprias fileiras".
> Rav disse: se pertence aos vivos, é nosso Santo Mestre (Rabbi Yehudá HaNaṣí[369], redator da *Mishná*[370]) e se pertence aos mortos, é Daniel o bem-amado[371].

Ao comentar a argumentação dos sábios, o filósofo alega que o judaísmo supera a noção mítica do messianismo que virá no fim da história, e concebe o messias como uma vocação do ser humano. Ele não é individuado em sua relação com o coletivo (nós), "mas em sua própria essência. O messias é o homem que sofre[372]". É o leproso, é o mestre que toma sobre si o sofrimento, é Daniel que se manteve fiel, não obstante as inúmeras tribulações. Deste modo, "cada época possui seu messias"[373] ou melhor "cada geração tem seu messias"[374].

Lévinas expõe sua visão messiânica diante do questionamento de R. Rav Naḥaman e da relação estabelecida com a citação de Jr 30,21, afirmando que "o messias sou eu"[375]. O filósofo parte da constatação de que Jr 30,21 aborda um tempo no qual a soberania retornará a Israel e o messias será o príncipe que governará o povo, sem subjugá-lo. Para Lévinas, esse messias sou "eu", ou seja, ele não é aquele que governa de fora, mas de dentro, é a interioridade. Todas as pessoas são messias. O messias é o justo que sofre

---

[367] O verbo em frânces é *atteint*, e assim é possível traduzir por "ferido", mas no sentido de ser atingido como se ele fosse o alvo, ou tocado por um mal.

[368] No texto talmúdico há um jogo com as palavras em hebraico, pois a raiz hebraica [gn que foi traduzida por "humilhado" e que também pode ser "aflito" é a mesma da palavra "lepra" (cf. Is 53,4 e Lv 13).

[369] Com relação a Yehudá HaNaṣí, confira a obra de STEINSALTZ, Talmud essencial, p. 42-43.49-54.

[370] Os comentadores do Talmude tentam estabelecer uma relação entre o sábio Yehudá e Daniel. Alguns explicam que ambos foram grandes líderes. Daniel foi um grande líder no tempo do rei da Babilônia e da Pérsia, e Yehudá foi igualmente um grande líder na comunidade judaica, durante a ocupação romana da Judeia. Ele era considerado da descendência de Davi. Outros explicam que da mesma forma que Daniel sofreu quando foi lançado na cova dos leões, também Yehudá sofreu agonia porque era muito doente e piedoso (cf. BROD, I Giorni del Messia, p. 86).

[371] A expressão "o bem-amado" dirigida a Daniel ocorre em Dn 9,23; 10,11.19. Cf. LEVINAS, DL, p. 118.

[372] LEVINAS, *loc.cit.*

[373] LEVINAS, *op.cit.*, p. 119.

[374] BROD, *op.cit.*, p. 78-79.

[375] Rashi, segundo Levinas, não apresenta nenhum comentário. Maharsha avalia que, provavelmente, poderia haver uma relação entre a descendência de Naḥaman e a dinastia davídica, pelo anúncio do profeta de que a libertação de Israel não seria realizada por um rei estrangeiro, mas por um rei do meio deles.

carregando sobre si o sofrimento dos outros. E isso define sua ipseidade. Surge assim a ipseidade messiânica, aquela que reconhece a própria capacidade de suportar o sofrimento do outro e de assumir sua responsabilidade universal[376]. Portanto, cada um é chamado a agir "como se fosse o messias"[377].

A continuidade do comentário com a citação de Jr 30,9 e Ez 37,25, leva o filósofo lituano a reforçar sua concepção de que o messias não é aquele que anunciará o fim da história, mas é um messianismo na história.

Lévinas não aprofunda o texto de Is 53,4, apesar de indicar os elementos fundamentais que servem para sua noção de messianismo. Mas, essa citação será muito importante para sua concepção de redenção, sobretudo para os escritos do terceiro período. Por isso, analisaremos Is 52,13–53,12, que é o contexto literário no qual o v. 4 está inserido e sublinharemos a visão levinasiana de redenção, considerando também aspectos dessa temática esboçados nos seus outros comentários talmúdicos.

8.8.5.1 Is 52,13–53,12 e Lévinas

Se considerarmos o contexto imediato e as afinidades lexicais com Is 52,1-12 e com Is 54,1-17[378], é possível entender a relação da perícope com o tema da redenção de Israel. Vários exegetas estabelecem um nexo de causalidade entre esses capítulos, o que desvela uma intenção redacional[379]. Assim, Is 52,1-12 anuncia a promessa de libertação, Is 54,1-17[380] sua realização, sendo que o servo do Senhor exerce a função de mediador[381] (Is 52,13–53,12).

É consensual entre os exegetas que a perícope Is 52,13–53,12 constitua uma unidade literária[382]. Há várias propostas[383] de subdivisão desta perícope, visto que é uma passagem com vários problemas de crítica textual, o que traz dificuldades em se estabelecer uma estrutura adequada, mas assumiremos a estrutura concêntrica, tendo como critério o emissor.

---

[376] LEVINAS, DL, p. 120.
[377] *Ibid.*, p. 120.
[378] BERGES, Isaías, p. 108.
[379] BORGHINO, La "nuova alleanza", p. 397-398.
[380] Essas duas perícopes foram analisadas no item 6.3.2 e 6.3.3 desta tese.
[381] BORGHINO, *op. cit.*, p. 398-402.
[382] BERGES, *op.cit.*, p. 105; MELLO, Isaia, p. 359-360; CHILDS, Isaia, p. 447-448; HANSON, Isaia, p. 171-172; SIMIAN, Isaías, p. 89; ALONSO, Profetas I, p. 338-339.
[383] Meynet elabora uma estruturação detalhada, assumindo os critérios retóricos (cf. MEYNET, R. *El Cuarto Canto del Siervo* (Is 52,13–53,12). Disponível em: <http://www.retoricabiblicaesemitica.org/Pubblicazioni/St RBS/06.Cuarto%20canto%20del%20Siervo_12.07.2016.pdf>. Acesso em 25 nov. 2016).

Apesar das críticas, a estrutura concêntrica responde às exigências de nossa análise. A divisão é a seguinte **A** = Is 52,13-15: discurso de YHWH[384];

B = Is 53,1-11a: a comunidade intervém;

A' = Is 53,11b-12: discurso de YHWH[385].

A seção de Is 53,1-11a constitui a parte central do poema, sendo subdividida em duas subunidades. Os vv. 2-5 que giram em torno da terminologia enfermidade-pecado, do qual faz parte o v. 4, citado no Talmude. Os vv. 6-9 que abordam a humilhação e o escárnio. Nota-se igualmente uma afinidade entre Is 53,4-5 e 57,18-19, ao referir-se à humilhação e à paz.

No tratado *Sanhedrîn* 99a, Is 57,18-19 serve de argumento para abordar os temas do messianismo e da universalidade, visto que a paz é uma das principais consequências do tempo messiânico por beneficiar tanto os justos como aqueles que se arrependem.

O texto de Is 53,2-10 contém afinidades lexical e temáticas com os cantos precedentes do servo (cf. 42,4; 49,6-7). O capítulo 53 apresenta o justo como aquele que obtém o conhecimento por ser fiel. Essa característica entra em constraste com a incapacidade de conhecer por causa da infidelidade descrita em Is 1,3-6 e 6,6-10[386]. Em Is 53, há vários aspectos afins com os salmos de lamentações (Sl 38) e de agradecimento (Sl 30 e 54). A diferença com esses é que os salmos são escritos na primeira pessoa do singular, enquanto em Is 52,13–53,12 uma voz descreve o sofrimento do servo em terceira pessoa do singular[387].

Seguiremos o mesmo procedimento das análises dos textos nos capítulos anteriores.

8.8.5.2 Texto hebraico e tradução de Is 52,13–53,12

Is 52

dam Hbgw aFnw ~Wry yDb[lyKfy hNh 13

~da ynBm Aratw Wharm vyam txvm-!K ~yBr ^yl[Wmmv rvaK 14

WnnABth W[mv-al rvaw War ~hl rPs-al rva yK ~hyP ~yklm WcPqy wyl[~yBr ~yAG hZy !K 15

Is 53

htlgn ym-l[hwhy [ArzW Wnt[mvl !ymah ym 1

Whdmxnw harm-alw Wharnw rdh alw Al rat-al hYc #ram vrVkw wynpl qnAYK l[Yw 2

Whnbvx alw hzbn WNMm ~ynP rTsmkW ylx [Wdyw tAbakm vya ~yvya ldxw hzbn 3

---

[384] A BHS desloca o v. 14 para depois de Is 53,2, mas não temos apoio textual para tal opção. Essa proposta da BHS baseia-se no problema sintático por causa do duplo !K (assim) no v. 14 e no início do v. 15.

[385] Cf. VALÉRIO, Deus justo, p. 156.

[386] BERGES, Isaias, p. 105-106.

[387] HANSON, Isaia 40–66, p. 171.

hN[mW ~yhla hKm [Wgn Whnbvx Wnxnaw ~lbs Wnybakmw afn aWh Wnylx !ka[4]
Wnl-aPrn Atrbxbw wyl[WnmAlv rsWm Wnytnw[m aKdm Wn[vPm llxm aWhw[5]
WnLK !w[ta AB [yGph hwhyw WnynP AKrdl vya Wny[T !aCK WnLK[6]
wyP xTpy alw hmlan hyzzg ynpl lxrkW lbWy xbJl hFK wyP-xTpy alw hn[n aWhw fGn[7]
Aml [gn yM[[vPm ~yYx #ram rzgn yK xxAfy ym ArAD-taw xQl jPvMmW rc[m[8]
wypB hmrm alw hf[smx-al l[wytmB ryv[-taw Arbq ~y[vr-ta !TYw[9]
xlcy AdyB hwhy #pxw ~ymy %yray [rz hary Avpn ~va ~yfT-~a ylxh AaKD #px hwhyw[10]
lBsy aWh ~tnw[w ~yBrl yDb[qyDc qyDcy AT[dB [Bfy hary Avpn lm[m[11]
rva txT llv qLxy ~ymWc[-taw ~yBrb Al-qLxa !kl[12]
s [yGpy ~y[vPlw afn ~yBr-ajx aWhw hnmn ~y[vP-taw Avpn twMl hr[h

Is 52,13 Eis que meu servo tudo compreenderá[388];
se engrandecerá, será exaltado e muito elevado[389].
14 Como pasmaram muitos a respeito de ti[390], pois desfigurado era seu aspecto[391] de homem e sua aparência[392] humana (ou "de filhos da humanidade")[393].
15 Assim, assombrará[394] muitas nações e os reis fecharão[395] suas bocas por causa dele;
porque aquilo que não lhes foi anunciado, verão
e aquilo que eles não ouviram, entenderão.
Is 53,1 Quem acreditou em nosso anúncio? E a quem se revelou o braço de YHWH?
2 Foi subindo como renovo perante ele, e como raiz em terra seca;
não tinha aparência, nem esplendor (honra) que atraísse nosso olhar[396],

---

[388] O primeiro verbo apresenta vários problemas textuais. Algumas traduções utilizam o verbo "prosperar", "obter pleno êxito" ou "ter sucesso". Os comentadores afirmam que essas várias traduções derivam de uma harmonização com Is 53,11 e por ser um texto mal-conservado. A LXX traduz com o verbo sunhsei (compreenderá), que está correto, pois o TM apresenta o verbo lyKfy, que pode ser traduzido por: "compreenderá" ou "agirá com discernimento". Meynet traduz por "iluminará" (MEYNET, El cuarto canto, p. 3). Outros traduzem por "ele tudo alcançará" (VALÉRIO, Deus justo, p. 160). Nós traduzimos por "compreenderá", tendo em vista depois a noção levinasiana de redenção. A LXX não traduz o verbo ~Wry (será levantado).

[389] Poderia ser traduzido por "subirá sobremaneira" ou "será exaltado". Resolvemos manter o "muito", apesar de ser redundante, porque está no TM e por ser importante para a análise conforme a literatura talmúdica.

[390] O Targum acrescenta "o messias", mas as outras versões antigas seguem o TM (cf. CHILDS, Isaia, p. 444).

[391] O termo harm pode ser traduzido também por "aparência" ou "visão" (cf. Gn 2,9).

[392] A palavra hebraica raT é atestada em fenício, porém com o significado de "glória", "honra". Deste modo, é compreensível a tradução da LXX .

[393] Este versículo comparado com as outras versões contém inúmeros problemas textuais. Analisaremos os mais significativos. Por causa do problema do sufixo da preposição ^yl[, a LXX traduz o verbo Wmmv por eksthsontai ("admirar", "maravilhar-se") e refere-se a Deus e não ao servo. A LXX traduz txvm por adoxhsei ("não ser considerado", "ser desprezado") e a Vulgata propõe *ingloriosus* ("sem fama", "sem glória). A LXX traduz kai h doxa sou ("e sua glória") o hebraico Aratw ("e sua aparência"); não traduz ynBm e utiliza o plural twn anqrwpwn para traduzir ~da. As discordâncias pronominais são do original hebraico, que depois serão interpretadas.

[394] O verbo da raiz hzn significa normalmente "borrifar", "jorrar", "aspergir", "jorrar líquido sobre alguém", "pulverizar", porém construído com outras preposições (la e l[). A LXX muda o sujeito (as nações) e traduz com o verbo qaumasontai (maravilhar-se-ão). As traduções modernas seguem a LXX e utilizam os verbos "maravilhar-se", "assombrar-se" ou "estupefar-se".

[395] Para traduzir WcPqy ("fechar", no contexto "calar-se"), a LXX usa sunexousin ("manter junto", "oprimir", "conter-se").

[396] O principal problema é definir a relação sintática entre Wharnw e Whdmxnw, pois a primeira pode estar relacionada tanto com o que antecede como com que o precede. Não apresentaremos todas as possibilidades, mas optamos por manter a primeira forma *weyiqṭol* como passado e em correlação

nem aspecto[397] para que o apreciássemos.
[3]Era desprezado e rejeitado pelos homens;
homem de dores e que sabe o que é padecer[398];
e, como um diante de quem se cobre o rosto, era desprezado, não fazíamos caso dele.
[4]Certamente, nossas enfermidades ele as levou e nossas dores carregou[399]; e nós o considerávamos golpeado, ferido por Deus e humilhado (aflito).
[5]Mas ele foi traspassado por causa de nossas transgressões
e triturado por causa de nossas iniquidades.
A correção[400] que nos traz a paz estava sobre ele, e fomos curados por suas feridas.
[6]Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas; cada um se desviava por seu caminho; mas YHWH descarregou sobre ele a iniquidade de nós todos.
[7]Foi oprimido, mas ele se submeteu, não abriu sua boca; como um cordeiro foi levado ao matadouro, e como a ovelha muda perante os seus tosquiadores e não abriu sua boca.
[8]Da coerção e do julgamento foi tirado; e quem refletirá sobre os de sua geração? Pois foi cortado da terra dos viventes; pela transgressão do meu povo houve ferida[401] para ele (foi ferido).
[9]E pôs[402] sua sepultura com os ímpios, com o rico em sua morte; ainda que não cometesse violência, nem houvesse engano em sua boca.
[10]Mas YHWH quis (desejou) moê-lo, fazê-lo enfermar; se sua pessoa se dá como responsável, verá posteridade, prolongará seus dias e a vontade de YHWH por sua mão prosperará.
[11]Da fadiga (trabalho) de sua vida verá[403] e ficará satisfeito. Com seu conhecimento o justo, meu servo, fará com que muitos sejam considerados justos[404]; e suas iniquidades ele carregará.
[12]Por isso, eu lhe darei muitos como sua parte[405], e com os fortes repartirá o despojo, pois derramou sua vida na morte; foi contado com os transgressores; contudo, levou sobre si o pecado de muitos e intercedeu pelos transgressores.

---

consecutiva com o que antecede (cf. FORNARA, La visione contraddetta, p. 80, n. 2). Também poderia ser traduzido da seguinte forma "não tinha aparência, nem esplendor para que nos fixássemos nele (contemplássemos), nem aspecto para que o apreciássemos (cf. JÜON; MURAOKA, GHB, p. 401, §116c).

397 Aqui são utilizados novamente os termos raT e harm semelhante à Is 53,14.

398 São oferecidas várias traduções, como: "familiarizado com o sofrimento" (BJ), "castigado pela doença" (MELLO, Isaia, 362).

399 A raiz verbal lbs pode também ser traduzida por "sofrer", "tolerar" (cf. HATZAMRI, A.; MORE-HATZAMRI, S. *Dicionário*: português-hebraico; hebraico-português. 2.ed.rev.ampl. São Paulo: Sêfer, 2000. p. 233).

400 A palavra rsWm pode ser traduzida por "castigo", mas no sentido de "disciplina" ou "instrução". Meynet traduz por "ensinamento" (MEYNET, El cuarto canto, 10).

401 A palavra [gn pode ser traduzida por "enfermidade", "chagas", "afecção". A raiz verbal [gn significa "tocar", "acariciar", "aproximar-se", "chegar até", "alcançar", "golpear", "ferir", "açoitar", "castigar" (ALONSO, DBHP, 419). A LXX acrescenta hcqh eij qanaton (levou à morte).

402 As traduções mudam a vocalização do verbo e traduzem com o verbo "pôr" na terceira pessoa do plural ("puseram") ou "deram-lhe".

403 Trata-se de um versículo bastante problemático e essa frase fica incompleta. A LXX acrescenta autw fwj após o verbo "ver" (por isso os textos de Qumran contém a palavra "luz"), traduz por plasai o verbo [Bfy ("estar satisfeito") e por sunesei a palavra t[D. A LXX traduz por dikaiwsai dikaion eu douleuonta polloij a seguinte frase do TM: ~yBrl yDb[yDb[qyDc qyDcy.

404 Também poderia ser a seguinte tradução: "por seu conhecimento, o justo, meu servo, justificará a muitos".

405 A LXX traduz com o verbo klhronomhsei a expressão hebraica qLxa, que tem o mesmo significado. A LXX traduz a [yGpy ~y[vPlw por kai dia taj amartiaj autwn paredoqh.

8.8.5.3 Interpretação

O texto transcrito é uma perícope problemática, com várias dificuldades gramaticais, textuais e lexicais. Na interpretação, exporemos alguns elementos da leitura talmúdica de alguns de seus versículos, tendo presente o conceito de redenção de Lévinas.

No discurso de YHWH, em Is 52,13-15, há uma exaltação do servo, os verbos estão no futuro e, portanto, em sintonia com Is 53,10c-12. Nota-se uma mudança no conteúdo de Is 53,2-10ab, por retratar uma realidade ocorrida no passado[406].

Na introdução e na conclusão, Is 52,13-15 e 53,11-12, o servo é contrastado com os ~yBr ("muitos"), que podem ser interpretados como sendo as nações (~yAG). Na parte central, o servo está em contraste com o "nós", que estamos interpretando como sendo a comunidade.

As relações entre o sujeito narrado e o sujeito narrador são assimétricas e, ao mesmo tempo, o servo beneficia tanto os israelitas como as nações, abarcando toda a humanidade.

Nos vv. 13-15, o autor compara a situação de horror no passado (v. 14) àquilo que acontecerá no futuro (vv. 13.15).

O v. 13, formalmente semelhante à introdução do primeiro canto do servo (Is 42,1-7), aborda o efeito salvífico do sofrimento do servo em prol da comunidade, o que servirá de motivo chave para toda a perícope. A partícula hNh (eis) anuncia que algo novo ocorrerá.

O verbo lyKfy, traduzido por "compreenderá", aponta para o fato de que o servo, por meio do sofrimento, obterá um grau superior no conhecimento de Deus[407]. Outra interpretação pode ser dada, visto que o mesmo verbo ocorre em Dn 12,3 que pode ser traduzido por "esclarecidos" ou "aqueles que compreendem" e por isso resplandeceram. Esses citados em Dn 12,3 são os que ensinam a justiça, são fiéis à Torá e à aliança, mesmo sendo perseguidos.

Esse verbo em Daniel assume uma perspectiva escatológica, estando também presente no sentido de "prosperar", ou ter "pleno conhecimento" relacionado com a observância da Torá e da aliança em Dt 29,8. Rashi, ao comentar Dt 29,8, afirma que o povo estabelece um pacto com YHWH e se compromete a obedecer a Torá, sendo,

---

[406] VALÉRIO, Deus justo, p. 163.

[407] Aspecto apontado por PRAETORIUS, F. Bemerkungen zu den Gedichten vom Knethte Jahwes, *ZAW*, Berlin, v. 36, p. 14-15, 1916 *apud* VALÉRIO, Deus justo, p. 156.

portanto, plenamente responsável por aquilo que fizer[408]. Essa raiz ocorre igualmente em Dt 32,29, que segundo Rashi, está em sintonia com os vv. 27 e 30, quando Moisés afirma que para o povo inimigo de Israel falta discernimento em compreender a origem divina das desgraças ocorridas em Israel. Essas duas interpretações se adaptam a esse contexto e nos ajudam a entender a relação entre o conhecimento e a prática da Torá presente em Lévinas, como foi mencionado ao estudarmos sobre a revelação.

A raiz lkf é utilizada mais uma vez para qualificar a árvore em Gn 3,6, como árvore que dá o entendimento. Essa comparação é pertinente por mostrar a maturidade do servo que terá todo o conhecimento, em contraste com o primeiro casal, Adão e Eva que eram proibidos de "comer o fruto da árvore do entendimento". Essa interpretação nos remete à argumentação de R. Yoḥanan, ao dizer que o justo terá como recompensa o conhecimento do sentido original das Escrituras, ao que Lévinas comenta: "a compreensão de toda a linguagem humana, que anuncia um novo *Logos* e, portanto, uma nova humanidade"[409]. Essa reflexão de Lévinas está em ressonância com a concepção de redenção no judaísmo, pois um dos pecados das origens é aquele narrado em Gn 11, o relato da construção da Torre de Babel. Esta narrativa representa não só a multiplicidade das línguas, mas também a impossibilidade de completude. Ela expressa a soberba humana, marcada pela injustiça e pela oposição a Deus. Ao transparecer no texto a violência contra o ser humano, Deus não permite que a Torre seja terminada. Por essa razão, YHWH condena a humanidade à incompreensão. A unificação do nome de Deus passa pela linguagem e a redenção se cumpre na linguagem. "Na hermenêutica hebraica o nexo entre linguagem e redenção é imprescindível"[410]. Portanto, nos tempos últimos será realizada a promessa da compreensão. Essa relação nos remete ao binômio dizer-dito, usado em alguns textos de Lévinas, como linguagem expressa no outro[411].

O v. 13, na literatura rabínica, é lido em perspectiva messiânica ao declarar a superioridade do messias e ao afirmar que ele compreenderá mais que Abraão, será mais engrandecido do que Moisés, mais exaltado que os anjos e mais elevado espiritualmente que Adão, porque a partícula adverbial dam ("muito"), utilizada no final deste versículo, contém as mesmas consoantes do nome ~da[412]. É importante ressaltar que os verbos utilizados no v. 13 são aplicados mormente a YHWH. Aliás, os inúmeros problemas

---

[408] LA TORÁ con Rashí, p. 418.488.
[409] LEVINAS, DL, p. 92.
[410] DI CESARE, Grammatica dei tempi messianici, p. 36 e RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 327-328.
[411] FARIAS, Para além da essência, p. 55-76.
[412] BROD, Giorni del Messia, p. 79.

textuais desta perícope criam uma ambiguidade em determinados versículos e não é fácil definir se a ação é do servo, que pode ser uma pessoa ou Israel (Sião), ou do próprio Deus. Por exemplo, o que ocorre no v. 14 com a passagem da segunda pessoa do singular para a terceira do singular. Outra observação é que tanto ~Wr como aFn caracterizam o trono de YHWH em Is 6,1 e são verbos relacionados ao poder, à dominação, à realeza (Dn 11,12), por isso o servo é interpretado como sendo o "filho do homem" mencionado em Dn 7[413].

O v. 14 está em conexão lexical e temática com os versículos que seguem, sobretudo com Is 53,2-3. Ele resume o que será afirmado em Is 53,2-10b. Por causa disso, alguns estudiosos inferem que Is 52,13-15 é uma introdução que sintetiza o que será abordado em Is 53,1-12.

Ao considerar a visão de redenção de Lévinas, nos chama atenção no v. 14 o substantivo txvm e a dificuldade em definir sua raiz, visto que ele pode derivar tanto de tvm ("destruir") como de xvm ("ungir"). As perspectivas de leitura podem ser reduzidas a três: a) considerar proveniente da raiz xvm com o significado de "desfigurado", e, com este sentido, será um *hapax*; b) fazer derivar de txvm e traduzi-lo por "mutilado", "defeituoso" conforme ocorre em Lv 22,25 ou c) considerá-lo como sendo um particípio *hophal* absoluto conforme Pr 25,16, mas nesse caso, o problema seria explicar uma forma *construta* seguida da preposição !m[414]. Se considerarmos a primeira possibilidade, com a tradução de "desfigurado", há uma afinidade e um contraste com Gn 1,26-27 ("imagem e semelhança de Deus") e com o Sl 8,5. Uma afinidade, porque podemos afirmar que Deus sofre no desfigurado, por isso ele é imagem e, sobretudo, semelhança de Deus, que se compadece com o sofrimento da humanidade. Por outro lado, é um contraste, partindo do princípio de que a desfiguração do servo não revela sua culpa, sua enfermidade, seu pecado, mas que ele é afetado pelos pecados e transgressões da comunidade.

O servo é como um espelho no qual a comunidade contempla em outro sujeito a degradação da própria dignidade humana (de sua "imagem e semelhança" com Deus). Nesse sentido, é importante ressaltar que ao traduzir como "desfigurado" a raiz pode ser xvm, que é a mesma raiz da palavra "messias". Deste modo, no desfigurado há o messias, que reproduz em seu ser, como num espelho, a degradação, a desfiguração da miséria do outro, assumindo sobre si os pecados, a culpa do outro. Sua desfiguração representa o sofrimento de toda a humanidade ("os homens" e "os filhos de Adão", cf. v. 14).

---

[413] MELLO, Isaia, p. 361.
[414] Cf. GARCÍA, Consolad, consolad a mi pueblo, p. 240.

O v. 14 também apresenta dois termos que retornarão em Is 53,2-3: harm e raT. O primeiro pode ser traduzido por “aparência”, “aspecto”, “visão” (cf. Gn 2,9), “presença”, “traçado”, “modelo”, e é a mesma raiz da palavra “espelho”. O segundo é sinônimo do anterior e pode ser traduzido por “aparência”, “aspecto”, “figura”, “forma”, mas também “traço”. O radical verbal rat pode ser traduzido por “delinear”, “esboçar”, e é atestado em fenício com o significado de “glória”, “honra”. O termo raT também está associado com harm, dado que sua raiz pode ser também traduzida por “observar”, “fixar”, “prestar a atenção”, “escrutar” e “perscrutar”.

Em algumas traduções francesas, harm é traduzida por *visage*[415]. A palavra raT talvez não seja traduzida pelo mesmo termo, porque os tradutores tendem a utilizar outra palavra para indicar que são raízes diferentes em hebraico. Um uso significativo de harm aparece em Nm 12,8, referente à revelação de Deus a Moisés que diz: “boca a boca falou com ele; abertamente (harm), não com enigmas, ele contempla a imagem de YHWH”. O termo harm é normalmente traduzido por “na presença” em Nm 12,8. Provavelmente, Lévinas[416] joga com a semântica destes termos, bem como com hmP[417] que ocorre em Is 53,3, quando utiliza o termo *visage*, sendo traduzido em português por “rosto”, “traço”, “vestígio”, “olhar”, “face”. Segundo Maimônides, o substantivo hmP em Dt 4,12, que faz eco a Ex 33,20 (~ymP-la ~ymP), pode ser traduzido por “presença”, “sem intermediário”, “respeito”, o “cuidado por outrem” e como advérbio de tempo pode designar “anterioridade”[418].

O “desprezar o outro” nos reporta à noção levinasiana de assimetria ética. De fato, para nosso autor essa noção fundamenta-se na ideia de que a minha inquietude pelo outro não depende de sua preocupação por mim. O outro diz-me respeito mesmo se me ignora, se me olha com indiferença[419].

---

[415] Confira as traduções: French Bible (1997); French Version Darby (1885); French Louis Segond (1910) e Nouvelle Edition Geneve (1979).
[416] Cf. LÉVINAS, HH, p. 59-61.
[417] Cf. ESKENAZI, T. C. Introduction - Facing the text as other: some implications of Levinas’s work for biblical studies. In: ESKENAZI, T. C.; PHILLIPS, G. A.; JOBLING, D. (Ed.). *Levinas and biblical studies*. Leiden: Brill, 2003. p. 1-16. (SBL. Semeia Studies 43).
[418] TRIGANO, S. Levinas et le projet de la philosophie-juive. *Rue Descartes*, Paris, n. 19, p. 149, févr. 1998.
[419] POIRIÉ, Emmanuel Lévinas, p. 90-92.

Em Is 53,1, há duas perguntas que preparam a novidade da mensagem[420], que não é um mero anúncio, mas uma revelação ("braço de YHWH"). A finalidade destas perguntas é identificar quem continua acreditando na revelação de Deus[421].

Na passagem de Is 53,2-5, o servo é descrito como "sem aspecto", "sem esplendor", "sem aparência". O autor, provavelmente, está mais interessado em apresentar o que a humilhação do servo causa naqueles que o contemplam do que a angústia do servo. A carência de prazer em vê-lo está em oposição à palavra harm que ocorre também em Gn 2,9 quando descreve o fruto da árvore do bem e do mal.

O v. 15 traz também inúmeras perguntas. Inicialmente há o problema de definir o significado do verbo hZy, que pode ser traduzido por "borrifará", "pulverizará" no sentido de dispersar as nações ou eliminá-las. Decidimos traduzi-lo por "assombrará" pela reação dos reis na frase seguinte "fecharão a boca". Outra incógnita é: qual é a causa do silêncio dos reis? Pode ser de espanto diante da derrota; de medo como uma reação diante de uma teofania ou um maravilhar-se. Todas essas interpretações se encaixam no contexto, o que é certo é que revelam uma novidade diante de algo que não se esperava, que surpreende.

Ao fechar essa introdução, inicia-se o desenvolvimento do conteúdo com a descrição do menosprezo do servo em Is 53,2-3. No v. 3, o que nos chama a atenção é que a expressão "esconder a face" em quase todas as ocorrências, exceto em Ex 3,6 e Is 50,6, o sujeito é Deus[422]. Analisando as exceções, temos em Ex 3,6 o cobrir o rosto diante de uma teofania, e em Is 50,6 quando o servo não esconde a face diante dos que o oprimem, atitude que contrasta com Is 53,3. Diante dessa constatação, o "esconder o rosto" pode ser interpretado de duas formas. A primeira seria de desprezo, evitando que a comunidade ("nós") presenciasse a desfiguração do servo. Outra possibilidade, neste sentido, seria a de esconder a face diante de uma doença grave, como a lepra, o que seria possível, visto que a raiz [gn, em Is 53,4, é a mesma da palavra "lepra" (cf. Lv 13). A segunda interpretação surge ao se conectar o radical hlg que ocorre em Is 53,1 com o que foi exposto acima, referente à expressão "esconder o rosto", evocando a teofania em Ex 3,6. Desse modo, a comunidade esconde o rosto, porque a desfiguração do servo revela o rosto de Deus, ou seja, diante do rosto desfigurado daquele que carrega as dores da comunidade se revela o rosto de Deus, e, ao mesmo tempo, é o mandamento que interpela a sair de si.

---

[420] ALONSO, Profetas I, p. 340.
[421] CHILDS, Isaia, p. 450.
[422] FORNARA, La visione contraddetta, p. 360, n. 26.

As expressões “homem sujeito à dor” e “experimentado pelo sofrimento”[423] (v. 3) indicam que o sofrimento experimentado não é algo circunstancial, mas uma condição, algo que acompanha seu itinerário vital, sua existência é marcada pela dor, pelo sofrimento do outro. A conjugação do verbo [dy é ambígua, pode ser traduzido por “conhecedor”, “experimentado” ou “conhecido pelo sofrimento”. Existem exegetas que o fazem derivar de uma raiz árabe que significa “ficar calado”, “silenciar”, e pode conotar passividade, como alguém que experimenta o sofrimento, sem ter cometido o pecado.

Em Is 53,4-5, temos a contraposição entre a interpretação errônea da comunidade identificada com o “nós” e a interpretação correta, apresentada pelo pronome “ele”. Por outro lado, transparece a confissão da comunidade do próprio pecado e iniquidade, que se tornará explícita no v. 6. Com efeito, a salvação concedida pelo servo não é algo mágico, nem anula a responsabilidade pelo pecado cometido pelo outro, pois este pecado precisa ser reconhecido pelo pecador ou pela comunidade que o cometeu.

Nos vv. 4-5, os verbos “ser golpeado”, “ferido”, “humilhado” ou “afligido”, “perfurado” (“transpassado”) e “esmagado” (“pulverizado”) expressam um ser afetado em sua corporeidade, tanto pelo sofrimento físico (expresso pela palavra “dor”, “sofrimento”), como pelo sofrimento moral (“transgressões”, “culpa”).

Os verbos [gn e hkn (no v. 4) ocorrem para designar os prodígios ou as pragas realizadas por Deus contra o Egito[424], por causa do pecado do faraó. O verbo [gn também ocorre no Sl 73,14 para caracterizar o sofrimento do justo. Ele aparece ainda em contexto de teofania, mas no sentido de ser afetado, tocado. Este verbo encontra-se em Gn 32,26.33, quando o anjo afeta a coxa de Jacó, e na vocação do profeta Isaías, quando ele é purificado dos seus pecados (Is 6,7). A raiz hn[(pode ser traduzida por “ser afligido” ou “aflição”, “ser humilhado”) ocorre, também, na experiência exodal para qualificar o sofrimento do povo (Ex 1,11.12), e é a mesma raiz do verbo “responder”.

O v. 5b, por sua vez, não acentua o sofrimento do servo, mas que, ao carregar o pecado alheio, o servo realiza um ato salvífico, que traz a paz e a cura. O que é enfatizado é a rejeição total e, ao mesmo tempo, o reconhecimento de seu sofrimento expiatório e definitivo.

É interessante o uso das preposições “sobre ele” e “para nós” e a constatação de que tanto a “paz” como a “cura” são efeitos da “correção” (ou “castigo”) e das “feridas”.

---

[423] Outras possibilidades de tradução seriam: “aquele que faz experiência da dor”; “sabe o que é padecer”; “familiarizado com o sofrimento”

[424] Cf. Ex 3,30; 7,17.20.25; 8,12-13; 9,25; 11,1; 12,12-13.29 e Gn 12,17.

Ambas expressam indícios de pecado, mas são justamente as "feridas" e o "castigo" que trazem a "cura" e a "paz". Esses dois elementos caracterizam a função do messias, como vimos no decorrer da análise dos textos talmúdicos.

Os oxímoros no v. 5 indicam a novidade na modalidade de salvação[425]. Outro aspecto a ser destacado são os verbos utilizados: "golpeado", "ferido por Deus" e "aflito" ou "humilhado". O autor utiliza a expressão "ferido por ~yhla", sendo a primeira vez, nesta perícope, que é empregado ~yhla e não o Tetragrama. Considerando a visão rabínica, o nome ~yhla sublinha a ação justa de Deus, ou seja, a dimensão da justiça e não a da misericórdia que está presente no nome YHWH (cf. § 8.5.1).

Nos vv. 6-11a, desaparece o tema da enfermidade e o foco é o servo. Num primeiro momento, apresenta a dispersão do povo, que pode ser um movimento tanto físico como interior. A expressão "desviar do caminho" aponta para uma dispersão por causa do pecado, do não viver eticamente e estar longe do próprio Deus (Is 63,7[426]), cada um se preocupando consigo e em cuidar de si. Numa perspectiva messiânica, podemos interpretar o v. 6 como uma dispersão do povo, e ao ser colocada a iniquidade no servo, ele serve como mediador e como um ponto de unificação da comunidade. Essa imagem também nos remete ao pastor que irá unificar o povo em 1Pd 2,25.

A frase "YHWH descarrega sobre ele a iniquidade de nós todos" e os vv. 7-8 nos remete à filosofia levinasiana, quando aborda a "sujeição" ou a substituição e afirma que "não é um ato, mas uma passividade inconvertível em ato"[427] sobre a condição de refém, e, também, ao apresentar sua noção de "proximidade". Constata-se a noção de "proximidade" levinasiana no significado da raiz hebraica [gp, que no passivo pode ser traduzida por "descarregar". Ela também significa "matar", no sentido hostil da raiz e "delimitar" um determinado espaço (Js 17,10). Outro significado para a raiz [gp é "encontrar-se" inesperadamente (Gn 32,2; Nm 35,19.21), "topar com" e é utilizado em Is 53,12, como "interceder por alguém", "suplicar" (Is 59,16; Jr 15,11). Ao se considerar essa dimensão de "intercessão", ela nos reporta ao sentido de estar implicado com o problema do outro, o

[425] Os vv. 4-6 nos remetem ao que nosso filósofo alega: "Dar a face ao que fere e ficar repleto de vergonha (Lm 3,30), no sofrimento padecido, pedir este sofrimento [...] não é extrair do sofrimento uma qualquer virtude mágica da redenção, mas, no traumatismo da perseguição, passar do insulto sofrido à responsabilidade pelo perseguidor e, neste sentido, do sofrimento à expiação por outrem. A perseguição não vem acrescentar-se à subjetividade do sujeito à sua vulnerabilidade; ela é o próprio movimento da recorrência" (LEVINAS, AE, p. 127).
[426] RIDDERBOS, Isaías, p. 431.
[427] LEVINAS, AE, p. 133.

que Lévinas também chama de proximidade[428], como também à questão da proximidade de Deus ao sofrimento do outro[429]. Os vv. 8-9 nos reportam ao ser perseguido e à questão do martírio. Isso nos ajuda a compreender como Lévinas consegue unir o encontro com o outro, o mistério, a experiência de morte ao sermos arrebatados de nosso "eu" egoísta na presença do outro e a responsabilidade pelo outro.

Outra ambiguidade está em Is 53,8, visto que pode ser traduzida: "da coerção e do julgamento foi tirado, arrancado da terra dos viventes". A primeira frase pode ser interpretada no sentido de ser libertado. A segunda seria a de ser arrebatado à semelhança de Elias em 2Rs 2,3-18[430]. Essa segunda interpretação surge pela possibilidade de traduzir a segunda frase da seguinte forma: "ser eliminado da terra dos viventes", isto é: ter sido morto como um mártir. Diante das duas opções de leitura, a segunda é a mais viável por causa do contexto literário, sendo ela também corroborada por constatar que a expressão ~yYx #ram com a preposição !m mormente ocorre num contexto hostil e tem o sentido de eliminar a vida da pessoa em questão (cf. Jr 11,19 e Sl 52,7). Mas, ao se enfatizar a interpretação talmúdica levinasiana as duas possibilidades de leitura são pertinentes. A primeira interpretação pode estar associada à figura de Elias, um dos grandes profetas, que em 2Rs 2,3-18, entrega seu espírito a Eliseu, o que acontecerá também com Jesus em At 1,6-11. A segunda proposta reflete a capacidade do servo de sofrer pelo outro até a última consequência: a morte.

O texto continua descrevendo o lugar do servo no mundo dos mortos e confirma que ele é um justo (v. 9). Um aspecto a ser comentado é o primeiro verbo traduzido por "pôs", que em algumas versões sofre a mudança para o plural "puseram". Alguns exegetas comentam que o próprio servo, por opção, coloca sua sepultura entre os ímpios, como acontecia na Antiguidade, sobretudo no Egito, quando as pessoas escolhiam o lugar onde deveria ser colocado seu corpo após a morte (cf. Ez 39,11). Essa interpretação é sugestiva, pois o permanecer após a morte com os ímpios é coerente com opção feita, durante sua vida, de acolher a dor e a enfermidade do outro.

O termo ~va[431], que ocorre em Isaías somente neste v. 10, é difícil de ser definido e traduzido. Ele pode assumir um sentido cultual e ser traduzido por "expiação", "presente",

---

[428] LEVINAS, AE, p. 99.
[429] Nesse sentido, confira a obra de DE VOLOZINE, L' âme de la vie, p. 197-228.
[430] WHYBRAY, Isaiah 40–66, p. 177.
[431] Este termo foi aprofundado na obra de MORALDI, L. *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblici e nell'Antico Testamento*. Roma: PIB, 1956. p. 159-181. (AnBib, 5), e veja também KELLERMANN, D. ~va [´äšäm]. In: BOTTERWECK; RINGGREN, GLAT, v. 1, p. 931-950.

“oferenda”, o que ocorre nas prescrições rituais nos Livros do Levítico (5,14-26; 6,10; 7,1-2.5-7.37; 14; 19), dos Números (6,12; 18,9) e de Ezequiel (40,39; 42,13; 44,29; 46,20), ou também pode designar a “vítima do sacrífício” (Lv 5,6; 14,25.28). Como sacrífício, não é explícita qual é sua função, por ser prescrito na purificação do leproso como reabilitação ao convívio social, é típico do voto do nazireu, mas tem um caráter punitivo em lesões à propriedade alheia. Apesar dessas dúvidas, esse sacrífício possui algumas características peculiares, o diferenciando dos outros sacrífícios. De fato, ~va contém um rito mais simples; não é prescrito por ser realizado nas grandes festas; não necessita da presença daquele que oferece o sacrífício (exceto no caso do leproso e pelo nazireu); a vítima é sempre um cordeiro; é marcado pelo aspecto social e ético, ou seja, o ofertante não é perdoado por Deus, sem antes cumprir o dever com o próximo, e é um sacrífício de expiação pelos pecados.

Alguns exegetas afirmam que o termo não tem origem num contexto cultual, mas numa situação que exigia uma compensação, indenização, reparação por um erro ou prejuízo (cf. Gn 26,10; 1Sm 6,3-4.8.17)[432]. A palavra ~va também pode significar “culpa”, “delito”, “pena”, “tornar-se culpado” ou “responsável por um delito” (Jr 2,3; 50,7; 51,5; Ez 22,4; 25,12; 1Sm 6,3.4.8.17); realizar a pena prescrita pelo delito (Pr 30,10; Zc 11,5; Sl 34,22) e estar desolado (Is 24,6)[433]. Esse termo não tem o sentido de “reconhecer a própria culpa” ou de “sentir-se culpado”, antes, de “tornar-se culpado”, mas de ser responsabilizado por um delito. Ao considerar essa possibilidade, tendo em vista a concepção de redenção em Lévinas, traduzimos por “ser responsável”, ou “tornar-se culpado pelo delito de outro”. Neste sentido, é importante recordar a frase do v. 10, em hebraico: Avpn ~va ~yfT-~a, que podemos traduzir por “colocar (ou oferecer) seu “eu” como responsável, ou como “expiação”. O que nos chama a atenção é novamente a palavra vpn (traduzida em grego por yuch), pois nos remete a Gn 2,7. Ela também é fundamental, como foi analisado, para a concepção de criação em Lévinas e do ser humano como aquele capaz de falar. Este substantivo pode ser traduzido por “vida”, “alma”, “pescoço” e, portanto, ser o órgão pelo qual o ser humano vive, se nutre (Sl 107; Pr 25,25). Ele está relacionado ao sabor, ao sentir, por isso também significa “desejo” ainda não saciado que impulsiona à ação e que não conhece limite; pode ser entendido como “apetite”; “emoção”; “paixão”; “aspiração”, “respiração” (Sl 35,25; Pr 13,2b). Em algumas citações pode ser

[432] Essa é a opção de CHILDS, Isaia, p. 455-456.
[433] Ele também ocorre em Os 5,15; 10,2; 14,1; Hab 1,11, mas nestas ocorrências é muito difícil traduzir o termo ~va.

traduzido por coração para expressar a compaixão diante da indigência das pessoas ou ao referir-se à sede dos sentimentos (Ex 23,9; Jó 30,25)[434]. Este substantivo também pode ser substituído pelo pronome pessoal "eu" (Gn 19,19-20; Jd 16,30; Nm 23,10; Sl 54,6; Jó 16,4). Ao afirmar que a vpn do servo assume ser ~va[435], com toda a carga semântica presente nesses dois termos[436], este v. 10 nos ajuda a compreender a definição de "responsabilidade" ou "substituição" em Lévinas. Ela também unifica as dimensões cultuais, jurídicas, criminais e religiosos, no sentido de assumir a transgressão, não a restringindo ao sentido jurídico. Para Lévinas, a substituição não é colocar-se no lugar do outro, mas ser responsável pelo outro. Isso faz parte do ser humano, como Lévinas expressa: "ser-em-si é carregar a miséria e a falência do outro [...], é a condição de refém"[437]. "É graças à condição de refém que pode haver piedade no mundo, compaixão, perdão e proximidade. A incondição de refém não é o caso limite da solidariedade, mas a condição de toda a solidariedade"[438].

Não podemos deixar de observar que a frase no v. 10 é condicional "se", sublinhando a voluntariedade do sacrifício que o servo faz de si. Porém, conforme Lévinas:

> "O Eu é o Outro" [...] aquém da autonomia da auto-afecção e da identidade que repousa em si. [...] O eu não é um ente "capaz" de expiar pelos outros: ele é esta expiação original – involuntária – porquanto anterior à iniciativa da vontade, como se a unidade e a unicidade do Eu fossem à partida da conquista de si pela gravidade do outro. Nesse sentido, o Si é bondade ou encontra-se sob a exigência de um abandono [...], de todo seu e de todo o para si, até a substituição[439].

Nesse contexto, retomaremos a novidade da noção levinasiana de responsabilidade e de liberdade, em contraposição à visão corrente de que o ser humano deve aceitar livremente ser responsável pelo outro, mas se sente descomprometido quando acredita que algo excede o domínio de sua liberdade, como o responsabilizar-se pela doença, substituir

---

[434] SEEBASS, H. vpn [nefeš]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 5, p. 955-983, e WOLFF, H. W. *Antropologia dell'Antico Testamento.* 4ª ed.riv. Brescia: Queriniana, 2002. p. 18-39. (Biblioteca Biblica, 12).

[435] Nesse sentido, Lévinas diz: "Nesta passividade que é a mais passiva, o si, eticamente, liberta-se de todo o outro e de si. Sua responsabilidade pelo outro – a proximidade do próximo não significa submissão ao não-eu, ela significa uma abertura na qual se supera a essência do ser na inspiração – é uma abertura relativamente à qual a respiração é uma modalidade ou o antegosto, ou mais exatamente, da qual ela guarda o sabor de boca. Fora de toda a mística, nesta respiração – possibilidade de todo o sacrifício por outrem–, passividade e atividade confundem-se" (LEVINAS, AE, p. 131).

[436] LEVINAS, *op. cit.*, p. 161-164.

[437] *Ibid.*, p. 133.

[438] *Ibid.*, p. 134.

[439] LEVINAS, AE, p. 134.

alguém na hora da morte ou até mesmo a falha do outro. A noção levinasiana de responsabilidade é anterior à liberdade[440], assim a responsabilidade não se limita a uma livre decisão.

Lévinas fala de uma obsessão em ser responsável, ao recordar a noção judaica de ser eleito. Como defende o filósofo lituano, o eleito não pode fugir à responsabilidade, ela o persegue, tornando-o vulnerável ao sofrimento do outro[441]. É ser o "guardião do irmão", é torna-se "refém" de seu próximo, mesmo se a liberdade o recusa[442]. É uma responsabilidade sem limites, conforme afirma Hillel no Talmude: "Se eu não respondo por mim, quem responderá por mim? Porém, se só respondo por mim – serei ainda eu?"[443]. Novamente, o autor de Kaunas se baseia em Ḥayyîm, que confirma que Deus entregou ao ser humano a responsabilidade pelo mundo, dando-lhe a capacidade destruí-lo ou restaurá-lo. Assim, a fidelidade às exigências da Torá condiciona a sobrevivência do mundo[444]. Era o que Rosenzweig dizia quando afirmava que a resposta da alma ao amor com que Deus a ama é como um movimento em direção ao outro, movimento este que é redentor do mundo. Portanto, nem mesmo Deus pode desobrigar o eleito de sua responsabilidade e isso faz parte da *kénosis* de Deus associada à ética, ou seja, Deus renuncia a intervir no mundo, "esperando que o homem [e a mulher] conceda o sentido do ser no mundo por meio de sua responsabilidade pelo mundo"[445]. A presença de Deus ou sua retirada do mundo depende da ação humana[446]. Essa concepção é própria da tradição da *shekîná* [447].

---

[440] *Ibid.*, p. 139.

[441] "A responsabilidade por outrem, que não é um acidente a um sujeito, mas que precede nele a essência, não esperou pela liberdade na qual teria assumido o compromisso por outrem" (cf. LEVINAS, AE, p. 130).

[442] LEVINAS, HH, p. 116-121.

[443] Essa citação é de *Pirkê Abôt* 14,1. Lévinas a cita em HH, p. 109.

[444] Prefácio de Lévinas ao livro de DE VOLOZINE, L'âme de la vie, p. 10.

[445] RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 249.

[446] *Ibid.*, p. 250.

[447] Para confirmar o que foi dito, apresentaremos dois textos. O primeiro é do tratado de *Sanhedrîn* 110a, que diz: R. Hisda disse: quando um homem combate contra [a decisão de] seu mestre, é como se ele combatesse contra a *shekiná*, [...]. R. Hama bar Ḥanina Hama disse: quando um homem disputa com seu mestre é como se ele disputasse com a *shekiná*, como é dito: "esta é a água de Meribá, porque os filhos de Israel contenderam com o Senhor" (Nm 20,13). R. R. Hanina bar Papa disse: quando um homem expressa ressentimento contra seu mestre, é como se ele expressasse isto contra a *shekiná*, como é dito, "suas murmurações não estão contra nós, mas contra Deus (Ex 16,8)" (cf. BIALIK, H. N.; RAVNITZKY, Y. H. [Eds.]. *The book of legends:* sefer ha-aggadah. legends from the talmud and midrash. New York: Schocken, 1992. p. 430, n. 280). O segundo é de *Aggadá Bereshit* 23, 2, 47 que diz: "[...] Vereis e vosso coração se alegrará (Is 66,14)". Que significa para nós que veremos e nos alegraremos por ele? Mas também: neste mundo a causa de nossos pecados nós não teremos nem profetas, nem Espírito Santo, como foi dito: "não vimos vossos sinais e não há profeta [...] (Sl 74,9)". E não somente isso, mas também a *shekiná* (se afastou de nós) como foi dito: "pois, vossas abominações deixaram um abismo entre vós e vosso Deus (Is 59,2)". Porém no mundo futuro de novo ela (a *shekiná*) se manifestará, como está escrito: "pois a glória do Senhor se manifestará e toda carne a verá (Is 40,5)" (cf. MUÑOZ, Gloria, 348).

Assim, a frase condicional do v. 10 pode ser entendida conforme a interpretação levinasiana como "ser insubstituível", e as bênçãos podem ser vistas como essa responsabilidade do ser humano em manter o mundor edento. É o "eis-me aqui" de Is 6,8, que Lévinas significa "envia-me"[448] ou seja é ser responsável por tudo e pro todos[449].

Mesmo admitindo, como observa o filósofo, que essa responsabilidade é uma vocação humana[450], e é mais primitiva que a liberdade, ela deve ser efetivada mo agir de forma ética.

Apesar de poder assumir várias interpretações, a frase do v. 10 comentada por nós ajuda a compreender o pensamento levinasiano, quando afirma que o sujeito é habitado em seu mais intímo pela responsabilidade pelo outro, a entender a noção levinasiana de "outro no mesmo" e de "esvaziar-se de seu ser"[451] pelo outro. Da mesma forma, contribui para refletir sobre a "inspiração" para o outro e pelo outro "como expiação pelo outro"[452] e de que o "eu" é capaz de qualquer sacrífício pelo outro até a morte[453]. Assim, a responsabilidade pelo outro é uma vocação e é expressão da afinidade original pelo bem. De fato, conforme Lévinas, o "eu" tem a vocação de suportar o peso do mundo, "como se todo o edifício da criação repousasse sobre os seus ombros"[454] , por ser uma interioridade constantemente incomodada pelo imperativo da responsabilidade pelo outro.

As promessas elencadas no v. 10 pertencem às bençãos clássicas (Dt 4,40; 5,33; 6,3; 30,20; Sl 21,5; 23,6; 91,16) e estão em sintonia com a sorte dos justos no Sl 1. A promessa de prosperar também é dirigida a Ciro, em Is 48,15, e a palavra, em Is 55,11.

Ao analisar o texto, podemos nos perguntar se o sofrer pelos pecados da comunidade provém da decisão do servo ou é algo que lhe é imposto. Conforme a filosofia levinasiana, podemos dizer que o servo expressa concretamente sua vocação de ser messias ao assumir o sofrimento do outro. Para confirmar isso, destaca-se o sentido enfático do pronome aWh (ele) em pontos estratégicos nesta perícope: a) no v. 4 ao carregar as enfermidades da comunidade; b) no v. 5, quando é traspassado pelas transgressões da comunidade; c) no v. 7, para enfatizar a submissão à opressão, d) no v. 11, quando novamente ele carrega as iniquidades do povo e e) no v. 12, quando o servo leva sobre si os pecados e intercede pelos transgressores. Observa-se, portanto, em cada uma dessas

---

[448] LEVINAS, AE, p. 161, n. 11.
[449] *Ibid.*, p. 152.
[450] *Ibid.*, p. 128.
[451] *Ibid.*, p. 132.
[452] *Ibid.*, p. 161.163.
[453] *Ibid.*, p. 131.
[454] LÉVINAS, HH, p. 61.

citações que o pronome ocorre nos momentos em que o servo assume toda a culpa, a transgressão da comunidade, ao se submeter e ao interceder pelas transgressões, sublinhando sua missão de mediador. Deste modo, expressa total passividade diante da responsabilidade pelo outro, como afirma Lévinas:

> A responsabilidade por todos vai até à substituição. O sujeito é refém. A unicidade de si é o próprio fato de carregar a falta de outrem. Na responsabilidade por Outrem, a subjetividade não é senão essa passividade ilimitada de um acusativo que não é o resultado de uma declinação que ele teria sofrido a partir do nominativo. Acusação que só se pode reduzir à passividade do Si como perseguição, mas que se inverte em expiação[455].

Surge outra questão: o servo realiza a sua vontade ou a de Deus? No texto é perceptível que o servo se responsabiliza pela iniquidade dos outros e que YHWH reconhece essa sua decisão (cf. vv. 11-12). Há de certa forma, uma relação entre esses dois sujeitos, pois ambos são autonômos, independentes, livres e assumem ser obedientes, entregues ao amor e responsáveis pelo outro (terceiro). Por fim, as ambiguidades do texto em análise acabam "justapondo", no sentido forte do verbo, os dois sujeitos, sem que haja uma confusão ou fusão.

O autor joga com termos polissêmicos e repete os sintagmas na mesma perícope com sentidos completamente diferentes. Por exemplo, em Is 53,12, o verbo afn que ocorre unido ao lexema de pecado, que podemos traduzir por "perdoar", é o mesmo que ocorre em Is 53,4, no sentido de "assumir a responsabilidade", e em Is 53, 6.12, no sentido de "suportar". Isto nos revela que não são momentos distintos, mas acontecem simultaneamente, sendo o mesmo ato salvífico, visto de diferentes perspectivas. O mesmo ocorre com a escolha de termos do mesmo campo semântico ou com a repetição de plavras em contextos diferentes. Um exemplo é [Wdyw, em Is 53,3, e AT[dB, em Is 53,11. No v. 3, o autor afirma que o servo é aquele "experimentado pelo sofrimento", e é aquele que se satisfaz com sua sabedoria e que justifica os justos (v. 11). Essa conexão provavelmente nos indica que não há uma disjunção entre esses dois momentos.

A missão do servo é interpretada por meio dos parâmetro da justificação e da intercessão (vv. 11b-12). A raiz qdc (v. 11b), em *niphal*, tem o sentido forense de "declarar inocente" (Is 5,23; Dt 25,1), mas também tem o sentido de "obter direitos", "lutar pelos direitos" (Is 50,8; 2Sm 15,4), "absolver", "tratar como inocente" (Ex 23,7),

[455] LEVINAS, AE, p. 128.

“proteger”, “defender” (Sl 82,3), “ter razão” (Jó 27,5), “fazer justos” e “justificar” (Dn 12,3)[456]. Na LXX, Deus é o sujeito do ato de “justificar”[457], e, no TM, o sujeito é o servo. A justificação consiste em restabelecer o relacionamento com Deus[458]. Nesses versículos, o servo é declarado justo, não por não ter pecados, mas por ter carregado o pecado alheio e este ato o legitima como intercessor e mediador da salvação de “muitos”. Os “muitos” tornam-se herdeiros do servo, ou seja, o ato de justificar e interceder gera uma espécie de paternidade-filiação. Esse contexto nos remete à missão de Abraão, como pai de muitos, porque foi justo e obediente diante da prova de Deus. Portanto, são filhos gerados por meio de sua obediência (Gn 22; Jr 31,15-17). Isso condiz com a afirmação de Lévinas que o “sujeito” não é responsável por uma única pessoa, mas por uma multidão, e é neste ser responsável pelo outro que ele é único enquanto insubstituível[459]. Essa realidade se torna complexa e universal, por ser uma “responsabilidade para com o ser humano que não conhecemos”[460]. O adjetivo ~yBr , interpretado pelo contexto de Is 52,14-15 e 53,12 como sendo as nações, tem um liame com a noção de “terceiro[461]” em Lévinas e está ligado com a justiça. Diz Lévinas em TI: “o terceiro me olha nos olhos de outrem – a linguagem é justiça”[462] (cf. Is 52,14-15).

O radical afn (v. 12), quando tem como sujeito YHWH como sujeito, pode ser traduzido por “perdoar” ou “assumir o pecado” (Ex 34,7). Quando o sujeito é um ser humano, significa “assumir sua responsabilidade” (Ez 18,19-20), e, num contexto político-cultural, tem o sentido de “ser formalmente declarado culpado” (Lv 5,1). A tradução que se aproxima de nosso contexto seria “assumir a responsabilidade” (cf. Ez 23,49). Essa raiz aparece em Is 52,12, no sentido de ser “exaltado”. Verifica-se, portanto, novamente, uma forma de o autor jogar com a semântica dos termos. Assim, podemos dizer que o servo será exaltado ao assumir a responsabilidade pela culpa dos outros, pela iniquidade da comunidade.

Há várias dificuldades em definir quem é o servo, ou seja, se é uma personagem individual (como Ciro) ou uma personalidade corporativa (Jerusalém ou Sião). Quanto à

---

[456] JOHNSON, B.; RINGGREN, H. qdc [cädaq, c^e^däqâ, saDDîq]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 7, p. 511-540.
[457] Cf. Is 53,10-11.
[458] BOVATI, Ristabilire la giustizia, p. 10.
[459] POIRIÉ, Emmanuel Levinas, p. 94-95.
[460] LEVINAS, AE, p. 117.
[461] Confira o artigo de PIVATTO, P. S. Responsabilidade e justiça em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 217-230, jun. 2001.
[462] LEVINAS, TI, p. 190.

identidade do servo, sobressaem três propostas, conforme Borghino[463]: a) aqueles que identificam o servo como sendo Jerusalém; b) aqueles que afirmam que ocorre um desenvolvimento paralelo entre o servo e Jerusalém; c) e aqueles que alegam que ambas as figuras são intercambiáveis. Por isso, essa segunda possibilidade parece ser a mais plausível pelas afinidades temáticas e lexicais entre Is 52,13–53,12 e Is 54. Dentre os temas, destacam-se as questões da descendência e do ser restabelecida da humilhação. Mas, apesar destas afinidade, existem também diferenças significativas. Em Is 53,11-12, o autor afirma que o sofrimento habilita o servo a ser intercessor da comunidade, havendo, portanto, uma mediação antropológica da salvação. Em Is 54,4-15, é prometida a libertação definitiva por meio de uma intervenção divina. Uma semelhança é que a justificação do servo e a consolação de Jerusalém têm como objetivo a restauração da aliança entre Deus e o povo. Outros pontos comuns entre essas duas personagens são: a fecundidade do servo (paternidade) e de Jerusalém (maternidade), que é concedida pela obediência de ambos[464]; a descendência e o tema da herança (Is 53,11-12 e Is 54,1.3). Nesse sentido, uma citação importante é Is 54,17, que afirma que a promessa será a herança dos "servos de YHWH", aos quais é doada a justiça da parte do Senhor.

O texto transparece a sintonia entre a vontade divina e a humana, dado que a vontade divina se realiza quando o ser humano encontra a máxima expressão da dignidade em manifestar a plena "substituição", no sentido levinasiano, por meio de um amor que não tem limites, ao assumir o pecado do outro, e tornar-se o instrumento por meio do qual é possível a cura do outro. A recompensa, nesse caso, não é só do servo, mas de todas as nações e de seus chefes, e consiste em saciar-se com a paz. Essa paz é possível ao responsabilizar-se pelo sofrimento do outro[465] e ao esvaziar-se por amor ao próximo. É ser realmente humano, dado que a substituição ou a responsabilidade não surge de um voluntarismo, nem de um sentimento de solidariedade, mas é algo que impele o ser humano a realizar. É ser impulsionado pela vocação humana de ser servo e o refletir em sua ação a bondade original da criação[466], visto que faz parte da condição humana.

Percebe-se na sequência da narrativa o que Lévinas apresenta no fim de sua obra *Autrement qu'être*: a relação com a alteridade do próximo, a proximidade, a

---

[463] BORGHINO, La "nuova alleanza", p. 396-397.
[464] GARCÍA, "Consolad, consolad a mi pueblo", p. 280-284.
[465] LEVINAS, AE, p. 153-154.
[466] *Ibid.*, p. 139.

responsabilidade por outrem, a substituição, a expiação, a condição de refém, a profunda passividade até a morte pelo outro[467].

Passaremos agora a analisar a última parte da lição talmúdica *Textes Messianiques*, sobre o messianismo e a universalidade.

8.8.6 Messianismo e universalidade

Os textos escolhidos para serem comentados são extraídos do Tratado *Sanhedrîn* 98b. O primeiro é: "Rabbi Śimlay ensinou o que significa o versículo[468] (Am 5,18): 'maldito aquele que deseja ver o dia do Eterno!' Será um dia de trevas, não de luz"[469].

Conforme Lévinas, esse versículo deve ser entendido como profecia e não no sentido apocalíptico. Para ele, o "maldito", no texto de Am 5,18, é aquele que deseja que no Dia do Senhor triunfe a justiça, mas não faz nada para que ela aconteça, como se fosse inocente, dado que para o filósofo lituano, não somos somente a causa nem somente as vítimas dessa injustiça. Neste contexto, o autor, critica o "messianismo idílico do perdão universal" e enfatiza a dimensão da justiça e do julgamento.

Para Lévinas, quando se fala de "trevas" não se está aludindo só à severidade do julgamento, mas à "existência de pessoas incapazes de receber a luz e de adaptar-se à salvação". O autor ao comentar a segunda frase de *Sanhedrîn* 98a ("isto se assemelha à fábula do galo e do morcego que esperavam a luz do dia. O galo disse ao morcego: 'Eu espero a luz, porque me é familiar, mas para ti de que te serve a luz?'"[470]) afirma que ela expressa a concepção de que o "messias vem só para quem o espera. Não existe uma libertação objetiva[471]".

Diante da fábula do galo e do morcego, o filósofo recorda uma oração judaica da manhã[472] que contém uma bênção para o galo, por ser capaz de distinguir o dia da noite. Desse modo, ele se torna o símbolo da inteligência. Inteligência essa que "conhece o sentido da história antes do evento, e não se limita a simplesmente reconhecê-lo[473]". Essa

---

[467] *Ibid.*, p. 195.
[468] No texto talmúdico utiliza a expressão "o que está escrito".
[469] LEVINAS, DL, p. 122.
[470] A frase do galo no texto talmúdico é a seguinte: "eu espero a luz, porque eu me benefício com a luz, e tu, porque (desejas) para ti a luz?".
[471] LEVINAS, DL, p. 123.
[472] Esta oração e sua explicação podem ser encontradas na obra de DI SANTE, C. *Liturgia Judaica*: fontes, estrutura, orações e festas. São Paulo: Paulus, 2004. p. 150-154. (BEstB).
[473] LEVINAS, *op. cit.*, p. 123.

consideração nos remete à visão antropológica da pessoa-profeta, que na visão messiânica rabínica é Moisés.

Nesse capítulo, nosso autor faz várias críticas à concepção messiânica política e também cristã e introduz distintos elementos que serão desenvolvidos em sua obra AE. O primeiro aspecto inovador é a visão de universalismo da redenção relacionada com a eleição, no sentido de que o povo de Israel é responsável por outras nações e ninguém poderá substituí-lo nesta sua responsabilidade. Por conseguinte, ele afirma que o "universalismo hebraico é o próprio messianismo" e que o particularismo universalista, "não é o universal concreto de Hegel[474]", mas é o universal relacionado com a eleição[475]. Esse enfoque será importante no terceiro período, quando Lévinas, nos seus escritos, sustenta que Israel é a expressão do universal, "enquanto une as pessoas sem as reduzir à abstração e sem que a unicidade dos singulares seja sacrificada pelo gênero"[476], pois o que universaliza o judaísmo é a ética, pela qual o eleito é convocado a seguir a regra de ouro: "amarás o teu próximo. Isto é, teu a ti-mesmo"[477] (Eis aí sua unicidade). Ao utilizar essa interpretação da regra de ouro oriunda da exegese talmúdica, Lévinas chama a atenção para aquilo que ele define como desinteressamento do Ser, e revela que não há reciprocidade na eticidade da pessoa responsável pela outra, por se tratar da capacidade de amar o outro até à substituição. Deste modo, Israel é criado, é eleito para iniciar a redenção no mundo e o sujeito aparece como criatura escolhida para redimir o outro.

Como observou Ribeiro[478], Lévinas, influenciado por Ḥayyîm de Volozhîn, passa de uma preocupação com a responsabilidade ou a justiça, para a identificação da ética com o amor ao próximo, como misericórdia. Uma dimensão supervalorizada na obra "A Estrela da Redenção" de Rosenzweig, como foi mencionado no início deste capítulo. A partir dessas influências, percebe-se uma visão do judaísmo como a religião do amor[479]. Lévinas argumenta que o judaísmo está associado à Lei, não no sentido de ser uma religião do rigorismo, mas que esta Lei é a própria realização do amor[480], entendido como responsabilidade pelo outro. Com isso, é possível a aproximação entre revelação e redenção, dado que "Israel realiza a vocação de redenção do mundo como única maneira

---

[474] LEVINAS, *op. cit.*, p. 128.
[475] Lévinas faz uma crítica à universalização abstrata da lei natural. Isso pode ser conferido no prefácio da tradução da obra de Mendelssohn, *Jerusalem - Pouvoir religieux et judaïsme*, e foi inserido no livro de Levinas, *A l'heure des nations* (versão italiana: LÉVINAS, Nell'ora delle nazioni, p. 157-167).
[476] LÉVINAS, AHN, p. 125.
[477] *Ibid*, p. 126.
[478] RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 216.
[479] LEVINAS, DL, p. 247.
[480] RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 254.

de atualizar a revelação como um movimento para o eterno, para o reino de Deus"[481]. Nesse sentido, a eternidade perpassa a temporalidade da redenção como amor e justiça. "Temporalidade como evento do amor: o movimento iniciado na proximidade, passa pela responsabilidade para desembocar na substituição em prol do outro"[482].

O comentário de Lévinas ao Tratado *Pesāḥîm* 118b, intitulado "As nações e a presença de Israel"[483], menciona o anseio das nações de participarem da era messiânica[484], baseando-se no Sl 117,1-2. Para o autor lituano, se todos os povos são convidados a louvar a Deus por algo que Ele fez para o povo de Israel, então Israel é exortado a testemunhar o que significa ser eleito, no sentido de ser responsável por todas as nações. Israel, também, é responsável em revelar o amor de Deus, visto que o messianismo é acolhimento, hospitalidade, fraternidade, que segundo Lévinas é "sinônimo de humanidade"[485] (Dt 23,8). Messianismo que carrega em si a concepção de perdão, ordenado por Deus e, portanto, um perdão sobre-humano[486], ao considerar que entre as nações estão aquelas que historicamente foram cruéis com Israel, como o Egito, Roma e outras[487].

Essa abertura universal está presente no argumento de R. Meir, citado por Lévinas, que afirma: "um pagão que conhece a Torá é semelhante ao Sumo-Sacerdote"[488]. Portanto, é possível deduzir que a responsabilidade pelo outro, que caracteriza a eleição dada a Israel, é aberta a todos. Deste modo, para Israel, "o sentido da criação para a redenção, passa necessariamente pela revelação"[489] (aliança sinaítica). Enquanto, para aqueles que seguem a "aliança noácida" (todas as nações), o "sentido da criação manifesta-se, imediatamente, na redenção"[490]. Ao afirmar essa abertura às nações contida no messianismo e a visão de redenção de Lévinas, é possível alegar que além de ter presente o texto de 52,13–53,12, provavelmente deve ter considerado a afinidade entre o quarto cântico do servo e Is 54, porque neste último capítulo é mencionada a aliança de Deus com

---

[481] *Ibid.*, p. 255.
[482] *Ibid.*, p. 257.
[483] LÉVINAS, AHN, p. 105-122.
[484] *Ibid.*, p. 110.
[485] *Ibid.*, p. 111.
[486] *Ibid.*, p. 112.
[487] Confira também a obra de CHIAPPINI, A. *Amare la Torah più di Dio*: Emmanuel Lévinas lettore del Talmud. Firenze: Giuntina, 1999. p. 252-261.
[488] LEVINAS, DL, p. 39.
[489] Uma das críticas de Lévinas ao cristianismo é a de distinguir revelação e redenção, criando um intervalo que é o da adesão, surgindo o que Lévinas denomina "moral provisória". Essa crítica está no comentário ao Tratado *Shabbāṯ* 88a e 88b, que aborda o tema da entrega da Torá para Israel. Para Lévinas, o ato de aceitar a Torá não é uma questão de escolha, mas é a única possibilidade para que não ocorra a destruição da humanidade, e de que ela não retorne ao caos (cf. LEVINAS, QLT, p. 63-102 e RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 129-130).
[490] RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 203.

Noé. Desta maneira, além da criação descrita em Gn 1–2, a aliança com Noé servirá de argumento para a abertura a todos os povos. Assim, é muito significativa a nova criação realizada após o dilúvio e a aliança noácida. Nesse sentido, é importante considerar as sete leis de Noé[491], descritas no Tratado de *Sanhedrîn* 56a, que diz:

> Nossos sábios ensinaram: aos descendentes de Noé foram ordenados (a realizar) sete mandamentos: Implementar tribunais (cortes) de justiça, abençoar o nome de Deus, não idolatrar, não cometer relações sexuais proibidas, não assassinar, não roubar, não retirar um membro de um animal vivo.

O fundamento bíblico está em *Sanhedrîn* 56b:

> Rabbi Yoḥanan disse: está escrito: "mandou o Eterno, Deus, ao ser humano dizendo: 'poderás comer de toda árvore do jardim'" (Gn 2,16)[492]. Mandou, isto significa: Implementar tribunais de justiça, como também está escrito: "pois eu quis conhecê-lo, a fim de que mande seus filhos e sua casa depois dele que observem o caminho do Eterno, praticando a justiça e o direito (Gn 18,19)". Eterno, isto significa: abençoar o nome de Deus, como também está escrito: "Aquele que blasfema o nome do Eterno será morto (Lv 24,16)". Deus, isto significa: não idolatrar, como também está escrito: "Não terás outros deuses diante de Mim (Ex 20,3)". Ao ser humano, isto significa: não assassinar, como também está escrito: "quem derramar o sangue do ser humano (Adão) pelo ser humano verá derramado seu sangue (Gn 9,6)". Dizendo, isto significa: não cometer relações sexuais proibidas, como também está escrito: "Suponhamos (lit. dizendo = rmal) que um homem repudie sua mulher e esta o deixe, para pertencer a outro: será que o primeiro vai querer voltar a ela? (Jr 3,1)". De toda árvore do jardim, isto significa: não roubarás. Comerás, isto significa: (retirar) um membro de um animal vivo[493].

Portanto, no judaísmo é também considerado "justo" aquele que segue as "sete leis de Noé". Ressalta-se que o versículo que fundamenta as sete leis é extraído da narrativa da criação (Gn 2,16).

Há uma relação estreita entre a visão de Lévinas e a de Cordovero, também presente no livro de Ḥayyîm, com relação à noção de "perseguição", "refém", "redenção",

---

[491] CUKIERKORN, J. *Judaísmo acessível*: um guia dos valores e práticas do judaísmo moderno. Londrina: Brit Brachá Brasil, 2015. p. 145-146. Essas leis estão relacionadas a Lv 17–26, e ocorrem de forma sintética, no Livro do Jubileu 7,20-21 e 22,16, porém como uma forma de restringir a relação entre os gentios e os judeus. Elas também são descritas na obra: Oráculos Sibilinos 4,24-29 (cf. SEGAL, A. F. *Paulo, o convertido*: apostolado e apostasia de Saulo Fariseu. São Paulo: Paulus, 2010. p. 307-317. [Academia Bíblica]).

[492] O texto hebraico é lkaT lka !Gh-#[lKm rmal ~dah-l[~yhla hwhy wcyw.

[493] EL TALMUD DE BABILONIA: Tratado Sanedrín. Buenos Aires: Acervo Cultural, 2001. v. 17, p. 230-233. Tradução concedida por: ALANATI, L. *Sete leis de Noé*. Belo Horizonte: IHIM, 2017. Folha fotocopiada. Porém, foram acrescentadas alterações.

"obsessão". Em seu livro sobre a cabala e a ética, intitulado *Tômer Deborah*[494], Cordovero utiliza os conceitos cabalísticos de *sefîrôt* e a necessidade do ser humano de se assemelhar a Deus praticando os 13 atributos divinos descritos em Mq 7,18-20[495]. O autor analisa cada frase desse trecho e em cada uma apresenta a necessidade de carregar o sofrimento, as transgressões, o pecado do outro; de restituir os danos cometidos por ele e de estar profundamente voltado para o outro, em sua miséria, em seu ser pecador, bem como amar o pecador. Quanto à relação com as *sefîrôt*, defende que elas são provenientes dos atributos presentes em Ex 34,6-7 e são divinas, porém o ser humano feito à imagem e semelhança de Deus é chamado a conduzir sua vida de acordo com as *sefîrôt*. Esse é seu processo de santificação.

8.9 Síntese dos pontos significativos

Ao concluir, tentaremos responder as perguntas que foram colocadas no início deste capítulo. A primeira é: a raiz hebraica גאל e suas derivações influenciaram a noção levinasiana de "redenção"? Superficialmente poderíamos dizer que não, ao considerarmos a rejeição de Lévinas ao sustentar que a concepção de redenção como "resgate" não conduz à transformação do mundo, mas a uma caridade fútil[496], sendo, portanto, implicitamente uma refutação das noções de redenção relacionadas à instituição do *goelato* e associadas à raiz hebraica גאל. Outro argumento que deixa transparecer uma rejeição às leis relacionadas ao *goelato*, é quando afirma que não há uma norma precedente que prescreve a responsabilidade. A responsabilidade é inscrita na trama da subjetividade como ser-para-o-outro. Essa rejeição é justificada, visto que a instituição do *goelato* restringe a responsabilidade aos casos de dívida, e porque nos textos que tratam do "resgatador", no sentido teológico, a redenção se dá por meio de uma intervenção direta de Deus. Ao ser humano é pedido somente o arrependimento por suas infidelidades ou o sofrimento expiatório vivido por causa do exílio. Mas, nos escritos levinasianos analisados, percebe-se que sua concepção de redenção é influenciada por Is 52,13–53,12 e há afinidades

---

[494] CORDOVERO, Tamareira de Devorá.

[495] O texto diz o seguinte: "quem, ó Deus, é semelhante a Ti, que perdoas a iniquidade, e passas sobre a transgressão dos que restam da tua herança? Ele não retém sua ira para sempre, porque tem prazer na misericórdia. Tornará a ter compaixão de nós, segurará, com força, nossas iniquidades e lançará todos nossos pecados nas profundezas do mar. Torna realidade o que prometeste a Jacó, pois esta é a recompensa da bondade de Abraão, que juraste a nossos pais desde os dias antigos" (Esta tradução foi transcrita do livro: CORDOVERO, *op. cit.*, 19).

[496] LEVINAS, DL, p. 188.

significativas com os textos nos quais ocorre a raiz גאל. A primeira é na escolha de Is 52,13–53,12 como texto fundamental, sendo este estruturalmente dependente de Is 52,1-12 e Is 54, perícopes nas quais ocorre a raiz hebraica גאל. Nessa perspectiva, cabe sublinhar que são os textos anteriores e posteriores ao quarto cântico do servo que proporcionam elementos para a argumentação de Lévinas, sobretudo, a relação entre redenção e maternidade, a questão da filiação e a importância da aliança com Noé.

Ocorrem, por outro lado, alusões ao *goelato* em sua obra AE, quando Lévinas diz que o "próximo é irmão"[497]. Irmão interpretado como aquele que é responsável pelo outro (responsável até mesmo por sua miséria, por seu erro, por seu pecado) e não no sentido biológico, nem por pertencer ao gênero humano.

A segunda pergunta é: qual é a crítica principal de Lévinas ao cristianismo referente ao messianismo e, por conseguinte à concepção cristã de redenção?

No decorrer da história do judaísmo surgiram várias correntes messiânicas, cada qual com sua noção de redenção e as consequências derivadas dessas concepções. Quando essas correntes identificaram o messias com um determinado líder religioso e/ou político, transformando-o num mito, trouxeram consequências drásticas para Israel.

Com o passar do tempo, essas correntes e a figura mítica do messias entraram em conflitos com os acontecimentos históricos, dado que tudo o que foi anunciado como era messiânica não se cumpria. Diante desta constatação são possíveis duas posturas [498]: negar o mito ou negar os acontecimentos históricos. Implicitamente, para Lévinas, o cristianismo nega os acontecimentos, pois as comunidades primitivas continuaram remitificando a vida de Jesus após a sua morte, com o objetivo de manter o mito de um Messias que morreu, mas ressuscitou, foi elevado ao céu e que retornará na parusia, e mantém, ao mesmo tempo, a noção mítica do Messias que virá no fim da história. Assim, de forma paradoxal, ao negar a história, o cristianismo tende a sublinhar a dimensão escatológica do mito. Por sua vez, o mundo vindouro é representado por uma realidade harmônica, sem tensões. Desta visão, surge a concepção do retorno ao paraíso perdido por causa do pecado e a definição da vida espiritual que tende à fusão com esse mito messiânico ou com Deus, predominando as devoções.

Outras objeções relativas à noção cristã de messianismo são explicitas na afirmação levinasiana de que a "encarnação não é possível, nem necessária", pois um Deus "não pode

---

[497] As frases citadas em parênteses estão em LEVINAS, AE, 104.

[498] Cf. GILLMAN, N. *Fragmentos Sagrados*: recuperando a teologia para o judeu moderno. São Paulo: Comunidade Shalom, 5767 (2007). p. 307.

se manifestar a não ser no próximo”[499](Jr 22,16) e critica o cristianismo por defende uma salvação individual, pessoal, sem nenhuma relação com o outro, aspecto incompatível com a sua visão de que a salvação do outro é missão do ser humano e portanto é intrínseca a condição humana[500].

A terceira e última questão é: como o comentário talmúdico *Textes Messianiques* pode contribuir para o estudo da temática da redenção em Lévinas?

Acredita-se que o texto talmúdico presente no tratado de *Sanhedrîn* 97b–99a e as referências bíblicas citadas nesses textos, sobretudo Is 53,4, são fundamentais para a noção levinasiana de redenção. Bem como, a influência do pensamento cabalístico de Ḥayyîm, Cordovero e de Ari Lúria nos comentários talmúdicos de Lévinas e, consequentemente, em sua concepção de redenção.

Nos escritos levinasianos, é possível distinguir dois momentos que podemos chamar de redenção. O primeiro seria a redenção relacionada com a criação e a revelação inicial, no qual há a redenção de “Deus em si”, do “mundo em si”, e do “ser humano em si”. A redenção de “Deus em si” está relacionada com sua concepção de Deus Infinito (*Ein-Sof*), e da criação *ex nihilo*, e todo esse movimento de saída de Deus de seu ocultamento e de sua contração, limitando seu espaço e possibilitando o surgimento das criaturas independentes, separadas de si. Essa noção, como vimos, é marcada por uma análise minuciosa de Gn 1–2, de Ct, dos comentários de Rashi ao livro de Gênesis, e ainda do esquema de Rosenzweig em “A Estrela da Redenção”. No segundo e terceiro períodos, percebe-se que Lévinas, ao entrar em contato com Ḥayyîm Volozhîn e o livro “A Alma da Vida”, consegue trazer outros elementos que sustentarão, de forma especial, sua visão de criação e revelação. De fato, Ḥayyîm traz inovações ao introduzir aspectos da cabala, a explicação de criação *ex nihilo*, a *kénosis* e a hipótese da contração de Deus, influenciado pelos livros de Cordovero e Lúria. Outras contribuições de Ḥayyîm são: a importância da Torá; sua concepção de que Deus sofre; sua noção de súplica; a designação de Deus como Infinito; o nome de Deus e sua unificação por meio da linguagem. Essa redenção divina possibilita o encontro com Deus por meio do outro e aqui encontramos várias referências à tradição da *shekînná* e algumas características das *sefîrôt*, como a definição de “justiça”, de “glória”, de “bondade”. Essa redenção primeira sempre aponta para a redenção final, que coincide com a unificação do nome de Deus.

---

[499] Ambas citações são de LEVINAS, DL, p. 209.

[500] Cf. SUSIN, L. C. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EST, 1984. p. 482-483.

A redenção do mundo consiste na saída de sua condição de caos (Whbw Wht), possibilitando o desabrochar da vida. Sua redenção final será possibilitada pela vivência ética do ser humano.

Por último, surge a redenção de Adão em si como *Il y a*, passando pela noção de hipóstase, até encontrar-se com o outro (o feminino e a paternidade). É um sujeito, capaz de consciência, de escolha, intrinsecamente marcado pela obediência, um ente de linguagem. O encontro com o outro é um evento, que o desinstala, que marca uma ruptura de seu "eu" voltado para si, que possibilita a temporalidade e que invade, interpela o "eu nucleado". Percebe-se na reflexão sobre o ser humano influências do Gn 1–11 (principalmente das narrativas da criação em Gn 1–2; de Caim e Abel em Gn 4–5; e do dilúvio em Gn 9–11), do Ct, da figura paradigmática de Jacó, da profecia isaiana e dos comentários de Rashi de Gênesis e de Deuteronômio.

Lévinas joga com a semântica dos termos, seguindo algumas vezes o método *midráshico*, sobretudo a *guezará shawá*. Nesse primeiro momento, é importância o pluralismo semântico do termo vpn, presente na narrativa da criação, em Ct e em Is 52,13–53,12. Dessa forma, Lévinas consegue manter unidos os dois grandes pilares do judaísmo: a criação e a revelação. Quanto à redenção, será enriquecida na medida em que esses pilares anteriores forem fortalecidos. Mas, sobretudo, o quarto cântico do servo e os argumentos de *Sanhedrîn* 97–99 deram uma grande contribuição para a temática da redenção nos seus comentários talmúdicos, como também para sua reflexão filosófica no terceiro período, chamado "período ético". Observa-se ainda que no último período, Lévinas retoma um tema fundamental para Rosenzweig: o amor.

Ao considerar o método espiral dos escritos de Lévinas, a redenção do ser humano adquire diferentes matizes. A redenção, inicialmente, é possibilitada pelo sair de "si mesmo", da situação trágica do "há anônimo" (*Il y a*) e do enclausuramento do em si mesmo. Ao sair de si, a redenção, propriamente, se dá no ir ao encontro do outro, na responsabilidade pelo outro. Nos seus últimos escritos, Lévinas defende a possibilidade de uma subjetividade redentora, relacionada com os termos substituição, obsessão, expiação-por-outrem, pela condição ou incondição de refém[501].

Diante dessas constatações, surge uma nova pergunta: no pensamento de Lévinas, a era messiânica já foi inaugurada? No decorrer do estudo, é clara a crítica levinasiana de uma antecipação da era messiânica. O que não é possível definir é se a era messiânica

[501] LEVINAS, AE, p. 195.

coincide ou não com o mundo vindouro, no pensamento levinasiano. Essa indeterminação é visível no comentário talmúdico *Textes Messianiques*. No entanto, quando nos deparamos com sua nova forma de conceber o tempo e a eternidade ("em que esta não surge como prolongamento infinito do tempo nem como seu absoluto, mas como os dois simultaneamente[502]") e ao analisarmos o encontro com o outro, com o feminino, notam-se elementos próprios para descrever a era messiânica como um momento de ruptura, de um misto entre destruição e salvação, da vinda inesperada do messias no contato com o outro. Outros elementos que legitimam dizer que a era messiânica é inaugurada no pensamento levinasiano são sua concepção antropológica do messianismo; a noção de que a história é a história da salvação, e sua proposta de uma responsabilidade para com o outro até chegar ao extremo. Porém, como potencialidade, visto que Lévinas faz coincidir o se sentir criatura, a revelação e a redenção, no encontro de Adão com Eva, mas que deve se tornar efetiva no dia a dia. Assim, a revelação se dá no rosto do outro, através do outro, que acaba me revelando que o "eu" é uma criatura e aqui acontece a redenção. Mas, não é inaugurado o mundo vindouro.

O comentário ao *Textes Messianiques* traz com clareza as duas visões clássicas da concepção de messianismo[503] e, por conseguinte, de redenção. A primeira concebe a era messiânica como algo gradual que surge lenta e imperceptivelmente a partir do mundo que conhecemos (chamado de "este mundo", "este tempo" ou "tempo atual"), como o ápice natural do processo histórico, e rejeita qualquer ruptura entre nossa era e a era messiânica, ou a ruptura entre os dois tempos (messiânico e o vindouro). Ela se expressa pelo otimismo que confia no ser humano e em sua capacidade de aprimorar-se na vida pessoal e comunitária, alcançando pequenas redenções, como antecipação de uma redenção final e completa (mundo vindouro ou futuro vindouro). Deste modo, o cenário escatológico não é uma exigência imediata, mas cria esperança para o futuro e confere um sentido "infinito" a todas as atividades do dia a dia, o tempo que está por vir vai acontecendo no limite da história. Essa concepção vê o messias como um ser humano muito dotado, que irá operar dentro das estruturas políticas para alcançar seus objetivos.

A segunda visão do messianismo é descrente quanto à capacidade do ser humano de resolver seus problemas. Por isso, deve ocorrer uma ruptura radical entre a ordem social que conhecemos e o mundo vindouro. A nova era é vista como pós-histórica, como "fim

---

[502] BECKERT, C. "O Messias sou eu": reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas. *Reflexão*, Campinas, v. 33, n. 94, p. 105, jul./dez. 2008 e veja também LEVINAS, TI, p. 265.
[503] Conforme GILLMAN, Fragmentos Sagrados, p. 298-300.

dos dias” e não como o ápice da história. Por essa razão, são necessários eventos cataclísmicos, que destruirão a ordem da natureza e da história, criando uma nova ordem sobre suas ruínas. Por conseguinte, é requerida uma ação mais agressiva do ser humano (uma intervenção externa humana) para antecipar a vinda do messias (intervenção divina), que será dotado de qualidades sobre-humanas. Essa visão enfatiza a descontinuidade entre as duas “eras”, exige o colapso do mundo conhecido. Há uma passagem do mundo presente histórico ao futuro messiânico. Há uma descontinuidade, ao provocar uma transformação. Dentro dessa visão, existem aqueles que alegam que a catástrofe acontece no curso da história. “O messias irrompe na catástrofe e suspende o tempo. O *continuum* da história é como que explodido, resultando uma simultaneidade de destruição e salvação”[504].

De fronte dessas duas visões clássicas presentes no Talmude, sendo representante da primeira R. Yoḥanan e da segunda R. Shemuel, é necessário sublinhar que esses mestres não se encaixam perfeitamente nessas correntes messiânicas mencionadas. Isto é, nenhum assume radicalmente uma concepção, mas os talmudistas as modificam, enfatizando um ou outro aspecto e apresentando elementos próprios, provenientes de sua reflexão e dos textos bíblicos dos quais parte a argumentação.

Lévinas, em seu comentário, tende a apoiar a visão de Shemuel. No entanto, interpreta os argumentos deste mestre conforme os seus pressupostos filosóficos, chegando a afirmar que R. Shemuel defende um messianismo como um processo de renovação ética.

Ressalta-se que a concepção de redenção, desde os primeiros escritos levinasianos, esteve intimamente ligada aos outros dois pilares do judaísmo: a criação e a revelação. Assim, tudo que diz respeito à antropologia criacional (relação dos seres humanos entre si e com Deus) encontra seu sentido último na redenção. Por isso, apresentamos alguns elementos dos outros dois pilares, criação e revelação, no início deste capítulo. Esse aspecto é também explícito no estudo dos textos nos quais ocorre לעג nos capítulo 5–7, deste trabalho.

Ao defender que a ética é filosofia primeira, observa-se, no primeiro período, que o autor já sugere uma identificação da compreensão da subjetividade ética como condição *criatural* da humanidade e da relação com outrem como religião. Isso ficará mais explícito no segundo e no terceiro períodos. Nos dois primeiros períodos, o filósofo de Kaunas afirma que o antropológico atinge seu sentido teológico quando se responsabiliza pelo

[504] PLÜSS, Emmanuel Lévinas, p. 579.

outro, quando a consciência é uma consciência moral. Esse movimento de responsabilizar-se pelo outro possibilita um direcionamento para o infinito do outro ser humano como mistério, e também do outro que é Deus. Com a concepção de religião ético-antropológica o acesso à transcendência só é possível na ética como responsabilidade. Neste contexto, o sujeito que "não volta mais para si" é definido como criatura e na relação com o outro a redenção aparece associada à responsabilidade e à justiça, como redenção do ser humano pelo outro.

Quanto à revelação e à redenção, ao analisar o pensamento de Rosenzweig, Lévinas apresenta uma síntese, ao afirmar que a revelação não "anuncia que o homem será resgatado, mas suscita a redenção"[505].

Lévinas propõe que a eleição é aquela que confere ao judaísmo a dignidade de sofrer pelo outro, a missão de se responsabilizar pelo outro[506]. Por essa razão, a felicidade consiste em receber a in-felicidade do outro, dado que tal atitude está associada à eleição, à aliança, que impulsiona o israelita a ser responsável pelo próximo (que é o fraco, o pobre, a viúva, o órfão), a obedecer ao mandamento que vem do rosto do outro (revelação). Essa responsabilidade é inseparável da missão do ser humano como profeta-messias e de sua tarefa de unificar o Nome de Deus. Portanto, o que unifica os israelitas e as outras nações é a ética.

A eleição é também uma categoria fundamental para o monoteísmo ético do judaísmo. É uma categoria moral[507] e está associada à criação, à revelação e à redenção. O universalismo e o particularismo de Israel não se separam graças à ética e porque a eleição se fundamenta na universalidade de Deus. Essa é eminentemente profética e só pode ser realizada nas relações humanas. Lévinas afirma que a verdade, para o judaísmo, não se baseia em dogmas, ou no conhecimento especulativo, mas na maneira de viver eticamente (Jr 22), na prática da justiça[508]. Esses aspectos estão presentes em Is 52,13, conforme foi acenado. Porém, Deus não se reduz ao ético nem ao teológico, e não se reduz, tampouco, ao antropológico[509]. Por isso surge a necessidade da noção de "Deus em si", de sua *kénosis*[510], como "contração", e no compadecer-se do sofrimento humano. Mas, Deus

---

[505] LEVINAS, DL, p. 248-249.
[506] *Ibid.*, p. 39.
[507] LEVINAS, DL, p. 39.231.
[508] *Ibid.*, p. 38.231.
[509] Cf. LEVINAS, TI, p. 35-39; VÁZQUEZ, El discurso sobre Dios, p. 252- 258 e RIBEIRO, Sabedoria de amar, p. 280.306-308.
[510] Cf. FAESSLER, M. Humilité du signe et kénose de Dieu. In: GREISCH, J.; ROLLAND, J. (Ed.) *Emmanuel Lévinas*: l'ethique comme philosophie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23 août-2 sept. 1986. Paris: Cerf, 1993. p. 239-257. (La nuit surveillée).

renuncia a uma intervenção direta na história por ser a redenção uma missão da humanidade.

O entrecruzar-se desses três eventos (criação-revelação-redenção) permite entender a subjetividade como heteronomia-autônoma. Ela é autonomia heteronômica na medida em que somente ela tem a capacidade de responder ao apelo do rosto e de ocupar-se da redenção do outro[511]. É o reafirmar-se de uma ética profética que se entende como paz, justiça, responsabilidade, consolação, "obra sem remuneração", uma "liturgia"[512], que é inseparável da responsabilidade do ser humano pelo outro, ou seja, da vocação messiânica de cada ser humano.

Um aspecto importante para o estudo da redenção é a temporalidade presente na obra de Rosenzweig, que influencia Lévinas. O filósofo de Kaunas, no entanto, só terá a capacidade de articular sua concepção de temporalidade ética e a redenção como amor e justiça, por sua concepção de tempo ligada à responsabilidade pelo outro, como amor pelo outro. É a eternidade do ser humano messias ou do servo sofredor do outro ser humano.

Nos escritos do último período, a ética é concebida como condição humana e se expressa nas relações humanas, um aspecto próximo do pensamento de Cordovero[513]. Apesar de apresentar inovações, ousamos dizer que ambos partem da mesma concepção de que o humano é a "imagem e semelhança de Deus" quando pratica os atributos divinos. Lévinas apresentará de forma mais acentuada a subjetividade humana como messiânica, proximidade e substituição do outro, no sentido de ser responsável pela infelicidade do outro (Is 53,2-10). Para o autor lituano, a substituição não é uma atividade, na qual o "eu" se põe no lugar do outro, mas é ser sujeito, "o si é *sub-jectum*", é responsável por tudo, coloca-se debaixo para carregar o outro[514]. Deste modo, afirma que a condição da humanidade é essa obsessão, é ser refém do outro e, diante dele, ser impulsionado a esse desinteressamento de si levado ao extremo na "expiação pelo outro". Nesta experiência de ser servo sofredor ou messias é que o ser humano se dá conta de que o reino de Deus está acontecendo[515]. É no entrecruzar desses elementos que se desvela o caráter profético de servo sofredor em seu pensamento antropológico, na ética como amor, ou seja, em sua noção de redenção.

---

[511] RIBEIRO, *op. cit.*, p. 116.
[512] *Ibid.*, p. 134.
[513] Cf. CORDOVERO, Tamareira de Devorá, p. 19-38.
[514] LEVINAS, AE, p. 131.
[515] *Ibid.*, p. 195.

9 A REDENÇÃO EM PAULO

Ao longo da história da teologia foram apresentados vários argumentos para explicar a ñredençãoò, como efeito do evento-Cristo. Por conseguinte, a questão da ñredençãoò não é nova. Deste modo, decidimos centrar nossa contribuição numa questão específica: é possível afirmar que a raiz גאל e suas derivações servem como princípio epistemológico e chave hermenêutica para a ñredençãoò expressa na Carta aos Gálatas? Questão mencionada por vários autores, que, no entanto, não foi ainda objeto de aprofundamento.

No primeiro capítulo desta tese, verificamos se havia alguma afinidade entre a raiz em questão e os termos gregos que ocorrem na LXX com significados semelhantes. Com efeito, apresentamos os vários verbos gregos que traduzem a raiz hebraica גאל na forma verbal e suas derivações[1]. Entre eles destacam-se: λυτρόω, ῥύομαι, ἀγχιστεύω, ἐξαιρέω e ἀπολυτρόω. Para os substantivos são usados os termos λύτρον, λύτρωσις, λυτρωτής, ἀγχιστεία, ἀγχιστεύς e ἀγχιστευτής. Destes verbos, somente dois ocorrem nas cartas protopaulinas: ῥύομαι e ἀπολύτρωσις. O ῥύομαι é utilizado, mas não se refere à redenção realizada por Jesus Cristo (Rm 7,24 e 2Cor 1,10), e ἀπολύτρωσις encontra-se em Rm 3,24; 8,23; 1Cor 1,30. Além desses, são utilizados os verbos correlatos: ἐξαγοράζω (Gl 3,13 e 4,5) e αγοράζω (1Cor 6,20; 7,23). Não ocorrem o termo λυτρωτής (ñredentorò) aplicado a Jesus Cristo, nem o termo λυτρόν (ñresgateò), nas cartas protopaulinas, e sim ñredençãoò (1Cor 1,30; Rm 3,24 e 8,23)[2]. Diante do estudo já realizado, no capítulo mencionado, e ao constatarmos verbos afins na literatura protopaulina, é possível a aproximação entre a raiz גאל e esses verbos gregos citados, visto que estes podem ser traduzidos por ñresgatarò e ñredimirò e apresentam contextos afins com aqueles nos quais ocorre a raiz גאל.

Sabemos que para aprofundar um tema na área bíblica, não podemos restringi-lo a um só termo, por isso elencaremos as outras terminologias, imagens ou metáforas soteriológicas utilizadas para expressar o efeito do evento-Cristo nas cartas protopaulinas e, por fim, aprofundaremos a redenção e sua afinidade com a concepção legal e teológico do *goelato* na Carta aos Gálatas. Quando for necessário, para compreender a temática em

[1] Cf. tabela 4.
[2] Cf. tabela 6.

questão, indicaremos alguns tópicos do ambiente greco-helenístico[3] e romano, porém estas não serão as culturas que privilegiaremos, mas sim a judaica.

A Carta aos Gálatas foi escolhida por ser a redenção uma de suas temáticas principais e por sua afinidade com o Dêutero e o Trito Isaías. Assim, ofereceremos alguns dados introdutórios sobre a carta em estudo e depois analisaremos exegeticamente as passagens de Gl 3,7-14 e 4,1-7, nas quais ocorre o verbo ñresgatarò.

9.1 Terminologia e imagens soteriológicas paulinas

A redenção faz parte do projeto do Pai. Isso é visível em Paulo, ao afirmar que já havia um tempo preestabelecido por Deus de enviar seu Filho para resgatar a humanidade e revelar-lhe seu amor (Gl 2,20 e Rm 3,23).

Para Paulo, a redenção está relacionada com a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo e ligada a outros três momentos que ocorrem nos escritos protopaulinos[4]: o sepultamento (1Cor 15,4), a exaltação (Fl 2,9) e a intercessão divina (Rm 8,27.34)[5]. É característico de Paulo coligar a ressurreição ao evento salvífico, ou seja, este evento não é um efeito secundário, mas contribui para a redenção da humanidade (Gl 1,1; 2,20; 1Ts 1,10; 1Cor 6,14; 15,17; 2Cor 4,14 e Fl 3,10). Parece, no entanto, que o Apóstolo não está interessado em explicar o evento-Cristo em si, mas o significado de Cristo para a humanidade (cf. 1Cor 1,30).

Apesar de constatarmos uma profunda comunhão entre Jesus Cristo e o Espírito, nas cartas protopaulinas, criando em determinados momentos uma ambiguidade, o Espírito tem um papel fundamental na ação salvífica e sua potência não é distinta da potência de Cristo ressuscitado (1Cor 6,11). Ele é um dom da parte de Deus. É uma presença criativa, profética e transformadora para o ser humano e para o mundo (Fl 1,19; Gl 4,6; 5,16-24; 15,45 e 2Cor 3,17).

Paulo utiliza uma variedade de vocábulos, imagens e metáforas para expressar sua concepção soteriológica, não havendo em seus escritos uma linguagem unívoca. Essas metáforas, derivadas tanto do contexto helenístico, romano, como do judaico, são: ñjustificaçãoò, ñsalvaçãoò, ñreconciliaçãoò, ñinstrumento de expiaçãoò ou ñpropiciatórioò,

---

[3] Este contexto é enfatizado por alguns autores e é mencionado no livro de DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 273.
[4] Os escritos protopaulinos, até então, são: 1Ts, 1 e 2Cor, Fl, Fm, Gl e Rm.
[5] HERCSIK, D. *Il Signore Gesù*: saggio di cristologia e soteriologia. Bologna: EDB, 2010. p. 75. (Manuali).

ñlibertarò e ñliberdadeò, ñsantificaçãoò, ñtransformaçãoò, ñglorificaçãoò e ñnova criaçãoò. Nós sintetizaremos essas metáforas, considerando o contexto no qual elas ocorrem.

9.1.1 Justificação

O verbo e os termos que expressam a ñjustificaçãoò nas cartas protopaulinas são: o verbo δικαιόω (Rm 3,24.26.28.30; 4,5; 5,1.9; 6,7; 8,30.33; 1Cor 6,11; Gl 2,16-17 e 3,8.11.24), os substantivos δικαίωσις (Rm 4,25; 5,18), δικαιοσύνη (Rm 1,17; 3,21-22; 6,18-20; 10,3.6; 14,17; 1Cor 1,30; 2Cor 5,21; em Gl 2,21 e 3,21 se subentende que o termo esteja relacionado a Cristo) e δίκαιος (Rm 1,17; 5,19 e Gl 3,11).

Na concepção paulina de ñjustificaçãoò existem elementos da cultura judaica e greco-romana, mas predomina como substrato o judaísmo. Nesse sentido, a justificação adquire características provenientes do AT, quando expressa o relacionamento entre Deus e seu povo, mas também entre as pessoas, com o próximo. Além desse elemento relacional da cultura judaica, há também traços da greco-romana, que remetem à relação societária ou jurídica, seja ética ou forense.

Uma grande discussão vem ocorrendo no decorrer da história sobre a questão se o verbo ñjustificarò (δικαιόω) seria interpretado como ñdeclarar justoò ou ñtornar uma pessoa justaò. Como observam alguns autores, o verbo δικαιόω tem um significado causativo[6]: ñtornar alguém justoò. Na LXX, esse verbo tem um significado declarativo ou forense. Esse aspecto também transparece nas cartas protopaulinas, quando é utilizado o verbo ñjustificarò, por exemplo, em Rm 5,19, na expressão δίκαιοι κατασταθήσονται (serão constituídos justos). Essa ambiguidade do verbo possibilita conceber o ñjustificarò tanto na perspectiva relacional, como na jurídica.

Ao usar o verbo δικαιόω e suas derivações, Paulo afirma que Cristo ñjustificouò a humanidade por meio de sua paixão, morte e ressurreição, ou seja, a humanidade se apresenta diante de Deus como ñjustaò, independentemente da ação prescrita pela Lei Mosaica. Mas, é necessária a fé em Jesus Cristo (Rm 4,25). Ao utilizar a locução δικαιοσύνη θεοῦ em Rm 1,17, o Apóstolo nos põe duas dificuldades que são as de entender a construção genitiva ñjustiça de Deusò e definir se é genitivo objetivo ou subjetivo, ou seja, trata-se da justiça válida diante de Deus ou de uma descrição de seu ser (ser justo ï cf. Sl 76,16; 11,7; 116,5; 119,137; 129,4; 145,17) e ação. Verifica-se, no entanto, que não são

[6] BAUER, W. *A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature*. 2nd ed. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1979. p. 198.

posições excludentes, mas uma complementa a outra e enriquece teologicamente o sentido da expressão. Em seu elã retórico, Paulo provavelmente nem se fez a pergunta que nós colocamos a partir de nossa necessidade de clareza gramatical.

Outro problema é determinar se o contexto da expressão ñjustiça de Deusò é a jurisprudência greco-romana (sentido forense), como imparcialidade, julgamento justo, numa justiça retributiva ou punitiva, ou se assume o significado relacional veterotestamentário. Não se pode dizer que em Paulo não há uma visão forense da justificação, dado que pressupõe um declarar justo efetivo, uma absolvição da parte de Deus, mediante a qual a pessoa se torna justa (Rm 3,30). Porém, essa não é a perspectiva fundamental da teologia paulina da justificação. De fato, ñjustiçaò é um conceito relacional, e nos remete aos atos salvíficos de Deus como expressão de sua fidelidade, no AT, mas também está vinculada aos termos ñredençãoò, ñlibertaçãoò, ñfidelidadeò, ñmisericórdiaò, ñbondadeò e ñevangelhoò (cf. Sl 39,10; Is 45,21; 46,13; 51,5). Ser justo é ter uma justa relação com Deus e com o outro (Dt 24,13; 1Rs 3,6; Sl 17,15), como analisamos em TtIs (§ 7.1.1.3).

Em alguns contextos, como o de Rm 1,17, constata-se uma estreita relação entre ñjustiça de Deusò e ñEvangelhoò. De fato, a justiça manifesta-se em Jesus Cristo (em sua morte, ressurreição e em sua ação redentora), restaurando, portanto, a ruptura das relações (com o outro, consigo e com Deus), expressa pelos termos ñinjustiçaò e ñimpiedadeò (Rm 1,18ï 3,20). A ambiguidade na interpretação do genitivo (objetivo ou subjetivo) possibilita afirmar que Deus é justo por ser fiel às promessas (Rm 1,2) e por justificar aquele que crê em Cristo. Mas, ao mesmo tempo, revela quem é Deus por meio de Jesus Cristo e o efeito de sua ação (ñjustificaçãoò). Deste modo, podemos afirmar que: a) a justiça de Deus é um dom gratuito; b) a redenção é acessível a todos os que estão dispostos a acolher Jesus Cristo; c) há igualdade entre judeus e gregos no plano salvífico divino, mas reconhece a prioridade dos judeus, seja de fato (plano cronológico, temporal), seja segundo a visão paulina da história da salvação, e d) as pessoas são justificadas por meio da fé.

Na passagem de Rm 3,5, a ñjustiça de Deusò é revelada na fidelidade divina (cf. Rm 3,3), contrastando com a injustiça humana. Em Rm 3,21-22, Paulo diz que a justiça divina já foi testemunhada pela Lei (Torá) e pelos profetas, é dada gratuitamente (independente da Lei) sem distinção, e opera por meio da fé no Messias Jesus (crucificado e ressuscitado).

Em Rm 3,25-26, Paulo utiliza a expressão ñsua justiçaò. Essa, certamente, refere-se a Deus, mas relacionada com a redenção realizada por Cristo Jesus. Nesses versículos, o

Apóstolo estabelece uma relação entre a construção genitiva ñjustiça de Deusò e os termos do campo semântico do culto e do sacrifício (sangue do messias e instrumento de expiação). Em Rm 3,25-26, a teologia da presença é enfatizada (instrumento de expiação), é acentuado o aspecto temporal (tempo presente, no tempo da paciência, outrora) e predomina a libertação dos pecados (paciência de Deus, justo, justificar, punição dos pecados). O Apóstolo aponta para a necessidade da fé no crucificado (morte), ao empregar o termo ñsangueò e utilizar o nome ñJesusò. Em Rm 10,3 sublinha o não conhecimento e, portanto, a não sujeição de Israel à justiça de Deus.

Paulo também se serve da expressão ño justo por fé viveráò proveniente de Hab 2,4. Ela não é uma citação literal do texto hebraico massorético (וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה ñ justo por sua fé viveráò, centrado no justo), nem da LXX (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται: ño justo pela minha fidelidade viveráò, centrado em Deus). Ela é repetida em Gl 3,11, em contraste com a ñLei Mosaicaò. Em Habacuc[7], essa frase está inserida no contexto da resposta de Deus ao lamento do profeta, diante da opressão sistemática contra Judá. Neste contexto, o Senhor diz que o justo terá a vida graças a sua fidelidade. O substantivo ñféò em hebraico não está em oposição à dimensão prática, mas está justamente em paralelo ou em hendíadis com termos relacionados à ñjustiçaò, como צֶדֶק; מִשְׁפָּט; יָשָׁר e צְדָקָה (Dt 32,4; 1Sm 26,23; Is 11,5; 26,2; 33, 5-6; 59,4; Sl 36,6; 92,3; 98,2-3; Pr 12,17). Pode-se dizer que o termo ñféò pertence ao campo semântico da ñjustiçaò e expressa a correta relação com o outro e com Deus. Mas, também está relacionado com os termos חֶסֶד e אֱמֶת (Sl 36,6; 40,11; 88,12; 89,2-3.25.34.50; 92,3; 98,2-3; Os 2,21-22). Há uma correlação, pelo menos na língua hebraica, entre ñféò, ñjustiçaò, ñbenevolênciaò e ñmisericórdiaò.

No mundo hebraico, o ñjustoò sempre foi definido como alguém que cumpre as obras de justiça, alguém obediente aos preceitos de Deus (Dt 6,25). Mas, em Hab 2,4, Deus não lhe pede que seja obediente à Lei, e sim à sua promessa, assim é necessário manter a fé na presença e na ação de Deus. Paulo retoma esse aspecto, quando afirma a manifestação da graça não mediante a prática da Lei, mas pela fé no cumprimento da promessa feita a Abraão e realizada em Jesus Cristo.

Em Rm 1,17, a citação sublinha que somente pela ñféò a pessoa, agora ñjustaò, viverá, reforçando o aspecto soteriológico e projetando-o para a parusia, para o fim dos tempos. Nesse sentido, pode-se dizer que da mesma forma que Jesus Cristo vive para Deus

[7] Hab 2,4 é um texto problemático e de difícil interpretação. Para aprofundamento do texto de Habacuc foi utilizado o livro de SILVA, D. S. da. *Habacuc e a resistência dos pobres*: tradução crítica do profeta Habacuc. Aparecida: Santuário, 1999. p. 77-103.

(14,9), o batizado também vive por Ele e nõEle (6,10-11). Ao deixar-se conduzir pelo Espírito, mantém-se justo, sendo sustentado na vida e orientado para a ñvida eternaò (8,12-13). Em Rm 10,5-10, a ñjustiça de Deusò está em contraste com ñas obras da leiò e, ao mesmo tempo, expressa o efeito redentor do evento-Cristo.

Conclui-se que a ñjustiça de Deusò é a obra redentora revelada por Deus por meio de Cristo, ou seja, é o efeito do evento-Cristo. Ela é um dom gratuito e todos são chamados a acolher o Messias Jesus por meio da fé, obtendo como efeito a justificação.

A contribuição de Paulo, ao utilizar a justificação como efeito do evento-Cristo, é a de ensinar que o batizado é justificado gratuitamente (Rm 3,24) e por meio da fé (3,25).

A ocorrência de δικαιοσύνη em 1Cor 1,30 refere-se a Jesus Cristo, porém a ação é de Deus Pai. Nessa citação, são reunidas três terminologias soteriológicas: ñjustificaçãoò, ñsantificaçãoò e ñredençãoò. Elas expressam aspectos diferentes da ação salvífica. Em 1Cor 6,11, o verbo δικαιόω se encontra num contexto polêmico, no qual Paulo exorta que as injustiças cometidas entre os membros da comunidade devem ser julgadas por pessoas da comunidade e não levadas aos tribunais pagãos (6,1-11). Também exorta os cristãos a agirem com justiça, por terem recebido no batismo o dom da justificação. A novidade em 1Cor 6,11 está em inserir o Espírito na ação redentora, aspecto presente em DtIs e TtIs como foi acenado em nosso estudo (§ 6.2.2.2; 6.4; 7.1.1.3).

9.1.2 Salvação

A salvação é expressa pelo verbo σῴζω (Rm 5,9.10; 8,24; 10,9.13; 11,26; 1Cor 1,18.21; 15,2; 2Cor 2,15; 1Ts 2,16) e pelos substantivos σωτηρία (Rm 1,16; 11,11; 1Ts 5,8.9; Fl 2,12)[8] e σωτήρ (Fl 3,20).

O verbo grego σῴζω e suas derivações geralmente são empregados para traduzir a raiz verbal ישע, como vimos no primeiro capítulo deste estudo (§ 1.3.1.3), mas também pode traduzir as raízes פלט e מלט[9]. O verbo σῴζω assume, igualmente, o significado destes termos hebraicos, a saber, ñsalvarò, ñlivrarò, ñdefenderò, ñpreservar alguémò. O sujeito dessa ação pode ser Deus ou uma pessoa. Mormente, o suplicante pede para ser salvo de algum perigo de vida, da condenação judiciária ou até mesmo para ser curado de

[8] O termo σωτηρία ocorre em Rm 13,11 e 2Cor 6,2, que aludem à salvação, mas não se referem àquela realizada em Cristo.

[9] FOHRER, G. G.; FOERSTER, W. σῴζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1981. v. 13, p. 445-524.

alguma doença. Em Paulo, esse vocábulo é restrito à relação entre Deus e as pessoas, prevalecendo a dimensão religiosa.

É rara a utilização do verbo σώζω para referir-se à salvação por meio da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Nas cartas protopaulinas, ele é um termo técnico ligado ao futuro escatológico, à parusia. Como efeito do mistério pascal, ocorre de forma implícita em 1Cor 1,18 (verbo no particípio passivo presente). Em 1Cor 1,21, Deus-Pai é o sujeito do infinito aoristo que expressa a finalidade de salvar pela pregação. Segundo Paulo, se alguém professar o nome de Jesus Cristo e que Ele foi ressuscitado dos mortos por Deus-Pai obterá a salvação (Rm 10,9.13), mas não diz quando. Em 1Cor 15,2 e 2Cor 2,15, o uso do verbo está em contextos ambíguos, portanto não é possível afirmar que se refira a Cristo.

Em 1Ts 2,16 e Rm 1,16, o Apóstolo vincula a salvação com o anúncio do Evangelho que é o mistério pascal, bem como em 2Cor 6,2, que é uma referência a Is 49,8[10]. Nesse sentido, podemos também interpretar Rm 11,11, mas não é tão explícito que a salvação seja um efeito do evento-Cristo.

Nas cartas protopaulinas, o verbo σώζω é mormente conjugado no futuro (Rm 5,9.10) e é empregado para expressar a libertação ante a ira divina (Rm 5,9.10 e cf. 1Ts 5,9), para anunciar uma salvação que está próxima (Rm 13,11); também exprime uma esperança, mas aludindo a eventos que irão acontecer (Rm 8,24; 10,1.10; 11,26; 1Ts 5,8.9).

Em Fl 2,12, o termo σωτηρία ocorre numa sequência de frases ambíguas. Paulo, em Fl, exorta os seguidores de Cristo a procurarem a ñprópria salvaçãoò (v. 12) e afirma que é Deus que suscita em nós o querer e o agir conforme seu beneplácito (v. 13). No v. 12, o autor diz que o êxito da salvação é confiado ao ser humano. O verbo κατεργάζομαι, empregado no v. 12, pode ser traduzido por ñproduzirò, ñoperarò, ñconquistarò, referindo-se a um fazer humano. Apesar de alguns comentadores interpretarem esse último verbo, alhures, no sentido de levar avante algo iniciado por Deus, neste contexto não parece ser o caso. Outra possibilidade é a de ler os vv. 12-13 como uma salvação proveniente por meio de uma intervenção de Deus, mas, ao mesmo tempo, não dispensa o discernimento, a opção e o agir humano. Todavia, esses versículos se mantêm relacionados com a era escatológica, com a parusia.

Em Fl 3,20, temos a única referência, nas cartas autênticas de Paulo, ao título ñsalvadorò (σωτήρ) em relação a Jesus Cristo. Mas, se considerarmos o contexto imediato,

[10] A passagem de Is 49,8 foi aprofundada no sexto capítulo do nosso estudo (§ 6.3.1.1; 6.3.1.1.1 e 6.3.1.1.2).

é perceptível a dimensão escatológica, ou seja, Jesus Cristo Salvador será manifestado na parusia. É importante sublinhar que o título de salvador é dado somente ao Deus de Israel, jamais ao messias, no AT.

A função de Jesus Cristo como salvador em Fl 3,20-21 será a de transfigurar (μετασχηματίσει) ñnosso corpo de humilhação (ταπείνωσις), tornando-o semelhante a seu corpo de glória, segundo a força de seu poder e de sua capacidade de subjugar a si todas as coisasò. Jesus Cristo é salvador ao ressuscitar os mortos e manifestar sua soberania, não porque perdoa os pecados. Ele transfigurará o ser humano em sua integridade, em sua totalidade (σῶμα). Assim, esse não será mais sujeito à morte, à limitação e à corrupção, mas será um corpo semelhante ao corpo glorioso de Cristo. Será uma transfiguração antropológica graças à intervenção escatológica do próprio Cristo, o Senhor. A novidade descrita no v. 21 está na ação de Cristo Jesus, não de Deus Pai, de submeter todas as coisas (1Cor 15,25-27). Esse senhorio universal de Jesus está explícito em Fl 2,10, e sua atuação como ressuscitado acontecerá somente na parusia. Portanto, diferente de Adão, que era uma ñalma viventeò, Jesus Cristo ressuscitado torna-se ñespírito vivificanteò (1Cor 15,45 e Gn 2,7). A salvação em Paulo não é um evento individual, mas universal; o cosmo inteiro será salvo em Cristo (1Cor 15,28). Neste sentido, nota-se a relação entre a salvação definitiva e a criação.

9.1.3 Reconciliação

Outra imagem utilizada por Paulo em suas cartas autênticas é a da ñreconciliaçãoò, expressa pelo verbo καταλλάσσω[11] (Rm 5,10; 1Cor 7,11; 2Cor 5,18-20) e pelo substantivo καταλλαγή (Rm 5,11; 11,15; 2Cor 5,18-19). O verbo καταλλάσσω provém de ἀλλάσσω[12], é bem atestado na literatura grega[13] e significa ñfazer diversamenteò, ñmudarò, ñtransformarò. Assim, seria uma mudança na relação entre indivíduos, ou a restauração de relações sociais ou políticas de um grupo ou nação.

---

[11] É utilizado o verbo ἀποκαταλλάσσω em Ef 2,16 e Cl 1,20-23. O aprofundamento do uso desse verbo nas duas cartas mencionadas foi realizado por GRANADOS ROJAS, J. M. *La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses*: estudio exegético de Ef 2,14-16 y Col 1,20.21-23. Roma: PIB, 2008. (AnBib, 170).

[12] BÜCHSEL, F. ἀλλάσσω, ἀντάλλαγμα, ἀπ-, δι-, καταλλάσσω, καταλλαγή, ἀποκατ-, μεταλλάσσω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, p. 674-693.

[13] PITTA, A. *La Seconda Lettera ai Corinzi*. Roma: Borla, 2006. p. 270. (Commenti Biblici) e ROMANELLO, S. *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*. Bologna: Dehoniane, 2011. p. 106-107. (La Bibbia nella Storia, 22).

O termo καταλλάσσω tem como substrato a cultura greco-romana, dado que não existe um termo hebraico que exprima essa concepção de reconciliação no AT[14]. Nos textos em grego ocorre em 2Mc 1,5; 5,20; 7,33 e 8,29, quando afirma que Deus reconciliou-se com os judeus, havendo mudança de um comportamento hostil para uma relação benévola[15]. Na Septuaginta, é utilizado o verbo διαλλάσσω para traduzir a expressão hebraica ñpara falar ao seu coraçãoò em Jz 19,3, quando um levita vai ao encontro de sua concubina com a intenção de convencê-la a retornar para ele.

Na literatura rabínica é utilizado o verbo καταλλάσσειν, que significa ñtornar-se benevolenteò, ñreconciliarò e indica a reconciliação ou a paz entre Deus e os seres humano, por meio da oração e do sacrifício[16].

O verbo καταλλάσσω ocorre em 2Cor 5,18-20. Estes versículos estão inseridos na perícope do quinto capítulo que compreende os vv. 11-21 e serve de síntese teológica do que foi afirmado nos vv. 14-17. Nos vv. 11-15, Paulo, inicialmente, apresenta quem é Cristo para ele, e, depois, descreve sua identidade de apóstolo, como ser enviado por Deus para exercer o ñministério da reconciliaçãoò. Desse modo, entende-se que a missão não é de Paulo, mas do próprio Deus e faz parte de sua vontade salvífica[17]. Nesse contexto, o Apóstolo afirma que seu ministério se fundamenta na certeza de que aquele que está em Cristo é uma ñnova criaturaò (v. 17). Paulo confirma que a iniciativa é de Deus de se reconciliar com a humanidade e com o mundo por meio de Cristo, que se faz pecado[18] em favor da humanidade pecadora, e é por isso que nos tornamos nõEle ñjustiça de Deusò[19]. Percebe-se a junção entre dois termos soteriológicos: ñjustiça de Deusò e ñreconciliaçãoò. Estes termos acentuam a manifestação da ação redentora de Deus em nós, restabelecendo a

---

[14] HERCSIK, Il Signore Gesù, p. 79.
[15] ROMANELLO, *op. cit*, p. 109.
[16] BÜCHSEL, ἀλλάσσω, p. 683.
[17] WENDLAND, H.-D. *Le Lettere ai Corinzi*. Brescia: Paideia, 1976. p. 383. (NvT, 7).
[18] Alguns autores encontram uma analogia entre 2Cor 5,18-20 e Is 53,4-6. Porém, no ñquarto cântico do servoò é ausente o vocábulo da reconciliação realizada entre o povo e Deus por meio do servo, mas está claro, neste cântico, que o servo carrega a transgressão do povo. Um dos autores que crítica a analogia supracitada é Pitta (La Seconda Lettera ai Corinzi, p. 270).
[19] Há em 1QS 11,11-15 um texto que está em sintonia com essa frase de Paulo, quando o autor diz: ñQuanto a mim, se eu tropeço, as misericórdias de Deus serão minha salvação para sempre; se eu caio em pecado de carne, na justiça de Deus, que permanece eternamente, estará o meu juízo; se começa a minha aflição ele livrará minha alma da fossa e tornará firmes os meus passos no caminho; me aproximará por suas misericórdias, e por suas graças introduzirá meu juízo; me julgará na justiça de sua verdade e na abundância de sua bondade expiará para sempre todos os meus pecados; em sua justiça me purificará da impureza do ser humano, e do pecado dos filhos de homem, para que louve a Deus por sua justiça e ao Altissímo por sua majestadeò (cf. GARCÍA MARTÍNEZ, F. *Textos de Qumran*: edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 61).

relação com Deus, com a humanidade e com o mundo[20]. Em 2Cor 5,18-20, é enfatizada a iniciativa de Deus Pai, e a mediação dessa reconciliação seria o evento-Cristo[21]. Portanto, o ñministério da reconciliaçãoò significa, provavelmente, anunciar a Boa-Nova, que é o mistério pascal (cf. vv. 14.21), e a iniciativa de Deus em reconciliar tudo, por meio de Cristo, acentuando o valor altruístico da doação de Jesus. No v. 18, Paulo aborda a perspectiva teológica (Deus-Pai) da reconciliação. Neste versículo, Deus é sujeito e não objeto da reconciliação, portanto é uma iniciativa de Deus em favor da humanidade[22].

A expressão ñnão imputando ao ser humano suas transgressõesò (παράπτωματα) pode ser entendida como uma fórmula jurídica[23], e o verbo utilizado é típico da linguagem econômico-administrativa[24] (vinculada à questão de débito e crédito). Sendo assim, com a reconciliação em Cristo, Deus-Pai anula a dívida que os seres humanos tinham para com Ele[25]. Constata-se, portanto, que Paulo evoca o contexto legal e socioeconômico semelhante ao do *goelato* no sentido legal e teológica, como vimos nos capítulos 2 e 5ï 7 deste estudo.

O verbo καταλλάσσω exprime uma transformação radical, tornando o ser humano uma ñnova criaturaò (2Cor 5,18, cf. Is 43,18-19; 65,17; 66,22)[26], ou seja, com a reconciliação, passamos a ser uma humanidade nova conforme a vontade de Deus. A reconciliação apresenta-se como um evento interpessoal (2Cor 5,18). No entanto, em 2Cor 5,19, nota-se que há uma reconciliação de Deus com o mundo, ainda não concluída, mas em processo (com o uso do verbo no particípio presente). A reconciliação é algo que caracteriza a ação divina, visto que Deus é misericordioso e clemente. Ela revela-se por meio de sua graça e fidelidade (Ex 34,6; Sl 103,8-10). Deus também prometeu o perdão e a renovação do pacto[27] se considerarmos o que foi dito em Is 43,25; 44,22; 54,7-10 (cf. o capítulo 6 desta tese, principalmente os itens 6.2.3; 6.3.3). Mas, depende da resposta ou da adesão humana para que a reconciliação possa chegar a todos (v. 20), visto que nada é impositivo da parte de Deus.

---

[20] Cf. ALETTI, J.-N. *Justification by faith in the Letters of Saint Paul:* keys to interpretation. Roma: G&B Press, 2015. p. 35-39. (AnBib. Studia 5).
[21] BEST, E. *II Corinzi*. Torino: Claudiana, 2009. p. 63-64. (Strumenti, 48).
[22] O verbo também é utilizado para a reconciliação nas relações interpessoais (1Cor 7,11), porém nos limitamos a aprofundá-lo no sentido soteriológico.
[23] Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1989. v. 1, p. 446. (BíbLoy, 4).
[24] PITTA, La Seconda Lettera ai Corinzi, p. 273.
[25] Essa ideia aparece também em Cl 2,14, mas é uma carta deuteropaulina. Nesta citação, se afirma que foi anulado o documento escrito contra o povo e as prescrições.
[26] MANZI, F. *Seconda Lettera ai Corinzi*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline: 2002. p. 209. (I Libri Biblici. NvT, 9).
[27] VORLAENDER, H. καταλλάσσω. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. (A cura di). *DCBNT*. 3ª ed. Brescia: Paideia, 1986. p. 1561-1564.

Em Rm 5,10-11, Paulo reforça que é iniciativa de Deus reconciliar a humanidade consigo, passando da inimizade, da hostilidade, da total oposição (ἐχθρός) para a amizade (v. 10). Essa reconciliação introduz a era messiânica e abre a perspectiva para a espera do mundo/tempo vindouro, da salvação.

A reconciliação precede a ação humana (Rm 5,10), antes, até mesmo, da confissão dos pecados. Ela se cumpre por meio da obra de Cristo, relacionada com sua morte e ressurreição (Rm 5,10-11), ou seja, a palavra da reconciliação é o próprio Evangelho que é dado como um dom (Rm 5,10-11; 2Cor 5,19).

Em Rm 11,15, a reconciliação aparece num contexto exortativo, no qual Paulo afirma que a rejeição por parte de Israel fez com que a reconciliação de Deus se estendesse a todos aqueles que a acolhem, ao professarem a fé no messianismo de Jesus (os gentios). Essa é a novidade de Paulo, dado que na tradição judaica são os judeus que têm a responsabilidade de reconciliar o mundo com Deus. Em Rm 11,15, também é expresso o desejo da adesão dos judeus. Paulo afirma que se pela rejeição dos judeus ocorreu a reconciliação dos gentios, com a adesão dos judeus, provavelmente, ocorrerá a ñvida dentre os mortosò. A expressão ña vida dentre os mortosò (ζωὴ ἐκ νεκρῶν) é controversa. Ela pode ser interpretada como a ñressurreição dos mortosò, portanto estaria sendo afirmado que com a acolhida dos judeus do messianismo de Jesus ocorria a reconciliação de todo o universo e da humanidade toda, e assim seria instaurado o fim dos tempos[28]. Mas, também pode ser entendida de maneira figurada, como a vida em Deus após o batismo (Rm 6,4.13 ou cf. Ez 37) e a participação na ressurreição de Jesus Cristo. Deste modo, ao aderir ao Messias Jesus, os judeus também participarão dos benefícios dos quais já usufruem os gentios de entrarem na era messiânica[29]. No entanto, é difícil definir qual é o real significado, dado que a frase expressa um desejo. Não é possível também basear-se no contexto imediato, pois se os vv. 16-24 favorecem a segunda interpretação, os vv. 25-27 privilegiam a primeira. O problema da primeira é que Paulo usa a expressão: ñressurreição dos mortosò, quando se refere à parusia, e se admitirmos essa interpretação estaremos afirmando que o mundo vindouro seria provocado pela adesão dos judeus ao messianismo de Jesus, o que não parece ser um posicionamento de Paulo. Portanto, a segunda

[28] Cf. SCHLIER, H. *La Lettera ai Romani*. Brescia: Paideia, 1982. p. 537. (CTNT, 6) e ESLER, P. F. *Conflito e identità nella Lettera ai Romani*. Brescia: Paideia, 2008. p. 359. (ISB. Suppl, 40).

[29] Os autores que defendem essa posição são: FITZMYER, Lettera ai Romani, p. 728; PENNA, R. *Lettera ai Romani*: Rm 6ï 11: versione e commento. Bologna: Dehoniane, 2006. v. 2, p. 353-355. (SOC, 6) e PITTA, A. *Lettera ai Romani*: nuova versione, introduzione e commento. 3ª ed. Milano: Paoline: 2009. p. 384-385. (I Libri Biblici. NvT, 6).

interpretação parece ser mais viável, pois declara que a reconciliação não é um ato mágico, e que a adesão por meio da fé se faz necessária, não obstante a iniciativa seja de Deus.

Em Rm e 2Cor, é clara a convicção paulina de que a iniciativa da reconciliação é de Deus Pai, por meio de Jesus Cristo. Este aspecto diferencia as cartas protopaulinas das Cartas aos Efésios e aos Colossenses, que apresentam Cristo como o sujeito da reconciliação.

9.1.4 ñInstrumento de Expiçãoò

A imagem do ñinstrumento de expiçãoò, ñpropiciatórioò ou ñlugar de expiçãoò (ἱλαστήριον) é utilizado por Paulo para referir-se ao evento-Cristo apenas em Rm 3,25. Há várias dificuldades em compreender o termo ἱλαστήριον. A primeira é identificar qual seria o contexto do qual provém essa palavra: cultual ou martirológico[30]? Não é típico de Paulo referir-se à morte de Jesus utilizando termos do campo semântico cultual[31]. A maioria dos comentadores afirma que essa é a única vez que Paulo emprega um termo deste campo. A segunda problemática é definir se o termo deriva do campo cultual helenístico ou da tradição judaica veterotestamentária. Há certo consenso de que deriva da cultura judaica.

Na LXX, o termo ἱλαστήριον traduz o substantivo hebraico כַּפֹּרֶת[32], da raiz כפר e o termo עֲזָרָה[33].

O radical כפר ocorre tanto na esfera cultual como na jurídica, como foi mencionado em nosso estudo ao se analisar o sentido legal da raiz גאל, no § 1.3.1.4. Mas,

---

[30] O segundo contexto para a interpretação de Rm 3,25, além do cultual, é a morte dos mártires descrita em 4Mc 6,28-29 e 17,21-22, presentes na LXX. No Quarto Livro dos Macabeus, o termo ἱλαστήριον ocorre como expiação dos pecados vinculado à morte de uma pessoa disposta a doar a vida por uma causa ou em favor de outros**.** A diferença entre esses textos apócrifos e os textos bíblicos é que o sacrifício objetiva aplacar a ira divina para obter o perdão dos pecados**.** Esse aspecto está ausente na Bíblia, pois o termo não é utilizado neste sentido e não é compatível com Rm 3,25, pois acreditamos que Paulo privilegia o sentido hebraico do termo ñsacrifícioò que é o de servir como mediação entre Deus e a humanidade (cf. PULCINELLI, La morte di Gesù, p. 345-348, e WILCKENS, U. *La Carta a los Romanos*: Rom 1ï5. Salamanca: Sígueme, 1989. v. 1, p. 239. [BEBib, 61]).

[31] Os termos do campo semântico sacrifical não são típicos da literatura protopaulina para referir-se à morte de Cristo. Em 1Cor 5,7, ocorre na frase ñCristo nossa Páscoa foi sacrificadoò, vinculando a entrega de Cristo ao Cordeiro Pascal, porém não era propriamente um sacrifício (cf. Ex 12,1-14). É possível, no entanto, perceber termos do campo semântico do ñsacrifícioò para referir-se à entrega de Jesus, como: ñprimíciasò em 1Cor 15,20.23. As ñprimíciasò era o primeiro feixe das colheitas oferecido ao Templo em sacrifício a Deus (cf. Lv 23; Dt 16). Este elemento diferencia as cartas protopaulinas, das deuteropaulinas (cf. Ef 5,2) e da chamada ñCarta aos Hebreusò (Hb 9,15-28; 10,1-10), nas quais a paixão de Jesus é relida em chave cultual (cf. SILVANO, Z. O ñsacrifícioò nas cartas protopaulinas. *EstBíb*, Petrópolis, v. 33, n. 129, p. 111-118, jan./mar. 2016).

[32] Na LXX, ocorre em Ex 25,17-20; 31,7; 35,12; 38,5.7-8; Lv 16,2.13-15 e Nm 7,89. Em Am 9,1 é um erro de leitura, pois o termo traduz a palavra hebraica ñcolunaò (כַּפְתּוֹר).

[33] Cf. Ez 43,14.17.20.

como no primeiro capítulo tínhamos um objetivo restrito, que era o de perceber sua relação com a raiz verbal em estudo, decidimos salientar alguns elementos relativos à sua presença no culto, dado que este deve ser o contexto presente em Rm 3,25.

Na esfera cultual, o radical כפר ocorre principalmente em textos da tradição sacerdotal, e o sujeito que realiza o sacrifício é geralmente o sacerdote, salvo raras exceções (Lv 4,31-32; 19,22). Trata-se de um sacrifício com uma finalidade bem precisa: a expiação dos pecados. Aquele que cometeu um pecado, que comprometeu sua relação com Deus, devia levar um novilho até o sacerdote, e este realizava o sacrifício de expiação. Nas citações na qual essa raiz ocorre, é mencionado o lugar onde era desenvolvido esse sacrifício (Lv 5,26; 10,17; 14,18 e 19,22). Além do sacrifício dos animais, havia outros gestos que faziam parte do rito, os principais são: a imposição das mãos, a aspersão do sangue, a queima da gordura e de parte do animal (Lv 4,1-12).

A raiz כפר não é usada no sentido de aplacar a ira divina[34], no AT. Ela é empregada para expressar a ação de um mediador ou intercessor que suplica a Deus em favor de um povo que se sente culpado. Ela também pode ser interpretada como perdoar, quando Deus é o sujeito da ação.

O termo כַּפֹּרֶת é traduzido por ἱλαστήριον na LXX, em Ex 25,17-22, para designar algo que deveria ser colocado sobre a cobertura da arca já fechada, portanto não designa a cobertura da arca, como frequentemente é dito. As outras ocorrências em Êxodo (31,7; 35,12; 38,5.7-8) não acrescentam outras informações. Elas somente descrevem a execução das ordens de Deus de que fosse feito um propiciatório de ouro como um dos utensílios próprios do santuário (מִקְדָּשׁ).

O termo כַּפֹּרֶת indica o lugar privilegiado da manifestação de Deus, sobretudo nos eventos oraculares, quando YHWH conversava e dava instrução para Moisés e para a

---

[34] Pulcinelli, em sua tese doutoral sobre o tema da ñexpiaçãoò, menciona o trabalho de Janowski, o qual apresenta três modelos principais de expiação, baseando-se nos autores que aprofundaram o tema como Milgrom, Schenker e Gese. A primeira é a expiação como resgate por meio da substituição, o que podemos entender como expiação vicária. Neste sentido, existe a expiação como purificação do templo, visto que era possível contaminá-lo com os pecados do povo e do sacerdote (cf. Ez 43,19-26; Lv 18,25; Ex 30,10). A segunda seria a expiação como reconciliação (Ex 21,28-32), mas no sentido de ressarcimento ou num acordo para apaziguar um conflito tanto nos relacionamentos interpessoais quanto na relação com Deus. No sentido religioso, seria de expiar a ruptura com Deus, por causa de um determinado pecado, neste contexto é o próprio Deus (o ofendido) que toma a iniciativa de se reconciliar com seu povo e que propõe um rito de expiação (Ex 34,6s; 1Sm 26,19; Sl 103). Nesses casos, o uso da raiz כפר é raro, e quando é utilizado é para designar o pagamento, com o substantivo כֹּפֶר. A terceira seria a expiação como uma ação simbólica de uma vida comprometida por causa do pecado, que é uma visão desenvolvida por Janowski. Pulcinelli afirma que, mesmo considerando o trabalho de Janowski, é necessário ter cautela quando se relaciona a expiação com a ideia de substituição (cf. PULCINELLI, La morte di Gesù, p. 94-99).

comunidade (cf. Nm 7,89). Em Lv 16,2.13-15, esse termo aparece nas descrições dos ritos a serem realizados no יוֹם הַכִּפֻּרִים (dia das expiações). Para alguns comentadores[35], em Lv 16 foram reunidos vários ritos que inicialmente eram independentes. Esses ritos são: o sacrifício do novilho para a expiação dos pecados do sumo sacerdote e do povo (vv. 1-10); a imposição das mãos sobre o cabrito transferindo-se para ele os pecados do povo e seu envio para o deserto (vv. 21-22); a aspersão do sangue sobre o propiciatório, a prescrição do jejum e do repouso absoluto (vv. 29-34). O envio do cabrito para o deserto tinha dupla finalidade: servia para expiar os pecados, eliminando-os, ou para representar, simbolicamente, o pecador, para que ele pudesse ter uma nova vida. Neste sentido, era uma espécie de resgate da vida de alguém marcado pelo pecado[36]. A aspersão do sangue sobre o propiciatório (vv. 11-20), que estava no ñSanto dos Santosò (cf. Lv 17,11; cf. Gn 4,8-12; 9,3-6 e Ez 22,2-4), também assumia dupla função: de expiar os pecados e de purificar o santuário, que porventura fosse contaminado pelos pecados da classe sacerdotal e do povo.

Em Lv 16,2, כַּפֹּרֶת encontra-se numa advertência de Deus de que Aarão não deveria se aproximar do propiciatório sem um véu, para evitar ser morto, por ser o lugar da manifestação de Deus. Nos vv. 13-15, é descrito o rito da aspersão do sangue no propiciatório a fim de purificar os pecados. A descrição reforça a importância do propiciatório como lugar da manifestação de Deus, um lugar sagrado, e fala de seu papel fundamental no rito de expiação dos pecados. O sangue do animal sacrificado[37] é enfatizado, dado que somente ele poderia purificar, por ser doador de vida. O propiciatório encontra-se em 1Cr 28,11, e a LXX o traduz com o termo ἐξιλασμός. Este termo pode ser traduzido por ñpropiciatórioò ou ñsede da misericórdiaò, referindo-se à sala do propiciatório, que, provavelmente, era o ñSanto dos Santosò.

No Segundo Templo, a expressão כַּפֹּרֶת designava o que restou da arca do Primeiro Templo, que permanecia no ñSanto dos Santosò[38].

Em Ez 43,14.17.20, ἱλαστήριον traduz o termo עֲזָרָה. Ele aparece num contexto de revelação divina, na qual é descrito o novo templo de forma idealizada. É, também, sistematizado o território sagrado, com a finalidade de salientar a santidade do local. Por traduzir עֲזָרָה, torna-se um elemento constitutivo do altar do holocausto, seria uma parte do

[35] DEIANA, Levitico, p. 162-164.
[36] PULCINELLI, La morte di Gesù, p. 98-99.
[37] DEIANA, *op. cit.*, p. 169.
[38] PULCINELLI, *op. cit.*, p. 80.

altar. O sangue que será aspergido no ἱλαστήριον tem a função de expiar, purificar e consagrar o altar (v. 20).

Conclui-se que o propiciatório não era só um utensílio, era o lugar da manifestação da condescendência divina. Era o espaço teológico, onde Deus se revelava, e servia de mediação para o encontro entre Deus e a humanidade. Deste modo, era o local onde se realizavam eventos salvíficos, mas no sentido de expiação ou perdão dos pecados.

Em Rm 3,25, o termo ἱλαστήριον está inserido no contexto de Rm 3,21-26. Esta perícope tem como conteúdo central o dado objetivo da revelação da justiça de Deus por meio de seu Filho[39], e situa-se na parte ñteológico-doutrinalò da Carta aos Romanos (Rm 1ï 8). Em Rm 1,18ï 3,20, diante da imparcialidade de Deus, Paulo afirma que todos (judeus e gentios), ao praticar o mal, estão expostos à ira divina. Porém, ao invés da punição pelos pecados cometidos, Deus oferece a justificação gratuitamente a todos. Deste modo, a justificação é um dom a ser acolhido por meio da fé em Jesus Cristo.

Diante do conteúdo, da temática e do vocabulário, é nítida a separação entre os vv. 20 e 21 e a perícope é delimitada pela inclusão existente entre os vv. 21 e 26. Outro elemento estruturante, para a delimitação da perícope, é a passagem do v. 20 para o v. 21, por constatar uma ruptura pelo uso antitético das expressões ñmediante a Leiò e ñsem a Leiò.

O v. 21 estabelece uma conexão com o que foi dito em 1,18ï 3,20 em relação ao pecado. Ele também nos reporta à passagem de Rm 1,16-17, ao referir-se ao Evangelho como revelação da justiça de Deus. A expressão ñjustiça de Deusò e o termo ñpecadoò devem ser entendidos como um conceito relacional, dentro dos parâmetros da cultura judaica. Eles estão interligados com a aliança entre Deus e a humanidade. Por conseguinte, o pecado é a ruptura da aliança estabelecida com Deus (v. 23) e o conteúdo dessa ruptura é delineado em Rm 1,18ï 3,20.

Em 3,24, Paulo recorre a campos semânticos diferentes: o forense, o socioeconômico e o cultual. Com relação à justificação, Paulo utiliza um termo jurídico e ético, tendo como pano de fundo a concepção judaica. Deste modo, a justificação não é vista como declarar a inocência do justo, o que seria normal, mas tornar justo quem não é inocente. Assim, os pecadores são justificados por iniciativa divina e a justificação é doada por Deus sem nenhum mérito da parte humana, como vimos no § 9.1.1.

---

[39] PENNA, R. *Lettera ai Romani*: Rm 1ï 5: introduzione, versione e commento. Bologna: Dehoniane, 2004. v. 1, p. 313. (SOC, 6).

Por fim, Paulo indica o evento por meio do qual se realiza e se torna possível a justificação: ñmediante a redenção em Jesus Cristoò.

O verbo grego ἀπολυτρόω, traduzido por ñredimirò, pertence ao direito familiar e foi utilizado teologicamente na libertação do Egito (Ex 6,6; 15,13); na tradição profética de Isaías, ao aludir à libertação do cativeiro e ao retorno a Jerusalém (Is 51,11; 52,3-9), e, escatologicamente, referindo-se ao resgate definitivo no fim dos tempos (Os 13,14; Is 59,20). Esse termo traduz na LXX a raiz verbal גאל, como foi mencionado na introdução deste capítulo nono de nossa tese.

O Apóstolo apresenta a redenção realizada pelo Filho de Deus recorrendo à linguagem cultual, no v. 25. O verbo προέθετο tem uma valência tanto espacial (diante de), como temporal (primeiro, em antecipação). Na LXX, quase todas as ocorrências estão no contexto cultual e, geralmente, assumem o sentido espacial. O verbo προτίθημι é utilizado para descrever a exposição dos pães oferecidos no ñSanto dos Santosò, dentro do Templo (Ex 29,23; 40,4; Lv 24,8; 1Mc 1,8). Em Rm 3,25, o verbo, unido à morte de Jesus, pode ser interpretado como ser exposto publicamente, mas acessível a todos, e não restrito a um pequeno grupo.

A terceira dificuldade é definir qual seria a melhor tradução do termo ἱλαστήριον em Rm 3,25, partindo do princípio, já mencionado, de que ele provém do campo cultual. Diante das traduções, podemos reduzi-las a cinco[40] possibilidades. A primeira seria ñpropiciatórioò, mas, geralmente, esse termo nos remete aos cultos pagãos e à prática de propiciar a divindade por meio das ofertas sacrificais, como uma forma de aplacar sua ira, o que não se adapta ao nosso contexto. A segunda possibilidade seria ñlugar de expiaçãoò, por traduzir עֲזָרָה, sendo interpretado de forma simbólica. Assim sendo, Paulo afirmaria que o Crucificado seria o lugar da expiação, mas isso reduziria seu significado, dado que era também o local da presença de Deus. O Apóstolo não desejaria, provavelmente, referir-se a um objeto num lugar, mas indicar um evento que produz um efeito salvífico. O ñsacrifício expiatórioò seria outro modo de traduzir. Mas não seria correto, visto que não há nenhuma referência a um sacrifício[41]. A quarta tradução opta por ñsede da misericórdiaò, como lugar da benevolência divina, da presença de Deus, de sua revelação e

[40] As várias possibilidades de tradução foram estudadas por PULCINELLI, La morte di Gesù, p. 360-367.

[41] O autor que sustenta essa interpretação é CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos.* São Paulo: Paulinas, 1992. p. 80-81. (GCB). Ele assume essa tradução por valorizar o sentido da morte de Jesus e por avaliar como inadequada a comparação de Cristo (sua paixão e morte) com uma mobília do templo.

de seu poder de expiar[42]. Por fim, a última possibilidade de tradução seria ñinstrumento de expiçãoò ou ñexpiatórioò. Esta tem a vantagem de não restringir seu significado e abarca os sentidos descritos nas ocorrências dos termos hebraicos no AT, como foi analisado acima, e parece ser a tradução mais adequada[43].

Identificamos duas propostas entre aqueles que a interpretam de forma cultual. A primeira estabelece uma conexão com o substantivo hebraico כַּפֹּרֶת, que é traduzido na LXX por ἱλαστήριον (cf. Ex 25,17). Como vimos, era o lugar privilegiado da manifestação da presença de Deus. Desse modo, a paixão e a morte de Jesus são relidas, nessa proposta, como a manifestação por excelência da revelação de Deus e de sua presença.

Os comentadores adeptos da segunda opção seguem o mesmo termo hebraico que o argumento anterior, no entanto predomina a raiz verbal כפר, que pode significar ñcobrirò, ñexpiarò, ñpurificarò, ñcancelarò. Eles estabelecem um paralelo com Lv 16, com o ñDia das Expiçõesò. Os argumentos para escolher essa hipótese têm como princípio a releitura da morte de Jesus como expiatória e sua ação mediadora, que intercede em favor do povo, ao constatar a ruptura da aliança com Deus por causa do pecado (Rm 1,18ï 3,20). Essa explicação é corroborada pela presença do termo ñsangueò (Rm 3,25), algo indispensável nos ritos da ñFesta das Expiçõesò. De fato, o sangue do animal sacrificado era aspergido no propiciatório, que era colocado sobre a tampa da arca no ñSanto dos Santosò.

A interpretação da aspersão do sangue no ñpropiciatórioò oscila entre duas acepções. A primeira entende-a como uma forma de expiar os pecados, uma vez que o sangue está relacionado à ñvidaò, e por isso tem esta capacidade (cf. Lv 17,11; Gn 4,8-12; 9,3-6). A segunda acentua a purificação do santuário, a fim de garantir a permanência da presença divina no Templo (cf. Lv 15,31; Nm 19,13.20; Jr 17,1). Esses duplos aspectos não são excludentes como chave de leitura de Rm 3,25, uma vez que o reencontro de Deus com a humanidade tornou-se possível por meio da morte de Jesus (ñsangueò), purificando-a do pecado, mas, ao mesmo tempo, manifestando a presença de Deus no meio da comunidade. De fato, Jesus Cristo é o ñlugarò da manifestação de Deus e a revelação de sua condescendência. Dessa maneira, exprime a ação benevolente e gratuita de Deus ao resgatar a humanidade e restabelecer a aliança rompida. Isso é plausível em Rm 3,25-26, dado que Paulo escolhe termos do campo semântico do culto (ñsangueò e ñinstrumento de expiçãoò) e declara que Deus-Pai nos justifica por meio da redenção realizada em Jesus

[42] FITZMYER, Lettera ai Romani, p. 418-419.
[43] Cf. PENNA, Lettera ai Romani, v. 1, p. 338, e PITTA, Lettera ai Romani, p. 108.

Cristo. Assim, o uso da palavra ἱλαστήριον salienta tanto a condescendência de Deus e a revelação de sua transcendência na humanidade de Jesus, quanto o sentido salvífico da morte de Cristo (cf. Lv 4,3-21; 16 e 17,11). Jesus é o mediador entre Deus-Pai e a humanidade, partindo da constatação de que o pecado é uma ruptura da aliança com Deus. Sua morte não é uma forma de aplacar a ira divina, mas de libertar o ser humano daquilo que o separa da divindade, o pecado (descrito em Rm 1,18ï 3,20), que é a ruptura das relações com Deus e com o outro.

Dessa forma, Paulo nos interpela a aderir ao Filho de Deus encarnado (vv. 24.26) que, por sua fidelidade ao plano do Pai, entrega-se totalmente ao assumir a morte de cruz. Assim sendo, a justiça prometida nos tempos messiânicos é manifestada de modo novo e inaudito no evento-Cristo.

Ao analisar Rm 3,25, percebe-se que o agente é Deus, ou seja, é o Pai que opera a expiação a favor do ser humano. Este aspecto diferencia-se da expiação descrita na literatura grega, dado que esta era uma ação humana para aplacar a ira divina. Jesus Cristo como ñinstrumento de expiçãoò nos remete à concepção de redenção vista na perspectiva da aliança (cf. também em DtIs e TtIs).

Ao concluir, podemos dizer que a redenção em Paulo é universal (v. 26e), abarca toda a extensão do tempo (v. 26c), assume uma dimensão ñtrinitáriaò e está conectada com um aspecto fundamental que é a fé (vv. 25-26).

9.1.5 Libertar e Liberdade

Para expressar essa imagem, nas cartas protopaulinas, o verbo utilizado é ἐλευθερόω (Rm 6,18.22; 8,2.21; Gl 5,1), e os outros termos são ἐλεύθερος (Rm 6,20; Gl 4,22.26.30) e ἐλευθερία (Rm 8,21; Gl 2,4; 5,1.13). Esta imagem geralmente é coligada com a redenção, mas também assume a ideia greco-romana de liberdade como *status* social de cidadão em uma cidade grega. Paulo aplica esta imagem de cidadão livre para dizer que o batizado tem o direito à cidadania (a vida eterna), após a libertação realizada por meio de Jesus Cristo[44]. Ele já goza, nesta terra, o direito de ser livre e cidadão do céu (Fl 3,20), mas usufruirá totalmente desta liberdade na parusia. Essa imagem nos reporta para a experiência retratada em Ex 6,6-8, que sublinha o dinamismo da ação de libertar os israelitas da escravidão, por meio da raiz יצא. Esta raiz também ocorre em Lv 25,41.54, ao abordar a

[44] HERCSIK, Il Signore Gesù, p. 84.

libertação do escravo por causa de dívidas. Neste sentido, está em sintonia com a redenção, como veremos.

O uso da imagem de ñser livreò como efeito do evento-Cristo ocorre em Rm 6,18.20-22. Rm 6 é dividido em duas perícopes. A primeira é Rm 6,1-14, que tem como tema central a participação do cristão na paixão, morte e ressurreição de Cristo por meio do batismo (Rm 6,1-14). Essa perícope está relacionada com a anterior, Rm 5,12-21, na qual são apresentadas duas figuras contrastantes, com objetivo de contrapor a realidade da Lei, do pecado e da morte à situação de liberdade, graça e vida. Adão prefigura o ser humano desobediente, e Cristo representa a humanidade voltada para a vontade de Deus. É nesse contexto que Paulo inicia uma nova perícope com perguntas retóricas (6,1-3), estabelecendo um elo com o que ele afirmou em Rm 5,20-21, com a finalidade de eliminar qualquer possibilidade de alguém concluir que é necessário continuar pecando, para que a graça se multiplique.

Em Rm 6,2-14, Paulo argumenta que a morte ao pecado só é possível porque somos batizados em Cristo e somos inseridos em seu mesmo destino de morte e ressurreição. O cristão, portanto, participa do evento pascal de Cristo (Gl 2,19-20), porém ainda não é ressuscitado. Ele vive numa tensão escatológica do ñjáò, por meio da experiência batismal e das consequências existenciais que o batismo provoca, e do ñainda nãoò, da espera de um futuro escatológico. Desse modo, o batizado é imerso na morte e na ressurreição em/com Cristo e inicia-se o processo de santificação, no qual o Espírito o conduzirá a viver conforme a vontade de Deus-Pai (2Cor 3,17). Assim, o cristão já não está submisso ao senhorio da Lei, mas ao de Cristo e ao de seu Espírito. Este ser conduzido pelo Espírito[45], após a libertação do pecado, da Lei e da morte, está presente em Rm 8,2. Em Rm 6ï8, Paulo concilia a cristologia, a pneumatologia, a redenção, o batismo, o tempo messiânico com a dimensão ética da vida cristã.

A segunda perícope é Rm 6,15ï7,6. Nós aprofundaremos somente os vv. 15-22, onde Paulo menciona a ñliberdadeò. Esses versículos estão inseridos numa exortação moral, na qual há uma contraposição entre a realidade da Lei (do pecado e da morte) e a situação de liberdade (de justiça, de santificação e de vida).

O v. 15 é introduzido com a seguinte pergunta: se os cristãos não estão sob a Lei, mas sob a graça, eles teriam a liberdade de pecar? Paulo responde que não, e argumenta que a libertação do domínio do pecado os conduz para a liberdade, para servirem a Deus.

---

[45] Cf. SALGUERO, J. Concetto biblico di salvezza-liberazione. *Angelicum*, Roma, v. 53, n. 1, p. 48-53, 1976.

O Apóstolo afirma que a obediência à Lei e a escravidão ao pecado se contrapõem à liberdade (vv. 16-18). Para exemplificar, ele se serve de uma realidade social conhecida por seus ouvintes: a escravidão. Se uma pessoa é escrava, está totalmente a serviço de alguém. Assim, se antes eles eram submissos à Lei, como princípio normativo externo, agora servem a Cristo, que lhes concedeu a liberdade, fruto da adesão a Ele.

Com isso, Paulo se opõe à concepção judaica da garantia da imortalidade àqueles que seguissem a Lei (Sb 6,15; Dt 28,13). No entanto, é necessário ter claro que para Paulo a Lei não é eliminada, mas atinge o pleno cumprimento em Cristo.

Em Rm 6,16, o Apóstolo afirma que se alguém se coloca a serviço do pecado tem como resultado a morte, aspecto já desenvolvido em Rm 5,12-21. A morte, nesse contexto, deve ser entendida no sentido moral e escatológico. No v. 18, há uma síntese do que foi dito nos versículos anteriores, contrapondo conceitos fundamentais: a liberdade e a escravidão, a justiça e o pecado. A liberdade, portanto, não se adquire por meio da prática da justiça, mas ela é um dom gratuito. Ao ser livre, a pessoa se coloca a serviço da justiça. Justiça entendida como a harmonia nas relações, na vivência da nova aliança estabelecida por Jesus Cristo, o Filho de Deus[46]. Dessa maneira, os batizados terão como fruto a santificação e serão conduzidos à vida eterna (vv. 20-22). De fato, o cristão, após o batismo vive com Cristo e em Cristo. É um morrer com Ele, na esperança de ressuscitar no fim dos tempos.

Eticamente, esse texto diz que da mesma forma que Cristo morre servo, o batizado também é chamado a ser servidor, ao ser inserido, pelo batismo, no mistério da paixão, morte e ressurreição do Senhor Jesus. E, da mesma forma que Jesus Cristo ressuscitou, mesmo que o batizado vivendo na história não seja um ressuscitado definitivamente, sua existência de batizado se caracteriza como de ressuscitado. O crente, ao viver no tempo messiânico, é chamado a se apresentar como uma novidade, que se concretiza na nova maneira como ele se comporta e conduz suas decisões. O batizado vive num processo de santificação, até ter a oportunidade de viver eternamente em comunhão com o Senhor, algo que acontecerá, segundo Paulo, na parusia. Portanto, a liberdade também assume uma perspectiva escatológica.

Em Rm 8,21, Paulo afirma que a criação inteira anseia por se libertar da ñservidão da corrupçãoò para viver a ñliberdade da glória dos filhos de Deusò. Aqui aparece novamente o libertar-se de algo para estar a serviço do Senhor. Nessa passagem,

[46] Confira a análise do termo ñjustificaçãoò, no item 9.1.1.

provavelmente, a libertação não está coligada com a redenção, que ocorre na era messiânica, mas com a salvação final na parusia.

O texto de Gl 2,4 está no contexto de controvérsia com os judaizantes. Paulo afirma que esses ñfalsos irmãosò se infiltraram na comunidade para espiar a liberdade que eles têm em Cristo Jesus, provavelmente, em referência à orientação de Paulo de que os gentio-cristãos[47] não precisavam realizar a circuncisão, nem observar a Lei Mosaica e outras leis judaicas. Portanto, a liberdade, nesse contexto, seria referente à prática da circuncisão, da Lei Mosaica, dos ritos e das prescrições judaicas[48]. Para os seguidores de Jesus, oriundos da cultura judaica, essa pregação do Apóstolo contradiz a afirmação de que Cristo é o cumprimento da aliança e das promessas feitas aos Patriarcas. Mas, Paulo deseja ressaltar a liberdade, que é a essência do Evangelho, e que somos livres em Cristo.

Em Gl 4,21-31, é descrita a alegoria de Agar e Sara. Seu objetivo é reforçar que também os gentio-cristãos são filhos de Abraão e que são filhos da ñmulher livreò. Essa perícope enfatiza o papel de Cristo como autor da verdadeira liberdade (nova aliança) e a dimensão comunitária desta liberdade[49].

Em Gl 5,1.13, ἐλευθερία está inserida numa exortação moral de que ser livres não significa viver de forma licenciosa, mas se deixar conduzir pelo Espírito e, por conseguinte, viver o amor (Gl 5,14).

9.1.6 Santificação

Nas cartas protopaulinas, a santificação e o ato de santificar são expressos pelo verbo ἁγιάζω (Rm 15,16; 1Cor 1,2; 6,11; 1Ts 5,23), pelos substantivos ἁγιασμός (Rm 6,19.22; 1Cor 1,30; 1Ts 4,3.4) e ἁγιωσύνη (Rm 1,4; 2 Cor 7,1; 1Ts 3,13). Apesar de constatarmos, na literatura e no mundo greco-romano, o costume de denominar as pessoas e as coisas consagradas às divindades de santas, a imagem utilizada por Paulo é, provavelmente, derivada do AT (Ex 19,14; Lv 19,2; Is 62,12). O termo קָדוֹשׁ significa

[47] É um anacronismo usar o termo ñcristãoò no contexto do I século, mas iremos utilizá-lo somente como uma comodidade linguística, para não repetir a expressão ñseguidores de Jesus Cristoò. Assim, a expressão ñjudeo-cristãoò deve ser interpretada como o seguidor de Jesus Cristo proveniente da tradição e da cultura judaica; e o ñgentio-cristãoò, aquele oriundo das várias religiões monoteístas, henoteístas e monolátricas ou até mesmo monoteístas, mas entendida na concepção da cultura greco-romana. A inadequação do uso de ñjudeo-cristãoò e ñgentio-cristãoò, no sentido historiográfico, no século I, foi aprofundada por PESCE, M. *De Jesus ao cristianismo.* São Paulo: Loyola, 2017. p. 207-216. (BíbLoy, 71) e ALETTI, J.-N. *Eclesiología de las cartas de san Pablo.* Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010. p. 28-29. (Estudios Bíblicos, 40).

[48] PASTOR RAMOS, F. *La libertad en la carta a los Gálatas*: estudio exegético-teológico. Madrid: EAPSA, 1977. p. 51-75. (UPCM Serie I. Estudios 9).

[49] PASTOR RAMOS, *op. cit.*, p. 77-143.

consagrar pessoas ou coisas a serviço do Deus de Israel, sendo, portanto, um termo cultual. É necessário ressaltar sua presença marcante nas perícopes estudadas nos capítulos anteriores (2 a 7), sendo notória sua relação com a raiz גאל, tanto em seu uso legal como no teológico. Para Paulo, Deus nos santificou em Jesus Cristo (1Cor 1,2.30) e, por meio dôEle, somos consagrados a Deus e orientados ao seu serviço.

A santificação, nas cartas protopaulinas, é um conceito soteriológico, pneumatológico e ético (1Cor 1,2; 2Cor 7,1; 1Ts 4,3.4.7; 5,23; Rm 1,7). Ética cristã não entendida como um esforço em ser santo, mas como um processo iniciado na adesão a Jesus Cristo, após o batismo (Rm 6,19.22; 1Cor 6,11), e ao ser resgatado. Neste processo, o batizado é santificado por meio do Espírito (Rm 1,4), permanecendo fiel e irrepreensível até a vinda definitiva de Cristo (1Ts 3,13). Desse modo, o título ñsantoò torna-se uma designação comum para os cristãos[50].

9.1.7 Transformação

Paulo, quando menciona essa imagem da transformação como um efeito do evento-Cristo, utiliza o verbo μεταμορφόω. É uma imagem que pode ser derivada da mitologia grega, das religiões mistéricas ou da apocalíptica judaica[51]. Provavelmente, provém da apocalíptica judaica. Paulo afirma que Deus Criador, por meio de seu Filho Ressuscitado, fará resplandecer sua luz criadora na vida dos batizados (cf. 2Cor 4,6), transformando-os. Essa imagem está presente em 2Cor 3,18, inserida na perícope de 2Cor 3,12-18, cujo conteúdo central é o contraste entre a aliança no Sinai e a nova aliança em Jesus Cristo. Nesta perícope, há um longo *midrash* ou uma intertextualidade baseada em Ex 34,29-35, na qual Paulo interpreta os eventos da experiência exodal a partir de Cristo. No v. 18, o Apóstolo afirma que, após a adesão a Cristo, será refletida a glória do Senhor no rosto do cristão e serão transformados na imagem de Cristo, por meio do Espírito. Este aspecto está em sintonia com a santificação abordada no § 9.1.6, deste estudo.

A segunda ocorrência da imagem da transformação está em Rm 12,2. O texto de Rm 12,1-2 está localizado na segunda parte da carta, na qual predomina a admoestação. Os dois versículos iniciais formam uma perícope e trazem duas exortações.

---

[50] Cf. Rm 8,27; 12,13; 15,25.26.31; 16,2.15; 1Cor 3,17; 6,1.2; 14,33; 16,1.15; 2Cor 1,1; 8,4; 9,1.12; 13,12; Fl 1,1; 4,21.22; 1Ts 3,13 e Fm 1,5.7.

[51] PITTA, La Seconda Lettera ai Corinzi, p. 192 e HERCSIK, Il Signore Gesù, p. 85.

O v. 1 inicia-se com o verbo ñexortarò, indicando a passagem para uma nova temática, que é a vivência ética. O verbo utilizado não tem como finalidade impor uma conduta, mas aconselhar, exprimir um desejo. Segundo a construção da frase, a intenção do autor parece ser a de criar uma sintonia entre a parte exortativa e a anterior, argumentativa, na qual ele aborda a questão da justificação dada gratuitamente por Deus mediante a fé em Jesus Cristo (cf. Rm 4ï 6).

A exortação é fundamentada, teologicamente, sobre a ñmisericórdiaò. Essa ñmisericórdia de Deusò é explicitada em todo o processo salvífico descrito em Rm 3,21ï 11,36.

A expressão ñofereçais os vossos corpos como sacrifícioò não se refere ao ñsacrifício humanoò, prática religiosa realizada em várias culturas, mas no sentido cultual, de oferecer-se em oblação. A palavra ñcorpoò interpretada na perspectiva antropológico, designa o ser humano na totalidade de sua existência, e como ser relacional. Cabe lembrar, também, que o significado antropológico de ñcorpoò, nesse contexto, assume também a dimensão cristológica, eclesiológica e escatológica. Esse ato de ñentregar-se como oferendaò (v. 1) é qualificado como ñsacrifício vivente (ou vivo), santo e agradável a Deusò. Do ponto de vista etimológico, o termo ñsacrifícioò (θυσία) está vinculado ao verbo ñqueimarò ou ñfazer fumaçaò e denomina, também, a oferenda (incenso) ou a vítima (animal). Na literatura profética e na sapiencial, encontramos um apelo a viver a justiça, o direito e a equidade como práticas privilegiadas em detrimento dos sacrifícios de (cf. Os 6,6; Pr 21,3). Paulo se insere nessa tradição, porque considera a ética cristã um verdadeiro culto a Deus.

O adjetivo ñviventeò pode referir-se à existência (a vida cotidiana) ou à vida concedida por meio da fé no ato salvífico de Deus, mediante a vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Nesse texto, esse adjetivo pode assumir os dois significados: toda a existência daquele que adere a Jesus Cristo é um sacrifício, um culto a Deus.

O uso do adjetivo ñsantoò poderia ser redundante por estar relacionado ao sacrifício, mas, ao considerar a oferenda como a vida do cristão, reforça o sentido da vivência ética e do processo de santificação, no qual o batizado se deixa conduzir pelo Espírito Santo, como vimos na imagem anterior (§ 9.1.6).

A expressão ñagradável a Deusò está presente no AT para qualificar o sacrifício em Lv 1,13.17; 23,18; 26,31. Paulo fecha o versículo com uma frase de difícil tradução, mas podemos interpretá-la como sendo a vivência cristã o culto agradável a Deus, e não um mero rito exterior. Essa afirmação é confirmada ao considerarmos o v. 2, no qual Paulo

alega que essa oferta agradável a Deus se exprime de duas formas: o ñnão se conformar com este αἰώνò, a transformação e renovação da mente.

Na primeira exortação, o substantivo αἰών, relacionado à apocalíptica judaica, pode ser traduzido tanto no âmbito espacial (ñmundo presenteò), como no temporal (ñtempo atualò, ñtempo presenteò ou ainda ñséculoò). A apocalíptica judaica concebia a existência de dois mundos: o mundo atual e aquele que haveria de vir; ou o tempo presente e o fim dos tempos. O tempo presente (ou mundo atual) era considerado como mau, dominado pelo pecado. O tempo vindouro seria aquele onde predominaria o reinado de Deus, um espaço pleno e um tempo pleno.

Esse tempo pleno foi antecedido pelos tempos messiânicos, com a chegada do Messias. Para Paulo, o batizado já vive o tempo messiânico, por aderir e acreditar que Jesus Crucificado e Ressuscitado é o Messias, mas ainda espera a parusia. O cristão, portanto vive e espera o fim dos tempos, mas já experimenta seus sinais por meio de sua vivência ética. Quanto à admoestação a não se conformar com este αἰών não significa ser dualista (desprezar o mundo, o corpóreo), mas não se conformar com o pecado, que consiste nessa ruptura das relações fundamentais (consigo, com o outro, com Deus, com o universo) e que o conduz à desumanização. Por isso, essa transformação começa na adesão a Jesus Cristo, e consiste em mudar de mentalidade para poder discernir qual é a vontade de Deus. Nos vv. 3-21, Paulo exorta, por meio da metáfora do corpo, ao serviço gratuito, a não ser orgulhoso ou arrogante, a ser solidário, a praticar o bem e a não se vingar. Em resumo, amar sem hipocrisia e praticar a caridade. A motivação que fundamenta o agir cristão é a experiência profunda do amor de Deus, que se entregou total e gratuitamente na tentativa de que o mundo e o tempo fossem plenificados pelo amor. Para vivenciar essa Boa Nova, o batizado é chamado a uma transformação de seu modo de pensar (Fl 2,1-11).

9.1.8 Glorificação

A imagem da glorificação é expressa pelo verbo δοξάζω (Rm 8,30) e pelo substantivo δόξα.

Essa imagem provavelmente é oriunda do termo veterotestamentário כָּבוֹד, vocábulo aprofundado neste estudo (§ 6.2.1.1.3). No AT, a ñglória do Senhorò é uma expressão técnica para a presença visível de Deus na criação e em seus atos salvíficos no decorrer da história da salvação, sobretudo a manifestação de sua presença nas teofanias

ocorridas na experiência exodal[52] (Ex 16,10; 24,17; 33,22-23; 34,29-35 e 40,34). Em DtIs e em TtIs, a revelação da glória divina consiste na vinda do messias, que trará a salvação para todas as nações (Is 40,5; 58,8 e 62,1-2)[53].

O termo hebraico כָּבוֹד, na LXX, foi traduzido por δόξα. Deste modo, δόξα muda de semântica, assumindo todo o significado teológico do termo hebraico, sobretudo em Paulo. Nas cartas protopaulinas, a ñglória do Senhorò é manifestada em Jesus Cristo em sua morte e ressurreição, dado que Deus Pai glorifica o Senhor Jesus ao ressuscitá-lo (2Cor 3,7-18). Por sua vez, também o cristão é glorificado em Cristo (Rm 8,30), algo que Deus já havia predeterminado (1Cor 2,7). Mas, a glorificação definitiva do cristão será no fim dos tempos (Rm 8,18.21).

9.1.9 Nova criação

A ñnova criaçãoò (καινὴ κτίσις) nos remete às narrativas da criação (Gn 1ï 2) e ao anúncio de uma ñnova criaçãoò, após o exílio. A perspectiva messiânica dessa expressão encontra-se nos escritos do profeta Isaías, de forma especial em Is 43,1-7.18-19; 44,1-8.21-22; 54,1-10; 62,10-12 e 65,17-25[54].

A expressão ñnova criaçãoò ocorre em Gl 6,15 e 2Cor 5,17. Em Gálatas, a referência à ñnova criaçãoò está localizada no epílogo da Carta, em Gl 6,11-18. A perícope está inserida numa exortação, na qual Paulo retoma a problemática com os judaizantes. Eles criticam a pregação do Apóstolo, por não exigir a obediência da Lei e a circuncisão dos gentios que aderem ao seguimento de Cristo. A circuncisão e a obediência à Lei expressavam a fidelidade à aliança com Deus. Paulo reafirma que sua decisão não é humana (Gl 1,10) e que exigir dos gentios as práticas judaicas era renegar a cruz de Cristo (6,12). De fato, com Cristo é instaurada a nova criação. Para o Apóstolo, o fato de impor a circuncisão fazia parte do tempo da imaturidade e estava ligado ao mundo antes da vinda do Messias. O batizado, portanto, vivencia a era messiânica e é guiado por Cristo e por seu Espírito.

---

[52] HERCSIK, Il Signore Gesù, p. 87.
[53] GAFFIN JR., R. B. Glória e Glorificação. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 599-602.
[54] Algumas desta perícopes foram analisadas nesta tese, nos itens 6.2.1.1; 6.2.2.1; 6.3.3 e 7.3.

Na literatura rabínica[55], a expressão ñnova criaçãoò é empregada em duas circunstâncias precisas: a) para designar o prosélito após sua adesão ao judaísmo, ratificada por meio da circuncisão, e b) ao judeu a quem Deus perdoou os pecados. No primeiro caso, o gentio tornava-se um novo ser. No segundo, Deus esquecia o passado marcado pela infidelidade, reconciliava-se com o judeu e iniciava-se uma nova relação entre Deus e a pessoa perdoada. Todas essas indicações, provavelmente, estão presentes na expressão ñnova criaçãoò, em Gl 6,15, pois com a vinda de Jesus se instaura a era messiânica, que surge com a adesão mediante a fé em Cristo, expressa por meio do batismo e da remissão dos pecados. Após o batismo, o cristão é guiado pelo Espírito para uma vida nova marcada pela ñpaz e pela misericórdiaò (Gl 6,16).

A segunda ocorrência da expressão ñnova criaçãoò, em 2Cor 5,17, inserida na primeira parte da perícope que abrange os vv. 11-21, está em um contexto de controvérsias com relação ao ministério apostólico de Paulo. Essa perícope foi estudada quando abordamos o termo ñreconciliaçãoò (§ 9.1.3) e mencionada no estudo da imagem da justificação (§ 9.1.1), portanto refletiremos agora somente a expressão ñnova criaçãoò.

O autor confirma o sentido universal da morte de Jesus Cristo (v. 15) e da justificação da humanidade (v. 21). Assim, o cristão participa do mistério pascal pelo batismo e é guiado pelo Espírito vivificador (2Cor 3,6). A partir do batismo, o crente é chamado a viver não mais para ñsi mesmo, mas para Cristoò (v. 15). De fato, ñse alguém está em Cristo é uma nova criaçãoò. Essa expressão, no v. 17, nos remete a Is 43,18-19. Ela expressa o plano de Deus para a humanidade e para o universo desde a criação. Por conseguinte, estabelece uma relação entre criação e redenção.

Além dessas duas citações alguns comentadores[56] afirmam que a concepção de ñnova criaçãoò também está implícita no contraste que Paulo estabelece entre Adão e Cristo, sendo Cristo o primogênito de uma humanidade nova após sua ressurreição (1Cor 15,22.45-49 e Rm 5,12-21).

Todas essas formas de representar a soteriologia estão coligadas, dado que todas partem do mesmo princípio que é o mistério pascal de Cristo Jesus. O que cada metáfora deseja é realçar um determinado aspecto da ação salvífica de Deus. Algumas são peculiares da era messiânica, e outras serão plenificadas ou realizadas na era escatológica.

---

[55] REY, B. *Nova criação em Cristo no pensamento de Paulo*. São Paulo: Academia Cristã, 2005. p. 28. Com relação à expressão ñnova criaçãoò como continuidade e descontinuidade com a tradição judaica, veja a obra de CAMPBELL, W. S. *Paulo e a criação da identidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 249-279.

[56] REY, *op. cit.*, p. 53-94.

Após essa visão geral das imagens utilizadas por Paulo, para representar sua concepção soteriológica, passaremos à análise da concepção de ñredençãoò em Gl, objeto de nosso estudo.

9.2 A ñRedençãoò na Carta aos Gálatas

A ñredençãoò é também uma imagem utilizada por Paulo para expressar o efeito do evento-Cristo. Nas cartas protopaulinas, é expressa com os verbos ἐξαγοράζω (Gl 3,13; 4,5), αγοράζω (1Cor 6,20 e 7,23) e com o substantivo ἀπολύτρωσις (Rm 3,24; 1Cor 1,30; ocorre também em 8,23 para exprimir a espera da redenção do corpo no fim dos tempos). Essa imagem, para alguns comentadores, era derivada do mundo grego e é encontrada nos textos de manumissão sacral de escravos. Mas, essa hipótese é criticada pelas diferenças existentes entre a visão de Paulo e os contratos de alforria gregos. Outra possibilidade é fazê-la derivar da instituição do *goelato*, o que verificaremos ao aprofundarmos Gl 3,7-14 e 4,1-7.

Nós apresentaremos algumas informações introdutórias sobre Gl (sua datação, gênero literário e estruturação), e, em seguida, analisaremos as perícopes supracitadas.

9.2.1 Carta aos Gálatas: introdução geral

Gl é considerada uma carta protopaulina[57]. Não há consenso quanto à sua datação. Provavelmente foi escrita em meados dos anos 50, entre 53-57, em Éfeso[58].

Dado a indicação genérica do cabeçalho (ñIgrejas da Galáciaò) e por haver duas áreas geográficas com o mesmo nome, a região da Galácia (chamada de região Norte) e a província romana da Galácia (que engloba a região Sul), fica difícil a identificação dos destinatários da Carta aos Gálatas. Segundo alguns comentadores, os gálatas eram uma

---

[57] Quanto à crítica literária alguns comentadores alegam que existem afirmações de que Gl 2,7-8 tenha sido acrescentado posteriormente, por utilizar o nome ñPedroò e não ñCefasò, habitualmente empregado nas protopaulinas (1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gl 1,18; 2,9.11.14). Outros duvidam da autenticidade de Gl 5,13-6,10 (cf. BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. 5ª ed.rist.cor. Roma: G&BPress, 2014. v. 1, p. 165. [Theologia, 2] e LÉMONON, J.-P. *Lôépître aux Galates.* Paris: Cerf, 2008. p. 27. [Commentaire Biblique. Nouveau Testament, 9]).

[58] Existe uma segunda hipótese que afirma que foi escrita entre os anos 56-57, na Macedônia. A discussão detalhada sobre as duas possibilidades de datação pode ser encontrada em BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 632-633. (Bíblia e História. Série Maior). Essa datação é aceita por HEYER, C. J. den. *Paulo, um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 166. (Bíblia e Sociologia), por considerar o conteúdo da carta e sua afinidade com 2Cor. Também é seguida por SCHNELLE, U. *Paulo*: vida e pensamento. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2010. p. 339.

população indo-ariana, ligada aos celtas (gauleses), que no século III a.E.C.[59] (por volta de 279 a.E.C.) emigraram para o centro-norte da Ásia Menor, onde está a atual capital da Turquia: Ankara, antiga Ancyra. Ela abrange também Pessinunte (ou Pessino), Tavium e arredores. Essa região era influenciada pela cultura grego-helenística, aspecto presente na carta de Lívio, escrita no séc. I E.C., que descreve a helenização dos gálatas[60].

Em 25 a.E.C., sob o domínio do Imperador Augusto, a Galácia tornou-se província romana, sendo anexada à região Sul e englobando cidades importantes, como: Antioquia da Pisídia, Icônio, Derbe e Listra. Posteriormente, foi acrescentada grande parte da Paflagônia e do Ponto. Em vista disso, alguns autores defendem que a carta não seria destinada à região, mas à província romana da Galácia[61] (cf. At 13-14; 16,6 e 18,23). No entanto, Paulo geralmente não cita os nomes oficiais das províncias romanas, mas os das regiões[62]. Portanto, a opção pela região[63] parece ser a mais plausível.

A única informação sobre a fundação da comunidade encontra-se em Gl 4,13-14, quando Paulo afirma que permaneceu nesta região por causa de uma enfermidade. As comunidades, em sua maioria, eram constituídas por gentios de diferentes etnias (cf. Gl 4,8; 5,2s; 6,12s).

A finalidade central da carta é superar a crise provocada pelos seguidores de Jesus[64], provavelmente oriundos de Jerusalém, que se infiltraram na comunidade para anunciar um pseudoevangelho (Gl 1,6; 4,17; 6,12). Segundo o Apóstolo, esse pseudoevangelho baseava-se na imposição aos gentios da observância da Lei Mosaica (Gl 3,2; 4,21; 5,4) e da circuncisão como exigências para a adesão a Jesus Cristo. Paulo, entrecruzando dados autobiográficos e doutrinários, reafirma que não são necessárias essas exigências para os gentios receberem a redenção que vem de Deus, em Cristo. Desse modo, defende a validade do Evangelho pregado por ele e da justificação por meio da fé no Messias Jesus[65].

---

[59] Cf. BRODEUR, Il cuore di Paolo, p. 161 e BROWN, Introdução ao Novo Testamento, p. 630-632. Para um estudo sobre a Galácia, apesar de não concordarmos com o uso dos termos helenismo, cristianismo e judaísmo no século I, é a obra de IZIDORO, J. L. *Identidades e fronteiras étnicas no cristianismo da Galácia*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 45-75. (Palimpesto).

[60] HANSEN, G. W. Gálatas, Carta aos. In: DP, p. 581.

[61] Esta é a opção de HANSEN, G. W. Gálatas, Carta aos. In: DP, p. 583.

[62] Gl 1,17.21; 4,25; 1Ts 2,14 e Rm 15,24.

[63] Esta possibilidade é aceita por BRODEUR, Il cuore di Paolo, p. 163; BROWN, Introdução ao Novo Testamento, p. 631-632; CASALEGNO, A. *Paulo*: o Evangelho do amor fiel de Deus. Introdução às cartas e à teologia paulinas. São Paulo: Loyola, 2001. p. 98. (Letra e Espírito) e SCHNELLE, Paulo, p. 334-335.

[64] Cf. Gl 1,7.9; 4,17; 5,7.8-10.12 e 6,12.13.

[65] Cf. Gl 2,16.17.21; 3,8.11.21.24 e 5,4.5.

9.2.2 Estrutura e gênero literário

Várias são as propostas de estruturação da Carta aos Gálatas, que seguem os critérios de métodos diferentes, mas predomina a análise retórica[66]. Será assumida a proposta de Pitta, por ser bem fundamentada, mas não serão detalhadas as subdivisões de cada bloco elaboradas por este autor. Pitta segue a análise retórica literária clássica: a introdução que é subdividida em: cabeçalho (Gl 1,1-5) e exórdio (vv. 6-10)[67]. O Corpo da Carta contém a tese geral (vv. 11-12), que é comprovada em quatro demonstrações fundamentais: a) Gl 1,13ï 2,21; b) 3,1ï 4,7; c) 4,8ï 5,12, e d) 5,13ï 6,10. A conclusão está em Gl 6,11-18[68].

Quanto à classificação dos argumentos também foram oferecidas várias hipóteses[69]. A carta não se enquadra em nenhum gênero da antiga retórica, por conter uma pregação fervorosa e indignada diante da crise das comunidades da Galácia. Há uma mistura de formas literárias, predominando uma específica em cada bloco argumentativo: a) em 1,11ï 2,21 prepondera o forense, visto que Paulo se defende diante das acusações; b) em 3,1ï

---

[66] Pitta, em sua tese doutoral, analisa várias propostas de delimitação de Gl (PITTA, A. *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati*: analisi retorico-letteraria. Roma: PIB, 1992. p. 14-41.81-151. [AnBib, 131]). Recentemente quem repetiu essa análise da estrutura foi PUCA, B. *Una periautologia paradossale*: analisi retorico-letteraria di Gal 1,13ï 2,21. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2011. p. 61-107. (TG.ST, 186). Brown estrutura a carta em macrounidades, conforme a análise retórica, porém privilegiando o conteúdo, da seguinte forma: 1) introdução (1,1-10): prescrito e exórdio; 2) o corpo da carta é dividido em quatro partes: 1,11ï 2,14: defesa da veracidade de seu Evangelho; 2,15-21: debate contra os opositores; 3,1ï 4,31: prova da justificação mediante a fé e 5,1ï 6,10: exortação ética, 3) conclusão (6,11-18) (cf. BROWN, Introdução ao Novo Testamento, p. 622). Essa estrutura foi também apresentada por CORSANI, B. *Lettera ai Galati*: commenti. Genova: Marietti, 1990. p. 33. (CSEANT. NvT, 9) e com algumas alterações quanto ao título das divisões e o detalhar as subdivisões por BIANCHINI, F. *Lettera ai Galati*. Roma: Città Nuova, 2009. (NTCES). A proposta de Vanhoye divide a carta em: 1) saudação inicial e reprovação (1,1-10); 2) argumentos autobiográficos (1,11ï 2,21); 3) argumentos existenciais e da Escritura (3,1ï 5,12); 4) exortações (5,13ï 6,10), e 5) Gl 6,11-18: epílogo e autógrafo (VANHOYE, A. *Lettera ai Galati*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2000. p. 13-16. [I Libri Biblici. NvT, 8]). Essa delimitação também é apresentada por Vouga, Dunn, Casalegno e Barbaglio (cf. VOUGA, F. A epístola aos Gálatas. In: MARGUERAT, D. [Org.]. *Novo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2009. p. 280-281; DUNN, J. D. G. *The Epistle to the Galatians*. London: Hendrickson, 2002. p. 20-22. [BNTC, 9]; CASALEGNO, Paulo, p. 101-102; BARBAGLIO, G. *As Cartas de Paulo*. São Paulo: 1991. v. 2, p. 26. [BíbLoy,5]). Meynet, ao seguir a retórica semítica, que sublinha os paralelos, o conteúdo e a repetição de termos, oferece o seguinte esquema: cabeçalho (1,1-5); A) 1,6ï 2,21: é o Evangelho de Cristo que anunciei; B) 3,1ï 5,1: é a cruz de Cristo que nos justifica e C) 5,2ï 6,18: é a lei de Cristo que necessita ser cumprida (cf. MEYNET, R. *La Lettera ai Galati*. Bologna: Dehoniane, 2012. p. 13-14 [RBib]).

[67] A Carta aos Galátas é a única que não contém a ação de graças dirigida à comunidade.

[68] PITTA, A. *Lettera ai Galati*: introduzione, versione e commento. Bologna: Dehoniane, 2009. p. 40-41. (SOC, 9).

[69] Alguns autores a classificam como sendo forense, outros, deliberativa ou demonstrativa. Hansen afirma que em Gl predomina tanto a retórica forense, quanto a deliberativa (HANSEN, G. W. Gálatas, Carta aos. In: DP, p. 586-587). Para a análise das diferentes posições quanto à classificação, veja VANHOYE, Lettera ai Galati, p. 16-18.

5,12 prevalece o deliberativo e c) em 5,13ï 6,10 nota-se o gênero demonstrativo ou exortativo[70].

Analisaremos Gl 3,6-14 e 4,1-7, seguindo o método histórico-crítico-literário e o retórico, quando necessário.

9.2.3 De filhos de Abraão a filhos de Deus: análise de Gl 3,6-14

A passagem de Gl 3,6-14 está em sintonia com o que foi argumentado nos vv. 1-5 do capítulo 3, por estar inserida na segunda demonstração (3,1ï 4,7) do argumento descrito em Gl 2,14b-20, tendo como temática a justificação por meio da fé sem as obras da lei.

Em Gl 2,14b-20, o Apóstolo evidencia a origem de seu Evangelho e partilha sua experiência de Jesus Cristo. Nesta perícope, temos as primeiras ocorrências do termo justificação[71] em Gl, na qual o Apóstolo afirma que esta não se baseia nas obras da lei, mas na fé em Jesus Cristo (vv. 16-17).

Após a clara conclusão da primeira argumentação da perícope anterior (2,14b-21), em Gl 3,1-5 é introduzido o segundo argumento dirigido diretamente aos seus interlocutores. Por meio de cinco perguntas, Paulo sublinha a experiência dos gálatas, apontando os aspectos cristológicos, pneumáticos e teológicos. O objetivo era levar os gálatas a refletir sobre sua vivência cristã, nesse momento de crise, para que não abandonassem o Evangelho (v. 1) nem desprezassem o dom do Espírito concedido por Deus (vv. 2.5).

Paulo afirma que os gálatas são ñinsensatosò pela falta de discernimento, porque não compreenderam o valor do querigma para o próprio itinerário de fé. O conteúdo do anúncio (querigma) tem como ponto focal Jesus Cristo crucificado, mas refere-se também ao dom do Espírito, concedido por Deus Pai. Assim, o Pai inaugura um novo tempo na história da salvação por meio de Cristo e de seu Espírito, que é concedido a todos os que são chamados a viverem segundo o Espírito e não mais sob o poder da carne, da fragilidade, do pecado (vv. 1.3.5). Esse Espírito atuou no batismo, na vida da comunidade, na adesão a Jesus Cristo e na escuta do Evangelho.

Além de reafirmar a justificação mediante a fé, os vv. 1-5 expressam a nova condição antropológica daqueles que creem em Jesus Cristo. Por conseguinte, os argumentos expostos nesses versículos permitem afirmar que é o Espírito que capacita o

---

[70] VANHOYE, Lettera ai Galati, p. 18.
[71] Quanto à explicação do termo remetemos a § 9.1.1.

crente a viver uma existência cristã. A expressão ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, no v. 5, pode ser interpretada como ñobras potentesò realizadas na comunidade ou por meio dela (1Cor 12,6.10.28). Mas, também, expressa a ação do Espírito no crente (Fl 2,13). Outra interpretação seria considerar as ñobras potentesò como sendo o próprio dom da justificação, da redenção (Rm 1,4.16; 1Cor 1,18.24 e 2,5) e a inauguração do reinado de Deus (1Cor 4,20). De fato, a locução ñgrandes julgamentosò ou ñgrandes juízosò ou ñprodígios e sinaisò, geralmente, designa a intervenção extraordinária de Deus na história[72] e na criação, mas também adquire uma interpretação messiânica (Dt 10,17e Sf 3,17).

O batismo é o início de um processo, no qual o crente, por sua fé, mantém-se e vive em contínua relação com Deus e é sustentado pelo Espírito. Nesse contexto, é introduzida a perícope de Gl 3,6-14, que analisaremos exegeticamente por conter, no v. 13, o verbo ἐξαγοράζω, objeto de nosso estudo.

A tese principal de Gl 3,6-14 é expressa nos vv. 6-7, que tem como tema a relação entre a fé e a filiação abraâmica e será desenvolvida progressivamente nesta segunda argumentação (Gl 3,1ï 4,7).

9.2.3.1 Gl 3,6-14: texto grego e tradução

[6]Καθὼς Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην
[7]γινώσκετε ἄρα ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοι υἱοί εἰσιν Ἀβραάμ.
[8]προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεὸς, προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραὰμ ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη
[9]ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ.
[10]Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· γέγραπται γὰρ ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.
[11]ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται
[12]ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς.
[13]Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου,[14] ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν[73] τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

6É como Abraão, que creu em Deus e isto foi tido em conta de justiça.

---

[72] Cf. Ex 7ï 10; 11,1-10; 12,12.29-30; 14ï 15 e Nm 33,4; Ez 5,10.15; 14,21; 25,11; 28,22.26; 30,19.

[73] Há uma variante que lê εὐλογίαν no lugar de ἐπαγγελίαν. Os principais testemunhos nos quais ocorre essa variante são: $\mathfrak{P}^{46}$, D 06, F, G 88, 489, escritos de Marcião e Ambrosiatro. Ela não será considerada, pois pode ser justificada pelo uso de εὐλογία no ínicio deste mesmo versículo (cf. METZGER, B. M. [Dir.]. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*: volumen complementario de The Greek New Testament [cuarta edición revisada]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. p. 521. [Ediciones científicas de la Deutsche Bibelgesellschaft]).

[7]Sabei, pois: os que creem, estes são filhos de Abraão.
[8]Ora, prevendo a Escritura que Deus justificaria os gentios mediante a fé, preanunciou a Boa-Nova a Abraão: ñSerão abençoadas em ti, todas as nações.
[9]Portanto, os que creem são benditos com o crente Abraão.
[10]E todos os (que) são das obras da lei estão sob a maldição, pois está escrito: ñMaldito todo aquele que não persevera em todas as coisas (que foram) escritas no livro da Lei, a fim de praticá-las.
[11]Aliás, é evidente que pela Lei ninguém é justificado diante de Deus, pois ño justo viverá pela fé.
[12]Ora, a Lei não é pela fé; mas aquele que praticou essas coisas, viverá por intermédio delas.
[13]Cristo nos **resgatou** da maldição da Lei, tornando-se por nós maldição, porque está escrito: ñAmaldiçoado todo aquele que for pendurado no madeiro, [14]para que a bênção prometida a Abraão se tornasse real para os gentios em Cristo Jesus, a fim de que recebêssemos o Espírito prometido pela fé.

9.2.3.2 Estrutura de Gl 3,6-14

Os comentaristas reconhecem que Gl 3,6-14 forma uma unidade retórica[74]. Essa unidade é constatada por manter uma mesma temática (relacionada ao personagem Abraão) e por questões formais. Entre estas, destacam-se: a inclusão entre os vv. 6 e 14; a repetição dos paralelos antitéticos entre fé e obras da lei, bênção e maldição, e a repetição de termos e verbos como: Abraão (vv. 6-9.14), πίστεως (vv. 7-9.11.12.14) e δικαιόω (vv. 8.11). Essa perícope também demonstra o que foi afirmado em Gl 1ï 2, por meio de provas extraídas do AT.

Os vv. 6-14 podem ser estruturados em duas partes: vv. 6-9 e vv. 10-14. A primeira apresenta a tese principal (vv. 6-7) e a relação existente entre a fé e a bênção (vv. 8-9). O Apóstolo recorre ao AT ao citar Gn 15,6 (no v. 6) e Gn 12,3 (no v. 8)[75]. Dessa forma, cria um elo entre a fé e a bênção e faz uma junção entre Abraão e as nações, enfatizando o argumento da justificação por meio da fé. Na segunda parte, Paulo prova a separação entre a Lei e a fé e confirma que a Lei não é portadora de bênção e de justificação. Como prova escriturística, são utilizados, nos vv. 10-13, os respectivos textos: Dt 27,26; Hab 2,4; Lv 18,5 e Dt 21,23.

---

[74] FERREIRA, J. A. *Gálatas*: a epístola da abertura de fronteiras. São Paulo: Loyola, 2005. p. 80. (Comentário Bíblico Latino-Americano); PITTA, Lettera ai Galati, 173 e LÉGASSE, S. *ôÉpître de Paul aux Galates*. Paris: CERF, 2000. p. 220. (Lectio Divina. Commentaires, 9).

[75] Alguns comentadores afirmam que no v. 8 temos uma junção entre Gn 12,2-3 e 18,18, porém consideraremos apenas Gn 12,2-3, porque se Paulo utilizasse 18,18, toda a sua argumentação contra seus opositores não teria sentido, pois estaria estabelecendo a sequência ñpromessa ï circuncisãoò. Entre os comentadores adeptos da inclusão de Gn 18,18 estão BECKER, J. *Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia*. Santo André: Academia Cristã, 2007. p. 419 e SANDERS, E. P. *Paulo*: a lei e o povo judeu. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009. p. 40.

9.2.3.3 A fé e a bênção: Gl 3,6-9

O v. 6 está conectado com o argumento delineado nos vv. 1-5, nos quais surge a figura de Abraão para comprovar que a justificação se dá por meio da fé e que a bênção a ele prometida se estende aos gentios. Abraão é evocado por ser, na tradição judaica, o destinatário das promessas[76] de Deus e é o pai do povo eleito (Gn 15,6). Ele também é o primeiro prosélito, sendo o primeiro estrangeiro que abandonou o culto aos ídolos para aderir ao Deus de Israel, Deus-UM. Com Abraão, inicia-se, assim, uma nova fase na história da salvação[77].

Paulo evoca a figura de Abraão recorrendo à passagem de Gn 15,6 e não ao texto de Gn 22[78]. O que é uma novidade, visto que era comum, na literatura judaica, utilizar Gn 22, onde Abraão é designado como um homem justo e fiel (Eclo 44,20; 1Mc 2,52). O Apóstolo evita referir-se a Gn 22 por apresentar a dimensão meritória da fé de Abraão[79] e por situa-se após a circuncisão. Gn 15,6 está antes de Gn 17 (que descreve a exigência da circuncisão[80]) e apresenta Abraão como aquele que é justificado pela fé, tornando-se um paradigma para todos os que desejam um relacionamento justo com Deus. De fato, na história de Abraão prevalece a gratuidade da promessa, dado que não há alguma exigência da parte de Deus. A única coisa que Deus pede é que tenha fé.

Em cada unidade (vv. 6-9; 10-14), a bênção dada ao Patriarca é enfatizada, por ter sido estendida às nações sem submetê-las à Lei nem exigir a circuncisão (vv. 8-9.14). Provavelmente, esse recurso é utilizado pela dificuldade que Paulo enfrenta diante de Gn 17,10-14, onde é explícita a ordem de Deus de que os incircuncisos sejam excluídos da família de Abraão e das bênçãos que lhe foram prometidas. Esses aspectos nos remetem para Gl 2,1-10. Nessa perícope, é possível perceber que a problemática fundamental da Assembleia de Jerusalém consistia na pregação de Paulo de que Jesus Cristo era o cumprimento das promessas e da aliança contraída com o povo eleito. Mas, para aderir a

---

[76] JOHNSON, H. W. The paradigm of Abraham in Galatians 3:6-9. *TrinJ*, Trinity, v. 8, n. 2, p. 193-199, Fall 1987; HUNN, D. Galatians 3:6-9: Abrahamôs fatherhood and Paulôs conclusions. *CBQ*, Washington, v. 78, n. 3, p. 500-514, July 2016 e SILVA, M. Abraham, faith, and works: Paulôs use of scripture in Galatians 3:6-14. *WTJ*, Philadelphia, v. 63, n. 2, p. 251-267, Fall 2001.

[77] PITTA, Lettera ai Galati, p. 177.

[78] Porém existem alguns autores que defendem essa relação e a unem com Dt 21,22-23, que será também citada nessa perícope, confira: WILCOX, M. ñUpon the Treeò: Dt 21,22-23 in the New Testament. *JBL*, New Haven, v. 96, n. 1, p. 85-99, Mar. 1977.

[79] Cf. 1Mc 2,53; Tg 2,21-23 e Livro do Jubileu 17,18.

[80] *Mishnah Nedarim* 3,11 e WILSON, W. T. *Pauline parallels*: a comprehensive guide. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009. p. 267.

Ele, não era necessário exigir dos gentios a circuncisão[81], nem a observância da Lei Mosaica e das leis dietéticas[82]. Essa pregação, para os judeo-cristãos, entrava em contradição com a tradição judaica, dado que justamente esses três elementos diferenciavam o povo de Israel das outras nações, sendo exigências oriundas das alianças estabelecidas com Abraão (Gn 17,1-14.23-27) e com Moisés, e consequentemente com o povo de Israel. Portanto, se Jesus Cristo era o cumprimento das promessas e das alianças realizadas com o povo eleito, era necessário, segundo os opositores de Paulo, que o gentio primeiramente pertencesse ao povo eleito, para depois aderir ao messias que foi enviado para Israel.

No judaísmo, não era proibida a comunhão de mesa com os gentios, desde que estes observassem as leis dietéticas[83] e realizassem os rituais de purificação. Os seguidores de Cristo oriundos da cultura judaica julgavam ser uma exigência para os gentios que aderiam a Jesus Cristo o cumprimento destas leis, sendo inadmissível seu não cumprimento. Elas tinham uma função social e também simbólica no sistema da tradição judaica[84]. Ao mesmo tempo, garantiam a fidelidade étnica e religiosa do povo eleito. Nota-se que não era nítida a relação entre o judaísmo e aqueles que aderiam a Jesus Cristo. Seria de continuidade ou de ruptura? Para Paulo era importante evidenciar a novidade da vinda de Cristo, que, apesar de ter aspectos que transparecem uma continuidade, contém vários elementos de descontinuidade com as expectativas messiânicas judaicas.

Ao servir-se da figura paradigmática de Abraão, o Apóstolo afirma, no v. 7, a filiação abraâmica para todos aqueles que creem em Jesus Cristo. Alguns autores consideram os vv. 6-14 um *midrash*[85], no qual o autor expõe, de forma positiva, o conteúdo do Evangelho, mediante a fusão de várias citações do AT, seguindo o método

---

[81] Com relação à problemática da circuncisão em Gl, confira a obra de SEGAL, Paulo, o convertido, p. 307-345.

[82] Neste contexto, as leis dietéticas estão também presente no significado do termo Lei. Hinkelammert afirma que Paulo é contra a lei romana, mas provavelmente tal interpretação está em harmonia com o objetivo do estudo do autor, que é o de comparar a crítica da Lei em Paulo com a de Marx (cf. HINKELAMMERT, F. *A maldição que pesa sobre a lei*: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2012. p. 5-138. [NCT]).

[83] As leis diéteticas proibiam comer alimentos considerados impuros (Lv 15,10-14; 17,10-14; Dt 12,16.23-24 e 14).

[84] No judaísmo havia aqueles que acreditavam na salvação para os gentios mesmo sem a circuncisão e a observância da Lei, porém para conviverem juntos, na mesma comunidade, a violação das leis de pureza era problemática (cf. SEGAL, Paulo, o convertido, p. 308).

[85] Cf. PITTA, Lettera ai Galati, p. 174. A palavra *midrash* origina-se da raiz verbal דרשׁ, que significa ñprocurar, buscarò. O *midrash* era um método desenvolvido nas escolas rabínicas e seu contexto ideal era a liturgia sinagogal. Paulo cria um *midrash haggádico* ou narrativo com a finalidade de ensinar, explicar e esclarecer.

rabínico *guezará shawá*[86]. Este método consiste em confrontar dois ou mais versículos bíblicos, escolhidos pela afinidade semântica ou terminológica[87], partindo do princípio de que é possível a Sagrada Escritura ser sua própria intérprete.

Ao redor da figura de Abraão, a tese de Paulo (vv. 6-7) é de que somente pela fé o ser humano é justificado e se torna filho de Abraão. A filiação abraâmica não depende do fato de alguém ser judeu, submetido à Lei. A Lei é incapaz, por seu papel e natureza, de garantir tal filiação, mas tão só a fé em Cristo Jesus a garante, visto que Ele é o cumprimento das promessas que Deus fez a Abraão. Desse modo, o Apóstolo interpreta Abraão (filiação) e os textos veterotestamentários em perspectiva cristológica.

No v. 8, Paulo apresenta a justificação dos gentios como algo previsto (προϊδοῦσα ï sentido temporal) e prenunciado (προευηγγελίσατο) nas Escrituras ao abençoar todas as nações com Abraão (Gn 12,2-3), estabelecendo assim uma coligação com Gn 15,6[88] citado no v. 6.

Em Gn 15,6, a expressão ñem tiò não pode ser entendida como instrumental, nem causal, porque Abraão não é a causa, nem a mediação pela qual o povo terá a benção. Ela pode ser compreendida no sentido de ñcomò, ou seja, os gentios, com Abraão, são abençoados por sua fé em Cristo, pois é Ele que cumpre as promessas feitas a Abraão[89].

Para corroborar seu argumento, Paulo deve provar que a Lei não é necessária para obter as bênçãos prometidas, o que será realizado nas provas escriturísticas descritas nos vv. 10-14.

9.2.3.4 A não prática da Lei e a maldição: Gl 3,10-12

Não são evidentes os argumentos presentes nos vv. 10-14, consequentemente existem várias interpretações[90]. Para facilitar a análise estruturamos o texto em duas partes. Na primeira, Paulo argumenta que a Lei não pode justificar (vv. 10-12), e, na segunda, apresenta Cristo como o único capaz de resgatar da Lei (vv. 13-14).

---

[86] PITTA, Lettera ai Galati, p. 174, e confira o estudo de BASTA, Gezerah shawah.

[87] Assim, nos vv. 6-8.11, Paulo confronta os textos de Gn 15,6; 12,2-3 e Hab 2,4, para comprovar a justificação pela fé. Nos vv. 10.11.13, Paulo une os textos de Dt 27,26; Lv 18,5; Dt 21,23, para comprovar a maldição da Lei. Assim, temos um *midrash* antitético.

[88] Paulo utiliza o texto do AT da versão grega da LXX, porém altera a ordem em Gn 15,6 e substitui ñtodas as tribos da terraò por ñtodas as naçõesò na citação de Gn 12,3. Meynet afirma que Paulo faz uma junção entre Gn 12,3 e 22,18 (cf. MEYNET, La Lettera ai Galati, p. 89).

[89] PITTA, *op. cit.*, p. 176-178.

[90] Pitta apresenta nove explicações diversas (cf. PITTA, *op. cit.*, p. 184-185).

O v. 10 está em contraste com o conteúdo descrito nos vv. 7-9. Assim, se para os que creem era reservada a bênção, para os que estão sujeitos à Lei é destinada a maldição. Mas os judeus também se consideram crentes e acreditam que, mantendo a aliança e sendo observantes à Lei, obterão as bênçãos prometidas. Para provar o contrário dessa concepção judaica, o Apóstolo serve-se do texto da LXX de Dt 27,26[91], mas com várias modificações. A mudança mais evidente é a de substituir a expressão ñtodas as palavras desta leiò para ñtodas as palavras escritas no livro da Leiò. Assim, refere-se não apenas às leis prescritas em Dt[92], mas a toda a Lei (Torá).

O v. 10a contém vários problemas semânticos, dificultando a compreensão. O primeiro é entender a expressão: ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν. Literalmente podemos traduzi-la da seguinte forma: ñtodos aqueles que são das obras da leiò[93]. Mas, constatam-se várias traduções, entre as quais se destacam[94]: 1) ñpara os que confiam nas obras da leiò, 2) ñtodos os que são da observância da lei, 3) ñtantos quanto, pois, são das obras da leiò, 4) ños que são pelas obras da leiò, e 5) ños que dependem do cumprimento da leiò.

Essa variedade se dá pelos diferentes modos de interpretar a frase[95]. A primeira afirma a impossibilidade de um ser humano praticar todos os mandamentos e leis prescritas no Livro da Lei. Mas, essa hipótese entra em contradição com o que Paulo demonstra em Gl 1,13-14 e em Fl 3,6-8. Com efeito, tanto Paulo como os justos que observavam as leis judaicas[96] eram convictos de que poderiam contar com a misericórdia e o perdão de seus pecados, e o judeu não era considerado maldito por suas transgressões. Outra interpretação parte do princípio de que aqueles que conhecem as leis e não as praticam não podem ser causa de bênção. Outra leitura foca a interpretação nos argumentos de Gl 3,21, que permitem concluir que a Lei não tem a função de justificar e de conceder a vida, com a consequência de ser maldito aquele que se submete à Lei.

A citação de Dt 27,26 poderia também ser um slogan propagandístico dos opositores de Paulo, que desejavam que os gálatas seguissem a Lei Mosaica, pois, ao

---

[91] Na LXX a frase é: ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἐμμενεῖ ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου τοῦ ποιῆσαι αὐτούς , e em Gl 3,10 temos: ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά.

[92] Essa frase encontra-se em Dt, outras quatro vezes (Dt 28,61; 29,20[19].21[20]; 30,10), com algumas variações conforme o contexto para indicar a totalidade das lei escritas no Dt, pois em toda elas existem um ñnesteò livro.

[93] Cf. ALETTI, Justification by faith, p. 66.

[94] Referências: 1) DUNN, The Epistle to the Galatians, p. 170; 2) BCNBB, 2002 segunda edição; 3) ARA; 4) BJ; 5) TEB.

[95] Veja também PITTA, Lettera ai Galati, p. 183-186.

[96] Cf. Ecl 8.14; Sb 2,10.12.18; 4,7 e 10,20.

contrário, seriam malditos. Deste modo, o Apóstolo inverte a situação, acusando os opositores de estarem na condição de maldição[97].

Agostinho argumenta que ños que se baseiam nas obras da lei estão debaixo da maldiçãoò, porque desejam alcançar algo por meio das obras; assim não são justos, porque não adoram a Deus gratuitamente[98]. Essa visão é criticada pelos comentadores atuais.

Por fim, temos a interpretação sociológica de Dunn[99], baseada no manuscrito 4QMMT[100], afirmando que Paulo em Gl 3,10 se refere aos judeus que se julgavam perfeitos observantes da Lei. Portanto, o problema estaria em considerar as ñobras da leiò como condição necessária para que os gentios pudessem aderir ao ñnomismo da aliançaò[101] (Is 56,6-8), e em apresentá-la como norma de julgamento universal[102]. Para Dunn, as ñobras da leiò seriam a circuncisão e as leis alimentares[103]. Diante dessas prováveis interpretações, a apresentada por Dunn é a mais pertinente, porém não concordamos em restringir a expressão ñobras da leiò[104] à circuncisão e às leis alimentares, mas à lei como um todo, sublinhando todos os atos nela prescritos e incluindo a Lei Mosaica.

Verifica-se o contraste entre ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν (v. 10) e ἐκ πίστεως em Gl 3,7.9. A preposição ἐκ indica origem[105], mas também pertença e relação permanente. O v. 10 designa todos, judeus ou gentios[106], que fazem da observância da lei o princípio de seu relacionamento com Deus. No v. 10a, Paulo não afirma categoricamente que eles são

---

[97] PITTA, Lettera ai Galati, p. 185.

[98] AGOSTINHO, SANTO. *Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos.* São Paulo: Paulus, 2009. p. 93. (Patrística, 25).

[99] DUNN, The Epistle to the Galatians, p. 171-174.

[100] Cf. WILSON, Pauline parallels, p. 269. Os pontos de contato entre 4QMMT e a Carta aos Gálatas são: a ênfase nas benção e maldições em Dt 27ï 30; a expressão ñobras da leiò relacionada às práticas judaicas como a circuncisão, a Lei e as regras alimentares; as promessas dadas a Abraão; a justiça considerada como reconhecimento da fidelidade à aliança (Sl 106,31; Jubileu 30,17; 1Mc 2 e Gn 15,6) e a relação entre Gl 4,10 e a questão do calendário judaico. Para aprofundar, confira a obra de DUNN, J. D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2011. p. 486-496.

[101] Essa visão de Dunn também é de Sanders, ao considerar que o problema central era o de conceber como os gentios poderiam ser considerados filhos de Abraão. Para Paulo, seria por meio da fé, e, para os judeo-cristãos, era necessário exigir a circuncisão e a aceitação da Lei Mosaica. O único problema é que Sanders considera as citações presentes no v. 10 somente por afinidade terminológica (cf. SANDERS, Paulo: a lei e o povo judeu, p. 36-37.39). Dunn defende que o ñnomismo da aliançaò é o tema central em Gl (cf. DUNN, A nova perspectiva sobre Paulo, p. 261-288).

[102] DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 175-176.

[103] Cf. DUNN, A nova perspectiva sobre Paulo, p. 187-207.

[104] Com relação à expressão ñobra da leiò e 4QMMT, confira o texto de PENNA, R. *Vangelo e Inculturazione*: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento. Cinisello Balsano: Paulus, 2001. p. 512-535. (SBA, 6).

[105] ALETTI, Justification by faith, p. 66.

[106] Conforme observou Aletti, ñὅσοι pode incluir vários grupos: a) os judeus, especialmente aqueles que se recusaram a crer em Cristo por fidelidade à Lei; b) aqueles judeus que aderiram a Jesus Cristo; c) prosélitos, e d) aqueles seguidores de Jesus que não eram prosélitos, mas eram justos e desejavam obedecer à Leiò (ALETTI, *op. cit.*, p. 66).

amaldiçoados (ἐπικατάρατοι), mas que estão sob a ameaça de uma maldição[107] (ὑπὸ κατάραν εἰσίν), justificando este argumento por meio da citação de Dt 27,26 no v. 10b[108].

A passagem de Dt 27,26 serve para enfatizar a seriedade da situação de todos aqueles para os quais a Lei é a regra de vida, dado que toda transgressão dessa Lei traz o risco de maldição[109]. Assim, Paulo adverte os que se orientam pela Lei para que sejam fiéis, pois, ao contrário, correm o risco de uma maldição. Importa também considerar a relação com Is 48,17-22, quando se afirma que o povo poderia receber as bênçãos prometidas aos patriarcas, mas, por serem infiéis e por não obedecerem aos mandamentos e à palavra de YHWH, transformaram as bênçãos em maldição, em injustiça, em punição. Essa infidelidade conduziu o povo ao exílio. Nesse contexto, o profeta afirma que a redenção será dada por Deus, independente do mérito do povo, e lhe será concedida a paz e a justiça pela gratuidade divina e por sua fidelidade aos Patriarcas (cf. Is 48,19).

No v. 11, Paulo prova que a Lei não pode tornar alguém justo, nem mesmo aqueles que colocam seu prazer na Lei do Senhor[110].

Do ponto de vista sintático, podemos considerar a primeira ocorrência da conjunção ὅτι (no v. 11) como declarativa, com a finalidade de enfatizar a citação de Hab 2,4 em continuidade com Gn 15,6. O segundo ὅτι é causal e introduz a citação bíblica (Hab 2,4)[111].

Para provar que ninguém se torna justo pela observância da Lei (afirmação que contradiz vários exemplos existentes no texto bíblico), Paulo escolhe Hab 2,4[112]: ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Essa citação, além de não corresponder ao texto hebraico nem ao grego, contém vários problemas[113] do ponto de vista textual. Servindo-se destas dificuldades textuais, Paulo, em Gl 3,11, exclui o possessivo (cf. Rm 1,17), privilegiando a

---

[107] ALETTI, Justification by faith, p. 67.
[108] VANHOYE, Lettera ai Galati, p. 83-84.
[109] Cf. ALETTI, *op. cit.*, p. 68. Conforme Aletti, ñuma observação semelhante àquela encontrada em Gl 3,10 está em Tg 2,10: ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί, γέγονεν πάντων ἔνοχος ò (Justification by faith, p. 68, n. 21).
[110] ALETTI, *op.cit*, p. 68-69.
[111] *Ibid.*, 69.
[112] É estranha a escolha deste texto, pois, para o judeu, ño justoò é aquele que pratica a Lei. Essa concepção encontra-se também em QpHab 7,18 e em 8,1 (cf. MUSSNER, F. *Lettera ai Galati*. Brescia: Paideia, 1987. p. 357-358. [CTNT, 9]).
[113] Penna analisa a citação na LXX, no TM, no *Pesher* de Qumran (1QpHab 7,17ï 8,3), em Hb10,37-38, no *Targum* de Hab 2,4 e no Talmude no tratado babilônico *Makkôṯ* 24a. Ele apresenta as várias interpretações que essa citação assume nestes textos (cf. PENNA, Vangelo e Inculturazione, p. 484-511 e § 9.1.1). Confira também o artigo de GOMBIS, T. G. Arguing with Scripture in Galatia: Galatians 3:10-14 as a series of ad hoc arguments. In: ELLIOT, M. W.; HAFEMANN, S. J.; WRIGHT, S. J.; FREDERICK, J. (Ed.). *Galatians and christian theology*: justification, the Gospel, and ethics in Paulôs letter. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2014. p. 82-90 e ALETTI, *op. cit.*, p. 70.

interpretação cristológica. No texto hebraico de Hab 2,4, a fidelidade é atribuída ao justo, ou seja, se o justo permanecer fiel viverá, e na LXX, refere-se à fidelidade de Deus (cf. § 9.1.1).

Outro problema é definir se o termo ñféò está relacionado ao ñjustoò ou ao verbo ñviveráò. Ao partir da relação precedente com Lv 18,5, a maioria dos exegetas relaciona fé e vida. Mas, dentro do *midrash* e da relação com Gn 15,6, é melhor relacioná-la com o ñser justoò. No contexto de Hab 2,4, Deus responde ao lamento do profeta afirmando que libertará seu povo. Assim, o justo é aquele que viverá por confiar na promessa de libertação e na aliança com Deus, graças à qual o crente será beneficiado com a salvação prometida por Deus. Sanders propõe interpretar πίστις à luz do v. 23, assim a ñféò está vinculada à vinda do Messias, no qual o ser humano é chamado a acreditar para poder viver (v. 22)[114]. É uma interpretação que condiz com o pensamento paulino.

Diante de Hab 2,4 e a sintonia que há com Lv 18,5 (v. 12), podemos dizer que o v. 11 afirma que ninguém pode ser justificado pela prática da Lei, pois é a fé que faz o justo. Portanto, não é necessário exigir dos gentios a circuncisão, nem a observância da Lei Mosaica e das outras leis judaicas. Paulo reafirma que para o judeu é também a fé que o torna justo. De fato, é por meio dela que ele observa a Lei e responde à vontade divina, visto que, segundo Hab 2,4, até a prática da Lei tem como princípio e meta a manifestação da fé.

O v. 10 afirma que aqueles que são comprometidos com a Lei estão sob ameaça de uma maldição e declara que é a fé que torna alguém justo (v. 11)[115]. Para provar que ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, passaremos a analisar o v. 12.

Para comprovar que a Lei não tem a função salvífica, o Apóstolo se serve de Lv 18,5. Neste versículo, Deus afirma que a única condição para que o povo viva é obedecer aos mandamentos, ou seja, praticar sua vontade[116]. Em Gl 3,12, provavelmente, temos a versão grega de Lv 18,5, com alterações[117]. A mais significativa é a substituição de ἄνθρωπος por ὁ ποιήσας. E é a primeira vez que essa citação é interpretada de forma negativa.

Mas, qual é a função do *guezará shawá* entre Hab 2,4 e Lv 18,5?[118] Segundo Aletti, as citações exprimem sistemas diferentes, pois enquanto ñHab 2,4 caracteriza o sistema da

---

[114] SANDERS, E. P. *Paul and palestinian judaism*: a comparison of patterns of religion. London: SCM Press, 1977. p. 480.
[115] ALETTI, Justification by faith, p. 71.
[116] *Ibid.*, p. 71-72.
[117] PITTA, Lettera ai Galati, p. 188.
[118] A versão apresentada por Paulo é provavelmente da LXX.

fé, no qual o crente se submete totalmente a Deusò, ñLv 18,5 evoca o sistema da Lei, que requer comportamentos específicosò[119]. Por um lado, Hab 2,4 acena para o fato de que o justo vive pela fé, e assim estabelece uma relação entre fé e justiça; por outro lado, Lv 18,5 anuncia que a Lei não pertence ao sistema da fé e, por conseguinte, não está a serviço da justiça. Outra proposta seria partir do princípio de que Paulo não tem como foco aqueles que observam a Lei, mas aqueles que fundamentam a própria vida sobre as obras da lei.

A função do *guezará shawá*, no v. 12[120], está relacionada à função retórica de Gl 3ï 4, ou seja, estes capítulos constituem a *probatio* do que é afirmado na *propositio* em Gl 2,16, que tem como referência o Sl 142,2 LXX (Gl 2,16d). Portanto, seu papel é o de ressaltar o sentido cristológico e soteriológico, provando que a Lei não tem a função de justificar. Por outro lado, o v. 12 sublinha a dimensão ético-antropológica do papel da Lei, porque em Cristo a Lei não é eliminada, mas atinge seu cumprimento. Com Cristo, o batizado recebe o dom do Espírito, tendo sua vida conduzida por Ele. Assim, a ética cristã não é uma ética da Lei, mas é fortemente assentada numa base messiânica e pneumatológica.

9.2.3.5 ñCristo nos resgatou da maldição da Leiò: Gl 3,13-14

Para nosso estudo, esses versículos são fundamentais pelo uso da expressão Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου , no v. 13, para exprimir a redenção por meio de Jesus Cristo. A longa frase presente nos vv. 13-14 faz uma junção antitética e paradoxal entre bênção e maldição, fé e Lei. A pergunta que permanece é: como Cristo ao tornar-se maldição pode nos libertar da maldição? Alguns comentadores consideram contraproducente a citação de Dt 21,23[121]. Parece que a finalidade de Paulo é provocar esse maravilhar-se diante da redenção realizada por meio de Cristo, o Jesus Crucificado, não prevista nas expectativas messiânicas judaicas.

No v. 13a, Paulo declara: ñCristo nos resgatou da maldição da Leiò. O que nos chama a atenção é que Jesus Cristo torna-se o autor do resgate da ñmaldição da Leiò.

Paulo utiliza em Gl 3,13 o aoristo do verbo ἐξαγοράζω, que indica um evento único, uma ação pontual no passado. Provavelmente, está ligado com o evento salvífico da morte

[119] ALETTI, Justification by faith, p. 73.
[120] *Ibid.*, 74-76.
[121] *Ibid.*, 73.

e ressurreição de Jesus Cristo, conforme a indicação da frase que segue com a citação de Dt 21,23.

O verbo ἐξαγοράζω, na Septuaginta, não ocorre no sentido de libertar escravos. Há somente duas ocorrências deste verbo na LXX, mas com o significado de ñganhar tempoò (cf. Dn 2,8). É um verbo que pertence à linguagem comercial e pode ser traduzido por ñcomprarò ou ñresgatarò, ñredimirò[122]. Os comentadores de Gl apresentam dois contextos nos quais a imagem do ñresgateò pode originar-se. O primeiro é a manumissão sagrada. Este era um costume dos povos pagãos, no qual havia uma aquisição fictícia de escravos da parte da divindade, atestada nas inscrições de Delfos[123] (cf. § 9.1.5). Porém, nesses documentos não ocorre o verbo ἐξαγοράζω. Outro contexto seria o resgate de cativos ou prisioneiros de guerra da escravidão, descritos na literatura grega[124]. O verbo é utilizado num texto de Diodoro Sículo (80-30 a.E.C.) para indicar a compra de um escravo para torná-lo livre[125]. Apesar de não ocorrer o termo ñresgateò (λύτρον), tal compra de fato era uma forma de resgatar um escravo. Esse segundo contexto da libertação de escravos é mais aceito pelos comentadores[126].

Outros exegetas mencionam a relação com o resgate que Deus realizou libertando Israel da escravidão do Egito, mas essa possibilidade é criticada por Vanhoye[127]. Este afirma que Deus faz o povo sair do Egito, para dar-lhe a Lei, enquanto em Gl 3,13, Cristo nos resgata da maldição da Lei. No entanto, é necessário examinar se realmente essa era a finalidade da libertação dada ao povo no Egito na interpretação sugerida por Vanhoye.

Ao considerar a ñredençãoò como um efeito do evento-Cristo, Paulo reconhece que houve um resgate da maldição da Lei. Diante de nosso estudo, podemos encontrar uma relação dessa imagem com a realidade judaica, por meio da instituição do *goelato*[128], e não só com o ambiente greco-romano. Isso é possível porque há entre os comentadores um consenso de que o ñresgateò, no v. 13, refere-se à libertação de escravos.

Na perspectiva jurídica do *goelato*, um texto que pode servir como intertextualidade é Lv 25,35-55. Essa perícope pertence ao Código de Santidade e estabelece as normas relacionadas ao jubileu. Nessa, o גֹּאֵל é apresentado como aquele que compra um membro

---

[122] BÜCHSEL, F. ἐξαγοράζω. In: KITTEL; FRIEDRICH, GLNT, v. 1, p. 338-344.
[123] HERCSIK, Il Signore Gesù, p. 83.
[124] BIANCHINI, Lettera ai Galati, p. 81 e DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 272.
[125] CORSANI, Lettera ai Galati, p. 207-208.
[126] DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 273-274; LÉMONON, Lôépître aux Galates, p. 125; FERREIRA, Gálatas, p. 82, e CORSANI, *op. cit.*, p. 208.
[127] VANHOYE, Lettera ai Galati, p. 86-87.
[128] Légasse alude à possibilidade de uma proximidade entre a imagem e o contexto judaico (cf. LÉGASSE, LôÉpître de Paul aux Galates, p. 233).

do grupo de parentesco, tendo como finalidade seu resgate, ou melhor: torná-lo livre. Em nosso estudo, constatamos que o último recurso para pagar uma determinada dívida contraída era vender a própria ñliberdadeò a um estrangeiro ou a alguém fora de seu grupo de parentesco, havendo, portanto, o perigo de esta pessoa se desvincular da família. Ao ser comprado pelo irmão, esse membro antes vendido como escravo era reintegrando ao grupo familiar. Há uma afinidade entre o uso do verbo ñἐξαγοράζωò em Gl 3,13 e as raízes verbais מכר e קנה, em Lv 25,35-55, no sentido de ñcomprarò ou ñadquiririò referindo-se à pessoa. Como foi observado na análise de Lv 25, o ñcomprarò poderia ser interpretado no sentido de ñresgatar da escravidãoò.

Essa comparação é pertinente, por nos ajudar a compreender a expressão ñtornando-se por nós maldiçãoò, no v. 13b, porque, em Lv 25, se verifica que é da responsabilidade do גֹּאֵל assumir a dívida do membro da família, tornando-se devedor da dívida de seu ñirmãoò. Essa responsabilidade é prescrita por Lei, mas também expressa a solidariedade familiar, visto que a pessoa endividada é um membro de seu grupo de parentesco. Desse modo, Jesus assume a ñmaldição da Leiò, por solidariedade. As motivações descritas em Lv 25,38.55 estabelecem uma afinidade com Ex 6,2.6-8, no qual Deus promete aos hebreus que, quando libertados, farão parte de sua família, por sua fidelidade às promessas feitas a Abraão.

Paulo prova que o batizado é filho de Abraão, e nos reporta à responsabilidade de Deus de resgatar seu povo. Esses textos também nos remetem à experiência exodal, descrita pela tradição sacerdotal, que privilegia a misericórdia divina, a saída do Egito, a travessia pelo deserto e a promessa da tomada de posse da terra de Canaã, e não à experiência sinaítica.

A exigência de viver a ñsantidadeò está presente nas motivações descritas em Lv 25. Essa santidade está coligada com a aliança e acentua o aspecto ético[129]. Assim, o povo será resgatado do Egito para ser o povo santo de Deus, povo consagrado a Deus, e não para estar submetido à Lei, conforme argumenta Vanhoye. Para Paulo, essa santidade está vinculada à ação do Espírito de conduzir o batizado a viver e agir cristãmente (v. 14).

Outra afinidade entre Gl 3,13-14 e Lv 25,35-55 é a relação existente entre a promessa, o resgate e a adoção por causa de dívidas, mas aprofundaremos esse aspecto quando estudarmos Gl 4,1-7. No entanto, um elemento que é possível ressaltar é que ao ser adotado por causa de dívidas (a dívida, em Gl, seria as transgressões e os pecados ou a

[129] Cf. Lv 26,12; 11,45; 22,32-33; 26,45; Nm 15,40-41; Ez 11,20; 14,11; 36,28 e 37,23.27.

Lei), a pessoa que vende sua liberdade para alguém, não se torna sua propriedade, mas filho. Nota-se, ainda, por meio das motivações apresentadas no decorrer de Lv 25, que o fundamento do ñresgateò e da ñfunção do resgatadorò não era apenas o de assegurar a propriedade no grupo de parentesco, mas também a experiência de fé (25,23.55).

No aspecto teológico, é importante resgatar a afinidade entre as perícopes analisadas e a importância de Abraão e seu papel fundamental em Gl 3,6-14. O primeiro ponto de contato entre Gl 3,6-14 e os textos nos quais Deus é ñresgatadorò é a retomada da revelação descrita em Gn 48,1-22, que faz memória da experiência ocorrida em Betel e narrada na passagem de Gn 35,9-20. As promessas de uma descendência numerosa e da posse da terra feita a Abraão são recordadas na perícope de Gn 48,1-22. Isso legitima a abertura da bênção às outras nações como ocorre em Gl 3,14.

Em Gn 48,16, Deus é apresentado como aquele que resgatou Jacó de todo o mal, portanto Deus é seu parente próximo (Is 48,20 e Jr 31,11). Esse aspecto é retomado em DtIs ao caracterizar o resgate como a libertação de todos os adversários (Is 47,1-7), o mesmo acontece em Gl 3,13.

Outro texto importante como intertextualidade é Is 59,15b-21. Neste trecho de Is, Deus afirma que somente Ele tem o poder de agir salvificamente em favor de Sião. Essa afirmação se dá diante da total ausência de alguém que exerça a justiça, ao retratar o completo fracasso de toda legalidade (Is 59,3-7.15b-16), aspecto presente em Gl 3,10-11. Desse modo, a intervenção de Deus é afirmada em ambas perícopes.

Em Is 59,20, Deus promete enviar um resgatador para aqueles ñque retornam da transgressãoò. Em Gl 3,13-14, o resgatador é Jesus Cristo.

Constata-se uma relação entre a justiça, o direito e o envio de um resgatador. Como foi refletido, a justiça em DtIs é a ação salvífica de Deus e sua intenção de oferecer gratuitamente a redenção, que desemboca no perdão, mas depende do acolhimento à graça oferecida. Em Is 59,15b-20, a universalização da redenção parte do princípio de que Deus é criador do universo e senhor da história. A justiça é, também, um dos atributos divinos e, portanto, só Ele tem o poder de resgatar seu povo e as nações. Assim, o ñresgatar o povoò é uma forma de revelar a justiça de Deus. O resgate se dá porque o povo pertence a Deus e é de sua família, e por ser fiel a si mesmo. Estes elementos são também expressos em Gl 3,8.14. Observa-se que não somente Israel é objeto da ação resgatadora de Deus, mas toda a humanidade. A redenção, portanto, extrapola a fronteira de Israel, sendo doada a todos os que aderem ao verdadeiro Deus Pai e ao Filho Jesus Cristo.

Um aspecto peculiar, em Is 59,20, é que a vinda do resgatador não será um evento marcado pelo julgamento punitivo diante das transgressões, mas um anúncio salvífico que redimirá aqueles que se converterem. Em Gl 3,6-14, o anúncio salvífico é para aqueles que creem no Messias Jesus.

Em Is 59,21, a aliança estabelecida por Deus será irrevogável, eterna, unilateral, vinculada ao passado, mas que abarca o presente e antecipa a consumação escatológica do futuro. Ela é caracterizada por conceder o dom do Espírito e da Palavra (Is 42,1; 44,3; 48,16b; 59,21; Jl 3,1-5). Esse pacto está vinculado às bênçãos dadas a Israel (Is 44,1-6; 61,9; 45,15; 48,18-19; 54,3), principalmente a promessa abraâmica de uma descendência abençoada (Gn 12,3; Is 54). A abertura da aliança às nações, o dom do Espírito e a justiça, descritos como condescendência e fidelidade de Deus para com o povo, estão presentes em Is 42,1-6; 54,10 e 55,3. Esses elementos que caracterizam a aliança em DtIs e em TtIs estão em sintonia com os argumentos retratados em Gl.

Há um vínculo entre a aliança perpétua, a justiça e o Espírito, em Is 61,8 e 56,4.6, quando as categorias sociais e de pureza (estrangeiro e eunuco) são relativizadas, e todas as pessoas são beneficiadas com a revelação redentora de Deus. Com efeito, o critério de adesão ao pacto depende de uma aceitação livre e pessoal da proposta divina. Nas referências à aliança em DtIs, é constante a necessidade de escutar YHWH (42,20; 44,1; 46,3; 48,1.6.12-16), mas não é mencionada a observância da Lei. Até mesmo as menções ao êxodo não enfatizam os mandamentos, mas a manifestação da onipotência divina, visto que tudo depende da benevolência de Deus (Lv 26; Ez 18,21-23; 33,1-20). Esses aspectos estão presentes em Gl, sobretudo em 3,6-14.

As passagens em Is 44,21-23 e 48,17-22 afirmam que todas as bênçãos se converteram em maldição. Por isso, a redenção não dependerá dos méritos do povo, mas de uma intervenção gratuita de Deus, que executará seu plano salvífico. Essas noções perpassam Gl 3,6-29.

A relação entre a expressão ñpor nósò e Is 53,3-12 não é necessária, visto que faz parte do *goelato* a responsabilidade pelo parente próximo e o assumir suas dívidas[130].

O ἡμᾶς, no v. 13a, pode ser interpretado como sendo aqueles que estavam submetidos à Lei e aqueles que recorriam à sua autoridade (Gl 2,15; 3,10). A libertação dessa maldição

[130] Crisóstomo defende que a expressão ñpor nósò deve ser entendido como uma substituição, mas no sentido de assumir a ñpenaò do outro, como um inocente que aceita assumir a pena de uma pessoa condenada à morte (cf. JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *Comentário às Cartas de São Paulo*: homilias sobre a Carta aos Romanos; comentários sobre a Carta aos Gálatas; homilias sobre a Carta aos Efésios. São Paulo: Paulus, 2010. p. 606. [Patrística, 27/1]).

possibilitou que a bênção prometida a Abraão chegasse às nações. Se a Lei se mostrou incapaz de justificar os judeus, seria inviável exigir que os gentios se submetessem a Ela[131]. Assim, se Deus justificou os judeus marcados pela ñmaldiçãoò, também pode justificar os gentios.

Ao analisar Gl 3,13b, percebe-se que Paulo não cita Dt 21,23 literalmente segundo a versão grega (LXX)[132], pois há a mudança de um particípio perfeito passivo κεκατηραμένος para um adjetivo verbal, ἐπικατάρατος, e a expressão ὑπὸ θεοῦ é omitida. Essas mudanças podem ser justificadas, visto que Paulo não tem a finalidade de afirmar que Deus amaldiçoou seu Filho, visto que isso poderia ser deduzido se fosse utilizado o particípio passivo, sendo interpretado como um passivo teológico[133]. Provavelmente, por isso, foi substituído por um adjetivo, procedimento também presente no v. 10, que tem afinidade com o v. 13.

No v. 13b, Paulo serve-se de Dt 21,23 para justificar a afirmação presente no v. 13a. O contexto de Dt 21,23 é do condenado à morte, que era preso a uma estaca para ser visto a fim de persuadir as outras pessoas a não agirem da mesma forma que o levou à morte. A mudança de maldição de Deus para maldição da Lei indica que a maldição é legal, e é dada ao ser humano que cometeu um crime grave. É importante sublinhar que aquele que era considerado um maldito era excluído da aliança com Deus e de sua herança (Dt 29,27-28; 30,1)[134]. Um judeu amaldiçoado é comparado a um gentio sem aliança. Desse modo, Jesus se identifica com o gentio e com o judeu que foi infiel à Lei (v. 10), assumindo sobre si sua condenação.

O adjetivo verbal ἐπικατάρατος deseja, provavelmente, nos indicar que toda a maldição caiu sobre ele, sendo, portanto, uma metonímia, recurso utilizado por Paulo em outras passagens referentes à morte de Jesus[135].

Sabemos que Jesus era um inocente, mas como resgatador dos gentios e dos judeus assume a maldição da Lei, da mesma forma que o גֹּאֵל legalmente assume a dívida do irmão, mesmo não sendo devedor. Portanto, a junção de Dt 27,26 e 21,23[136], nos vv. 10 e 13, por utilizarem a mesma raiz verbal ἐπικατάρατος e ἐπικαταράομαι, é importante para

---

[131] ALETTI, Justification by faith, p. 77-78.

[132] Na LXX temos a frase κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, e Paulo apresenta a seguinte frase: ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου (Gl 3,13b).

[133] Cf. ALETTI, *op. cit.*, p. 74.

[134] DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 272-273.

[135] Geralmente tem a mesma sequência: a ação de Cristo, a sentença central introduzida geralmente por ὑπὲρ e a finalidade com ἵνα (cf. 2Cor 5,21; 8,9 e Rm 8,3-4).

[136] O uso de Dt 21,23, referindo-se à crucificação, está presente na literatura judaica, como: 4QpNah 1,7-8 e em Fílon (cf. BIANCHINI, Lettera ai Galati, p. 82).

justificar que Jesus Cristo assumiu a maldição da Lei por todos (v. 13). Desse modo, foi possível resgatar os gentios e os judeus.

No contexto no qual é citada a maldição em Dt 27,26, percebe-se que ela está relacionada a uma grande transgressão, por isso merecia a morte, sendo esta reafirmada ao ser utilizado Dt 21,23. Assim, Paulo confirma que Jesus assume essa maldição e mostra que a Lei é incapaz de justificar alguém que é culpado[137]. De fato, a justificação é obtida unicamente pela fé em Jesus Cristo (vv. 11-12). Ele é enviado pelo Pai para ser o resgatador, restaurando a relação com Deus e instaurando uma nova aliança. Dunn afirma que a maldição da Lei impedia que a bênção da aliança se estendesse a todos[138]. Por conseguinte, Jesus ao resgatar gratuitamente a todos da maldição da Lei, por amor e fidelidade, concede a bênção a todos.

O v. 14 está também em sintonia com Is 59,20-21, quando Deus promete enviar ñum resgatador [...] aos que retornam da transgressão em Jacóò e estabelecer uma aliança que é manter o Espírito e a Palavra, sendo o pacto caracterizado por uma transformação interior e ética. Esse pacto, em Is 59, teria o Espírito como garantia de que a promessa seria cumprida, seria um pacto unilateral e eterno. Em Gl 3,14, esses elementos aparecem nas duas proposições finais coordenadas em forma paralela: a bênção de Abraão aos gentios (vv. 8-9), que é esse vínculo com o passado, e o cumprimento da promessa de que seria enviado o Espírito (cf. Gl 3,1-2.5; At 2,33; também Is 11,2-3; 32,15; Ez 11,19 e 36,26-27). Conclui-se, portanto, que o desígnio de Deus é dar a todos os crentes ñtodas as bênçãos espirituais em Cristoò (Is 44,3; Ez 11,19; 36,26-27 e Gl 3,1-2). Deste modo, tanto a promessa de Abraão como o Espírito são dados em Cristo Jesus e por meio da fé. Existe também uma afinidade entre o Espírito e a justificação (Gl 2,15ï 3,6; 3,8-9.14 e 2Cor 3,7-9)[139], elementos também presentes em Is 59,20-21. Da mesma forma que Is 59,1-14 e Rm 1ï 3 estão relacionados, também o está com Gl 3,6-14. De fato, verificam-se semelhanças quanto ao contexto, dado que nestes textos há a constatação e a acusação do pecado (v. 10) e, ao invés da condenação, há a intervenção divina com o envio do resgatador, que assume a ñmaldição da Leiò e restabelece a aliança.

O termo ñféò percorre toda a perícope: inicia com a fé de Abraão (v. 6), fala de todos aqueles que provêm da fé (vv. 7.8.9), da justificação mediante a fé (v. 11) até chegar à fé como condição para receber a promessa dada a Abraão, que é a doação do Espírito (v.

---

[137] Cf. ALETTI, Justification by faith, p. 75.
[138] DUNN, A nova perspectiva sobre Paulo, p. 209.
[139] A justificação está associada a Cristo e ao Espírito. Para aprofundar confira a obra de AGUILAR CHIU, J. E. *La justificación y el Espíritu en Pablo*. Bern: Peter Lang, 2003.

14). Fecha-se a primeira parte do *midrash* com o crer como critério para a participação na filiação abraâmica, e introduz-se a ñpromessaò e a presença do ñEspíritoò como consequência da adoção fundada na fé (cf. a relação entre o substantivo υἱοθεσίαν em Gl 4,5 e εὐλογία Ἀβραὰμ γένηται em Gl 3,14).

O Apóstolo exprime a convicção de que é possível participar plenamente da descendência de Abraão sem ser judeu nem prosélito. Afirmação paradoxal, visto que a filiação abraâmica tanto dos judeus como dos gentios é fundada na fé e no cumprimento das promessas feitas por Deus a Abraão, mas que pode ser acolhida se a entendermos dentro do contexto messiânico.

Na próxima perícope, a ser analisada (Gl 4,1-7), Paulo amplia a perspectiva, descrevendo a adoção filial em Cristo.

9.2.4 A adoção divina e a herança em Cristo

Gl 4,1-7 contém a segunda prova, não com imagens da Escritura, como o texto analisado anteriormente, mas exemplos oriundos de aspectos jurídicos testamentários. Porém, constatamos a ocorrência de termos bíblicos na aplicação do exemplo nos vv. 3-7.

Paulo expõe a condição de minoridade (4,1-2) de um determinado herdeiro, e serve-se da história da salvação para aplicar o exemplo escolhido (4,3-7). Há no decorrer da perícope o contraste entre dois períodos. O primeiro é o da submissão (vv. 1-2), que é a fase da minoridade. O segundo é o da emancipação (vv. 3-7), quando o herdeiro tem a maturidade para tomar posse da herança. Um elemento que é introduzido nessa perícope é a escravidão (4,1.3.7) e o ponto central será a adoção divina. Esses tópicos estão ligados ao tema da redenção.

9.2.4.1 Gl 4,1-7: texto grego e tradução

[1]Λέγω δέ, ἐφ’ ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, οὐδὲν διαφέρει δούλου κύριος πάντων ὤν, [2]ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστὶν καὶ οἰκονόμους ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός.
[3]οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένο
[4]ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον,[5]ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

[6]Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν[140] κρᾶζον· αββα ὁ πατήρ. [7]ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ[141].

[1]Ora, digo, enquanto o herdeiro é menor, não difere em nada de um escravo, embora ele seja senhor de tudo; [2]mas está sob tutores e administradores até o tempo preestabelecido[142] pelo pai.
[3]Assim, também nós, quando éramos menores, sob os elementos do mundo, éramos escravizados. [4]Quando, porém, veio a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, [5]a fim de que **resgatasse** os que estavam sob a Lei, a fim de que[143] recebêssemos[144] a adoção como filhos.
[6]E, porque sois filhos, Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama[145]: Abba, ó Pai! [7]De modo que já não és escravo, mas filho; e se és[146] filho, és também herdeiro da parte de Deus.

9.2.4.2 Elementos estruturais de Gl 4,1-7

A perícope é delimitada pela frase conclusiva em Gl 3,29 e em 4,7; pela inclusão por meio da repetição dos termos ñherdeiroò, ñescravoò, ñpaiò nos vv. 1.7 e pela fórmula introdutória λέγω δέ. Como estrutura, há dois quiasmos importantes entre os vv. 1 e 7 e os vv. 3 e 5. Há um paralelismo antitético entre os vv. 2 e 6. É possível estabelecer um paralelismo entre os vv. 1-7: (A) vv. 1-2a; (B) v. 2b; (Aô) v. 3; (Bô) vv. 4-7. Nessa última

---

[140] No *textus receptus*, vários outros manuscritos unciais tardios e os manuscritos minúsculos contêm ὑμῶν. Essa variante é uma harmonização com a segunda pessoa do verbo anterior, ἐστε. O pronome de primeira pessoa, que une o autor aos leitores, é apoiado por testemunhos antigos, entre os quais se destacam $\mathfrak{P}^{46}$, א, A, B, C, D06, G, P, 104, 1241, 1739, 1881, 1912, 1962, vulgata, armênica, Marcião, Tertuliano e Orígenes em latim (cf. METZGER, Un comentario textual, p. 522).

[141] A κληρονόμος διὰ θεοῦ é atestada em testemunhos antigos e confiáveis, entre eles: $\mathfrak{P}^{46}$, א, A, B, C. Porém, há diversas variantes que podem ser traduzidas como ñherdeiro por meio de Cristoò, ñherdeiro por meio de Deusò; ñherdeiro por meio de Jesus Cristoò, ñum herdeiro de Deus por meio de Cristoò, ñherdeiro por meio de Deus em Cristo Jesusò, ñherdeiro de Deus e co-herdeiro com Cristoò. Diante das variantes percebe-se que o objetivo dessas mudanças era evitar que a frase fosse mal interpretada e considerasse Deus como um mediador (cf. METZGER, *op. cit.*, p. 522-523). Para uma análise detalhada da crítica textual, confira a obra de BUSCEMI, A. M. *Lettera ai Galati*: commentario esegetico. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004. p. 365-366. (AnSBF, 63).

[142] Confira BLASS; DEBRUNNER, A. Grammatica, § 241.3.

[143] Poderia ser traduzido por ñparaò, mas decidimos traduzir por ña fim de queò para ressaltar a dupla conjunção ἵνα. Confira a obra de BLASS; DEBRUNNER, *op. cit.*, § 369.8.

[144] Nos vv. 5-6, há uma mudança do sujeito ñnósò para ñvósò. Este é um procedimento próprio das cartas protopaulinas. O ñnósò é utilizado para referir-se aos de origem judaica ou como um sujeito genérico, e o conteúdo do discurso é um tema geral. O ñvósò pode estar se dirigindo aos de origem gentílica ou para interpelar diretamente seu interlocutor, sendo o conteúdo do discurso algo específico (cf. Gl 3,24-26).

[145] O particípio foi traduzido pela expressão ñque clamaò, mas não pode ser considerado um particípio atributivo, mas ser interpretado como um particípio conjuntivo equivalente a uma proposição final (a fim que, para) ou como um particípio predicativo (como aquele que grita). Confira a obra de BLASS; DEBRUNNER, *op. cit.*, § 418.4.

[146] Εἰ δὲ tem o sentido de ñcertamenteò (cf. BLASS; DEBRUNNER, *op. cit.*, § 372.1a).

subseção, nos vv. 4-5, há outra estrutura em forma quiástica: (A) o envio do Filho; (B) nascido sob a Lei; (Bô) somos resgatados da Lei e (Aô) recebemos a adoção como filhos[147].

Do ponto de vista retórico, essa perícope representa a *peroratio*[148] conclusiva da argumentação descrita em Gl 3,1ï 4,7. A perícope está em sintonia com o que foi dito no capítulo 3. Os pontos que legitimam essa asseveração são a retomada da experiência do Espírito (3,5 e 4,7), a centralidade da fé em Cristo, a filiação abraâmica, a adoção filial por parte de Deus (3,29 e 4,7; 3,14 e 4,6); a participação dos gálatas na ñherança da promessaò (3,6-14 e 4,7) e o resgate por meio de Jesus Cristo (3,13 e 4,5). Nota-se, no v. 8, a passagem para a terceira demonstração.

Nesses versículos, chama-nos a atenção o uso frequente de vocabulário próprio das relações familiares (descendente, herdeiro, filho, o papel da mãe em Gl 4,4) e do contexto legal familiar (adoção, resgate, herança, relação pai e filho). A promessa de ñser resgatadoò, de ñser fecundoò, e a intenção de reunir os filhos de todos os lugares ocorrem, também, nos textos de DtIs (cf. Is 49,14-26 e 54,1-10).

9.2.4.3 O herdeiro menor de idade: Gl 4,1-2

Paulo expõe, de forma sintética, uma situação jurídica, na qual o herdeiro é menor de idade e apesar de ser dono de tudo, não pode exercer seus direitos. Por isso, se assemelha a um escravo, pela falta de autonomia em administrar seus bens (necessita de administradores) e de gerir sua vida (precisa da ajuda de tutores). O herdeiro poderia ser órfão ou não, pois há documentos que atestam a possibilidade de uma criança ser tutelada, mesmo tendo o pai vivo[149].

No direito romano, o tutor deveria ser um parente ou amigo da família do herdeiro. Ele tinha a responsabilidade de cuidar da criança até os 14 anos, enquanto o administrador cuidava dos bens do herdeiro até os 25 anos[150]. Ter vários tutores e administradores era

---

[147] É uma estrutura proposta por PENNA, Vangelo e Inculturazione, p. 441-442. Buscemi observa que é possível esquematizar estes versículos de forma concêntrica: A = v. 1a; B = 1b; C = 2; D = 3; E =4; Dô= 5; Cô = 6; Bô = 7a; Aô = 7b (BUSCEMI, Lettera ai Galati, p. 369-375). Optamos pela delimitação de Penna, pois ajuda a visualizar os dois momentos fundamentais: a escravidão e o ser resgatado (aspecto importante para o nosso estudo).

[148] PITTA, Disposizione e messaggio, p. 120-122 e *Idem*, Lettera ai Galati, p. 232.

[149] Cf. BUSCEMI, *op. cit.*, p. 380-381.

[150] PITTA, Lettera ai Galati, p. 236; BRUCE, F. F. *The Epistle to the Galatians*: a commentary on the greek text. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. p. 192. (NIGTC); MATERA, F. J. *Galatians*. Collegeville: The Liturgical Press, 2007. p. 148. (Sacra Pagina Series, 9) e BUSCENI, *op. cit.*, p. 382.

algo prescrito no direito romano[151] e serve para sublinhar a autoridade provisória designada a cuidar do menor. Este dado facilita a comparação com a expressão ñelementos do mundoò (v. 3), e há, também, uma ligação com a imagem do ñpedagogoò[152], em Gl 3,24-25, relacionada à Lei.

O limite cronológico que o herdeiro permanecerá nesta dependência é descrito de dois modos: até atingir a maioridade (v. 1) e o prazo estabelecido pela autoridade paterna (v. 2), enfatizando a iniciativa do pai. Paulo elabora um exemplo, mas sua preocupação não é descrever detalhes jurídicos, mas aplicá-lo à história da salvação (vv. 3-7), fazendo dele uma releitura cristológica e soteriológica. Deste modo, ao servir-se desse exemplo, o Apóstolo apresenta dois momentos. O primeiro é o tempo marcado pela Lei (v. 3), que designa metaforicamente uma primeira fase na história da salvação (cf. Os 11,1). À luz do exemplo, alegado nos vv. 1-2, nesse primeiro período, a humanidade é considerada escrava e necessita de tutores (a Lei).

O segundo é o tempo da plenitude com a vinda de Cristo (vv. 4-7). O destaque na iniciativa do pai em definir o tempo da maturidade (v. 2) é ressaltado também na aplicação do exemplo nos vv. 4-6. Para Paulo, todo esse processo se realiza por iniciativa de Deus, porque é o senhor da história, aspecto também enfatizado em DtIs (41,21-29; 44,6 e 45,1-8). Podemos dizer, ao servir-se de Is 44,6 como intertextualidade e tendo presente o exemplo descrito nos vv. 1-2, que resgatar o povo eleito e as nações é uma decisão preestabelecida por Deus (vv. 4-7). Dessa maneira, é possível afirmar que há um só plano que une criação e resgate histórico.

9.2.4.4 O ser escravos dos ñelementos do mundoò: Gl 4,3

No v. 3, defrontamo-nos com uma primeira dificuldade que é a de definir quem são aqueles designados com o pronome ñnósò. Numa visão geral, podemos pensar que seriam os judeus, mas seria muito estranho chamá-los de ñescravos sob os elementos do mundoò. Essa expressão, mormente, era dita para os gentios, que eram considerados idólatras por servirem aos ídolos fabricados com ouro, ferro, madeira, prata e outros metais preciosos

---

[151] GOODRICH, J. K. Guardians, not taskmasters: the cultural resonances of Paulôs metaphor in Galatians 4.1-2. *JSNT*, Sheffield, v. 32, n. 3, p. 270-271, Mar. 2010.

[152] Cf. DUNN, The epistle to the Galatians, p. 212 e YOUNG, N. H. Paidagogos: the social setting of a pauline metaphor. *Novum Testamentun*, Leiden, v. 29, n. 2, p. 150-176, Apr. 1987. Hanson afirma que a imagem do pedagogo relacionado à Lei é inspirada na tradição targúmica de Nm 11,11-12 (cf. HANSON, A. T. The origin of Paulôs use of παιδαγωγός for the law. *JSNT*, Sheffield, v. 11, n. 34, p. 71-76, Sept. 1988).

(Br 6,3.10.29). Mas, nesse caso, o ñnósò pode designar tanto os judeus, se considerarmos o v. 5, como os gentios, por repetir o termo ñelementosò no v. 9, referindo-se a eles. Conclui-se, portanto, que o ñnósò, no v. 3, designa tanto os gentios como os judeus[153].

A expressão ñelementos do mundoò (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) é rara no NT, ocorre neste v. 3 e em Cl 2,8.20[154]. É possível encontrar o termo ñelementosò em Gl 4,9 e 2Pd 3,10.12[155]. Não existe um consenso[156] com relação ao seu significado. Alguns exegetas a interpretam a partir de Cl 2,8.20, e defendem que está relacionada à sabedoria humana ou às prescrições que eram ensinadas e exigidas, tornando-se, assim, obstáculo para uma total adesão a Cristo, por não o considerarem mediador salvífico[157]. O efeito desse ensinamento criava, portanto, problemas para uma verdadeira compreensão da cristologia, da soteriologia, da eclesiologia e da ética cristã. Essa proposta está em sintonia com a crítica de Paulo contra os chamados ñagitadoresò, que anunciavam um pseudoevangelho (Gl 1,16; 3,2; 4,17.21; 5,4 e 6,12).

Se pressupusermos a relação entre o v. 3 e Gl 4,9-10, podemos interpretar a expressão ñelementos do mundoò como sendo as obrigações legais, por exemplo, as práticas judaicas, o calendário religioso, as leis dietéticas (cf. Cl 2,20-21; Hb 9,10 e 13,9), a Lei[158] Mosaica (Gl 3,17-29) e também as práticas idolátricas (vv. 8-9)[159]. Ao referir-se à Lei, Paulo menciona o pecado, que podemos também considerar como ñelemento do

---

[153] Cf. PITTA, Lettera ai Galati, p. 236-237 e BRUCE, The Epistle to the Galatians, p. 194.

[154] Segundo Aletti, a expressão ñelementos do mundoò em Cl 2,8 é impossível de ser definida, porém no v. 20 poderia estar relacionada às regras alimentares impostas por causa da purificação (cf. ALETTI, J.-N. *Lettera ai Colossesi*: introduzione, versione, commento. Bologna: Dehoniane, 2011. p. 148-150. [SOC, 12]).

[155] A palavra στοιχεῖον ocorre também em Hb 5,12 relacionada ao ensinamento, porém diante do contexto podemos traduzir com a expressão ñnoções elementaresò ou ñprincípios elementaresò.

[156] Alguns exegetas afirmam que são os elementos que constituem o universo: água, terra, ar e fogo (cf. MEYNET, La lettera ai Galati, 118; SCHWEIZER, E. Slaves of the elements and worshipers of angels: Gal 4:3,9 and Col 2:8,18,20. *JBL*, New Haven, v. 107, n. 3. p. 455-468, Sept. 1988). Diante do contexto, não parece ser a melhor interpretação (confira a crítica dessa visão em VANHOYE, Lettera ai Galati, p. 106 e DUNN, The Epistle to the Galatians, p. 212-213). Thielman, segundo a síntese de Palma, ao analisar as ocorrências do termo ñmundoò nas cartas protopaulinas diz que se refere a tudo que se opõe a Deus (cf. PALMA, E. A. *Trasformàti in Cristo*: lôantropologia paolina nella Lettera ai Galati. Roma: G&BP, 2016. p. 246-247. [AnBib. Dissertationes, 217]). Para uma análise detalhada da expressão confira a obra de WILLIAMS, S. K. *Galatians*. Nashville: Abingdon Press, 1997. p. 108-110. (ANTC). Arnold interpreta como sendo ñespíritos malignosò equivalentes aos ñprincipados e potestadesò próprios do ñpresente mundo mauò, baseando-se na apocalíptica judaica e na referência a éons em Gl 1,4 (ARNOLD, C. E. Returning to the domain of the powers: stoicheia as evil spirits in Galatians 4:3,9. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 38, n. 1, p. 55-76, 1996).

[157] ROSSÉ, G. *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*. Roma: Città Nuova, 2001. p. 45-46. (NTCES).

[158] SANDERS, Paulo: a lei e o povo, p. 90.

[159] Cf. PALMA, *op. cit.*, p. 250; REID, D. G. Elementos/espíritos elementais do mundo. In: DP, p. 448-452; SANTOS, N. F. dos. *Adoção filial e plenitude do Tempo/Plenitude dos tempos*: estudo exegético-teológico de Gl 4,1-7 e Ef 1,3-10. Tese (Doutorado em Teologia). Centro de Teologia e de Ciências Humanas - Departamento de Teologia da PUC, Rio de Janeiro, 2005. v. 1, f. 118 e BARBAGLIO, As cartas de Paulo, v. 2, p. 84.

mundoò (Gl 3,22). Assim, tanto o judeu como o gentio são considerados escravos[160] desses elementos, e estão na imaturidade do tempo por causa de seus pecados. Eles também estão no tempo da imaturidade, porque o messias ainda não tinha sido enviado.

9.2.4.5 A plenitude do tempo e o envio do Filho: Gl 4,4

O v. 4 é introduzido com uma frase solene anunciando a chegada da plenitude do tempo. O advérbio ὅτε δὲ introduz uma proposição temporal, delineando um tempo antagônico, aquele descrito no v. 3, que também utiliza ὅτε. A escolha de um verbo no aoristo indicativo (ἦλθεν)[161] reforça que será descrito um acontecimento pontual no passado e que foi um evento totalmente diferente daquele descrito anteriormente (v. 3). Outro aspecto a sublinhar é o uso do verbo ἔρχομαι relacionado ao evento-Cristo em 3,19 (ñaté que viesse o descendenteò), 3,23 (ñaté vir a féò) e 3,25 (ñdepois que a fé veioò). Essas frases são relacionadas com a chegada da ñplenitude do tempoò, no v. 4.

A expressão πλήρωμα τοῦ χρόνου é interpretada de diferentes formas. Ao iniciar com a palavra πλήρωμα temos uma dificuldade, por ser uma categoria espacial e não temporal. No entanto, podemos entender a locução ñplenitude do tempoò como o ato de atingir uma determinada ñperfeiçãoò, uma maturidade, em comparação com um tempo anterior[162], marcado pela imaturidade.

O termo χρόνος[163] designa a sucessão temporal. Deste modo, a locução πλήρωμα τοῦ χρόνου pode ser compreendida como uma mudança acontecida no tempo com o envio do Filho[164].

---

[160] Cf. FERREIRA, Gálatas, p. 129-130.

[161] O verbo hebraico ñvirò (בוא), traduzido por ἔρχομαι, tem conotação escatológica, quando é utilizado para falar sobre a vinda de Deus para julgar, o envio da sua palavra ou o envio do messias, para estabelecer um novo tempo (cf. Sl 96,10-13). Mas não é relacionado com a plenitude do tempo. Para aprofundar, confira PREUSS, אָתָה בוֹא, v.1, 1134-1146; e os primeiros dois capítulos de TORIBIO CUADRADO, J. F. *El Viniente*: estudio exegético y teológico del verbo ἔρχεσθαι en la literatura joánica. Marcilla (Navarra): Centro Filosófico-Teológico, 1993. (Mayéutica, 1).

[162] PENNA, Vangelo e Inculturazione, p. 436-437 e SANTOS, Adoção filial, f. 122-123.

[163] O termo χρόνος, diferente dos outros termos gregos para designar tempo (καιρός e αἰών), indica ño tempo objetivo, externo ao indíviduo, o tempo que passa e que faz com que as pessoas envelheçamò (cf. PENNA, Vangelo e Inculturazione, p. 437).

[164] É interessante a explicação de Lutero que diz: ñnão é o tempo que fez com que o Filho fosse enviado, mas o envio do Filho que fez a plenitude do tempoò (citado por SCHLIER, H. *Lettera ai Galati*. Paideia: Brescia, 1965. p. 202, n. 35. [BSB, 3]). Porém, como afirma Penna, essa já era uma visão de Tomás de Aquino ao comentar a Carta aos Galátas: ñUbi tempus circa Christum impleri dicitur, non est referendum ad fatalem necessitatem, sed ad divinam ordinationemò (citado por PENNA, Vangelo e Inculturazione, p. 438; pode ser verificado em THOMAS, dôAquin, Saint. *Commentaire de LôÉpître aux Galates*. Paris, CERF, 2008. p. 156).

Alguns estudiosos, ao interpretarem a expressão πλήρωμα τοῦ χρόνου , acentuam o ñpleno cumprimento dos planos predestinados de Deus revelados na Escrituraò[165], utilizando como intertextualidade Ef 1,10; Mt 5,17 e Mc 1,17. Outros consideram a expressão como o término de uma data preestabelecida, como um prazo determinado para o pagamento da dívida, baseando-se em documentos de empréstimos de dinheiro. Desse modo, a ñplenitude do tempoò seria estabelecido o prazo para o fim do tempo da escravidão, da sujeição à Lei, e não como o ápice do desígnio de Deus[166].

Vários exegetas enfatizam o cunho escatológico[167] e apocalíptico[168] da expressão πλήρωμα τοῦ χρόνου (como escatologia já realizada[169] com o envio do Filho de Deus). De fato, na apocalíptica judaica e na literatura paulina percebe-se a concepção de que a história tende para uma finalidade, que será caracterizada pela renovação da humanidade e, também, do universo inteiro[170]. Outro aspecto que estreita os laços entre essas duas tradições é o fato de, na literatura apocalíptica apócrifa, sobretudo nas exortações morais, não se mencionar as leis particularmente judaicas, como a circuncisão, as regras alimentares, e a Lei Mosaica[171]. No entanto, ao comparar Gl 4,1-4 com a apocalíptica judaica constatam-se semelhanças e diferenças.

A ñplenitude do tempoò não é algo automático, não depende da Lei, nem de um esforço ou emancipação do povo, mas da vontade de Deus-Pai[172]. Disto conclui-se que a era messiânica e a chegada do fim dos tempos são reservadas a Ele, e que a vinda do Filho, para estabelecer o tempo da maturidade, já estava preestabelecida antes da criação[173]. Somente o Pai tem em seu poder o tempo, por ser um Deus criador e senhor da história, no sentido de estabelecer uma meta. Desse modo, também Paulo tem clareza de que a história tende para uma finalidade. Apesar de anunciar que Jesus é o Messias ressuscitado e que é instaurada a era messiânica, o batizado ainda espera a era escatológica. Assim, a morte e a ressurreição de Jesus tornam-se o horizonte que aponta o caminho para a ressurreição de

---

[165] LIM, D. S. Plenitude. In: DP, p. 981.
[166] GOURGUES, M. A ñplenitude dos temposò: polissemia de uma fórmula testamentária (Mc 1,15; Gl 4,4; Ef 1,10). In: GOURGUES, M.; TALBOT, M. (Org.). *Naquele tempo**é*** : concepções e práticas do tempo. São Paulo: Loyola, 2004. p. 112-116. (BíbLoy, 42).
[167] PENNA, Vangelo e Inculturazione, p. 451-454.
[168] PITTA, Lettera ai Galati, p. 237; MATERA, Galatians, p. 150, relaciona com Tb 14,5; Mc 1,15 e Ef 1,10; BIANCHINI, Lettera ai Galati, p. 103.
[169] Cf. SANTOS, Adoção filial, f. 37.42-43.
[170] COLLINS, A imaginação apocalíptica, p. 376-382.
[171] Confira a literatura apocalíptica da diásposa no período romano, sobretudo 2Henoc, em COLLINS, *op. cit.*, p. 333-363.
[172] PENNA, *op. cit.*, p. 736.
[173] FITZMYER, J. A. *Teologia de San Pablo*: síntesis y perspectivas. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. p. 84-85. (El Libro de Bolsillo Cristiandad. Epifania, 19).

todo o batizado e serve de fundamento para a vida cristã na história. Mas, ainda, o crente não é ressuscitado e espera a parusia, a era escatológica, a ressurreição dos mortos e a soberania universal de Deus-Pai (1Cor 15,20-28). Por isso, concordamos com a concepção, já mencionada, de que na ñplenitude do tempoò ocorre o fim da submissão da Lei, por meio da fé em Jesus Cristo e o início da era messiânica. Porém, não é o ápice do desígnio de Deus e da salvação da humanidade, que acontecerá na parusia, não obstante a certeza de que a era messiânica foi instaurada com Jesus e de que a sua vinda é um marco na história. Portanto, Paulo descreve um tempo sucessivo àquele da imaturidade, apresenta a plenitude do tempo, no qual o Pai determinou anteriormente enviar seu Filho (era messiânica), e expressa a nova condição do crente: não mais escravo, e sim filho (vv. 6-7) e herdeiro.

Apesar de ser uma intervenção de Deus no tempo cronológico, a era messiânica não anula a história. Não vivemos um momento apocalíptico, mas é um tempo cronológico ñgrávidoò, denso. Nesse sentido, ao considerarmos Deus como senhor do tempo significa dizer que a santidade divina não está somente no espaço, mas está, também, no tempo. O tempo é o reino da partilha, do doar-se, do relacionar-se, do agradecer (visão levinasiana). Por isso, a ñplenitude do tempoò supõe uma transformação no interior do batizado, uma mudança, uma humanização de suas relações.

Mas, o que significa essa era messiânica? Ao confrontar Gl 4,4 com a tradição talmúdica e também com DtIs e TtIs, o tempo é dividido em três etapas[174] ou é pensado como uma sucessão de eras[175]: a) o tempo antes da vinda do messias[176]; b) o tempo messiânico e c) o tempo escatológico. Apesar de haver uma continuidade entre essas etapas, há também diferenças e eventos específicos. Cada uma delas assume, de forma mais intensa, um dos princípios fundamentais do judaísmo (criação, revelação e salvação). Essa concepção, provavelmente, influenciou o pensamento paulino[177].

A primeira etapa seria o tempo antes da vinda do messias. Essa é caracterizada pela criação, e a humanidade é vista como criatura de um único criador. Nessa etapa, Deus

---

[174] Alguns comentadores dividem o tempo em duas eras: o tempo presente e a era vindoura, porém nota-se em *Sanhedrîn* que é possível pensar em três momentos. Com relação à noção de tempo na tradição judaica, confira a obra de DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 70-72. Outro autor que sistematizou a concepção de tempo na tradição cristã foi CULLMANN, O. *Cristo e o tempo*: tempo e história no cristianismo primitivo. São Paulo: Custom, 2003.

[175] Confira a análise do texto talmúdico *Sanhedrîn* em nosso estudo sobre Lévinas, no capítulo 8 desta tese.

[176] Essa etapa pode ser dividida também em dois momentos: 1) da criação até Moisés e 2) de Moisés até a vinda do messias.

[177] CUVILLIER, E. ñO tempo messiânicoò: reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo*: uma teologia em construção. São Paulo: Loyola, 2011. p. 229-239 e AGAMBEN, G. *Il tempo che resta*: un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000. (Saggi, Storia, Filosofia e Scienze Sociali).

abençoa Abraão e promete que ele será o pai de uma grande nação, será justificado pela fé e lhe será enviado o Espírito (Gl 3,6-14). É a etapa na qual é entregue a Torá, a Lei como ensinamento divino revelado no Sinai, sendo ela o fundamento ao redor do qual nasce e se consolida a tradição, a eleição, o povo de Israel, a aliança entre Deus e o povo. Há a experiência exodal, mas segundo a tradição sacerdotal, não ocorre a entrada na terra, que seria realizada somente após o exílio. Constatamos, neste tempo antes do Messias, a revelação de Deus na criação, na vocação de Moisés, na experiência exodal e na Torá como aquela que conduz o povo, transformando uma história anônima em história da salvação.

A ñplenitude do tempoò seria a segunda, com a vinda do messias, e no judaísmo é marcada por várias expectativas messiânicas. Ao se considerar alguns tópicos das concepções farisaicas e da tradição de DtIs e de TtIs, o messias seria o redentor de Israel e da humanidade. Ele não seria preexistente, mas um ser humano, escolhido e ungido por Deus. O messias seria submetido à Lei, seria um mediador da redenção, pois ela só seria concedida por Deus, único juiz. Na literatura talmúdica, descrita no Tratado *Sanhedrîn* 97bï 99a, a era messiânica e a era vindoura são quase simultâneas ou separadas por um breve tempo.

A terceira etapa, portanto, seria a era escatológica, o fim dos tempos, mas, como afirmam os mestres no tratado *Sanhedrîn*, quanto à era vindoura ñnenhum profeta profetizouò, ou seja, não é possível dizer nada.

Ao considerar o que Paulo afirma em Gl 3,6ï 4,7 e o exemplo descrito em Gl 4,1-2, a primeira etapa, antes de Cristo, é a era da imaturidade, que é regida pela Torá. Cabe ressaltar, que a Lei é boa, mas foi corrompida e manipulada, e o resultado foi a escravidão, a divisão e a discórdia social. Ela foi dada para que o povo pudesse realizar o projeto de Deus na história, era uma autoridade provisória, semelhante aos tutores e administradores (vv. 1-2). Para Paulo, diferente da tradição posterior do judaísmo, a Torá não precede a criação (Gl 3,19-25). Ela é comparada a um pedagogo (Gl 3,24-25), um princípio normativo, que conduz o povo no tempo da imaturidade.

Um problema da primeira etapa é que a aliança realizada entre Deus e o povo é bilateral, e o povo foi infiel (Gl 3,22). O mal, na tradição farisaica, era consequência da transgressão humana, cometida pela criatura em sua plena faculdade de livre arbítrio[178]. Para orientar o povo, Deus lhe deu a possibilidade de conhecer o bem e o mal, e um

[178] BOCCACCINI, G.; STEFANI, P. *Dallo stesso grembo*: le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico. Bologna: EDB, 2012. p. 74. (Cristiani ed Ebrei, 2).

princípio normativo, isto é, a Torá. Na tradição apocalíptica, em particular a de Henoc, o mal tem uma origem transcendente, é fruto da contaminação do universo realizada por uma rebelião dos anjos[179]. Deste modo, era necessária uma intervenção direta de Deus, por ser uma transgressão realizada por seres celestes. De fato, se o mal era de origem celeste, somente Deus poderia eliminá-lo. Existem, portanto, duas formas de entender a salvação do mal, no monoteísmo, uma sobre-humana e outra humana.

Seguindo a tradição de DtIs, Paulo tinha consciência de que o mal era resultado da ação humana (Rm 1ï 3), tanto que o denomina de injustiça, como uma perversão do ser humano na relação com o outro (Rm 1,18ï 3,20 e Gl 5,18-21), e de impiedade (provavelmente seria a idolatria).

Conforme o sistema da Lei, numa realidade na qual predomina o pecado, a consequência seria a condenação e a punição divina. Deus por meio de sua misericórdia não anula a injustiça, mas permite ao ser humano escapar da punição. Com isso, surge a segunda etapa, que é o tempo messiânico, quando é enviado o Filho de Deus. Portanto, há uma intervenção direta de Deus.

Paulo, sendo um fariseu, concebe a injustiça como um atentado à ordem criacional de Deus, desencadeando um caos no universo, um processo de destruição e de morte. De fato, o pecado não afeta apenas o pecador, mas estabelece uma perversão nas relações, atingindo toda a humanidade e a terra inteira. A transgressão atinge a ordem do cosmo. Por isso, da mesma forma que Deus atuou no caos na criação, Ele atua, por meio de uma intervenção direta, eliminando o mal que perverte a existência, para instaurar uma nova ordem no mundo criado[180]. Essa visão também está presente em DtIs, conforme foi analisado, de que a justiça de Deus é uma ação criadora, que tem o mesmo poder criativo que tinha no início da criação. O único que poderá agir é YHWH, o soberano Deus criador e re-criador da vida. Constata-se um jogo com o significado do termo ñjustiçaò, como צְדָקָה, e o sentido de potência criativa. Essa intervenção de Deus não é segundo os moldes do movimento apocalíptico judaico, não obstante o uso de elementos apocalípticos.

Conforme Paulo, o horizonte que delimita o sistema da Lei é a era messiânica inaugurada com a morte e ressurreição do Messias. A Lei pertence ao primeiro tempo, que encontra a plenitude ao ser instaurada a nova criação messiânica, a qual traz como novidade a universalidade da redenção e o ser conduzido pelo Espírito Santo, como

---

[179] BOCCACCINI; STEFANI, *op.cit.*, p. 27.
[180] VIDAL, S. *El proyecto mesiánico de Pablo.* Salamanca: Sígueme, 2005. p. 84-90. (BEBib, 116).

veremos na análise do vv. 6-7. Deste modo, o ñtempo da Leiò era limitado ao período antes do messias (Gl 3,23ï 4,11).

Ao confrontarmos o v. 4, a literatura talmúdica e os textos de DtIs e TtIs (estudados nos capítulos 6ï 7 deste estudo), podemos dizer que o tempo é um elemento fundamental, dado que Deus conduz a história. Nesse sentido, é notória a afinidade entre o v. 4 e o ñtempo favorávelò, em Is 49,8, no qual YHWH irá ao encontro de seu povo para ajudá-lo, para estabelecer uma aliança com ele, restaurar sua terra e tomar posse de sua herança. Este agir divino tem como objetivo reunir todos os povos (49,12-13) e a motivação é sua compaixão diante do sofrimento de seu povo e das nações. Em Is 49,7-13, a benevolência de Deus em compadecer-se do povo e vir consolá-lo é atrelada à missão do resgatador (cf. Rt 4,13-17 e Is 54). Esses elementos também são encontrados na concepção de redenção em Paulo. Há também afinidade entre Paulo e Is 46,10 e 66,18-19.

Com relação aos destinatários da redenção, descrita no v. 4, alguns comentadores restringem aos judeus, e outros aos gentios.

A era messiânica, para o Apóstolo, é dividida em dois estágios. Isso é expresso por meio de indicadores gramaticais, que são os tempos verbais: no passado e no presente. O aoristo indica um evento pontual no passado, ao referir-se à morte e à ressurreição de Jesus Cristo; e o outro é o impacto desse evento na vida das pessoas, por meio de sua adesão a Cristo e da experiência batismal. O verbo no presente indica um processo em andamento, dado que o batizado continua na história num processo de santificação, de cristificação.

A primeira etapa da era messiânica é caracterizada pelo envio do Filho. Paulo emprega o verbo ἐξαποστέλλω (v. 4). Este verbo designa o envio, da parte de Deus, de seres superiores como os anjos (Gn 24,40 e Sl 151,4), de mensageiros (Ml 3,1), do Filho do Homem, da sabedoria (Sb 9,10), do espírito (Sl 104,30), da misericórdia e da fidelidade (Sl 56,4). O verbo ἐξαποστέλλω assume a densidade semântica do radical hebraico שלח, que tem como sujeito Deus e como objeto o envio de pessoas, de anjos e de seus atributos divinos. Nos textos veterotestamentários, observa-se uma passagem dos enviados celestes para o envio de seres humanos (por exemplo: José, Moisés). Este envio assegurava o agir de Deus na história humana a fim de garantir que o povo fosse salvo. Com efeito, Deus agia por meio de seus intermediários, que eram constituídos como enviados para exercer uma determinada missão. Por meio do enviado, Deus manifestava seus sinais ou prodígios

e comunicava sua mensagem, ou seja, sua vontade. Por sua vez, o enviado exercia a missão como representante e era chamado a ser obediente e fiel ao outorgante[181].

No v. 4, o Filho é enviado e assume a condição humana (γενόμενον ἐκ γυναικός). A expressão ñnascido de mulherò, além de aludir à encarnação do Filho e à fragilidade humana (Jó 11,2.12; 14,1; 15,14 e 25,4), nos remete à reflexão sobre o tempo. De fato, o Filho preexistente é enviado pelo Pai para entrar na história e assumir o tempo, tornando-se humano. A ação de enviar é do próprio Deus-Pai, evidenciando que o Filho realizará a missão que lhe foi confiada (cf. Ml 3,1 e Is 61,1), manifestando assim a ação salvífica do Pai. Desse modo, ño tempo torna-se uma dimensão de Deus[182]ò.

O envio do Filho não é descrito de forma extraordinária, com elementos apocalípticos de uma epifania divina[183], mas ele se encarna (nascido de mulher) e se revela no esvaziamento (Fl 2,6-8), tornando-se solidário com a humanidade. A segunda expressão define sua identidade étnica e religiosa (γενόμενον ὑπὸ νόμον), mas, também, indica um aspecto negativo, sua submissão à Lei (cf. Gl 3,13). Nascer sob a Lei (v. 4) significa ser judeu e pertencer a um povo que considera a Torá um princípio ético. Desse modo, é paradoxal ter a missão de resgatar o povo da Lei, pois quem nasce nessa condição permanece nela por toda a vida. A frase ñnascido sob a Leiò nos remete a Gl 3,13-14, quando Paulo afirma que Cristo nos resgatou da ñmaldição da Leiò com sua morte e ressurreição. Essas duas visões, referidas acima, acentuam o valor temporal do particípio γενόμενον. No entanto, não são excluídos os sentidos causal e modal. O sentido causal é identificado, quando o Apóstolo nos informa que o Filho é enviado com dupla missão: resgatar da Lei e nos conceder a adoção como filhos (Gl 4,4-5). O sentido modal, do particípio γενόμενον, é possível ao indicar a circunstância ou o modo concreto de realizar tal missão, fazendo o Filho nascer de uma mulher e também submisso à Lei[184]. A missão do Filho, portanto, está coligada com o ser enviado. Deste modo, Ele é o representante legal, ou seja, é o Filho, por isso tem a autoridade (representante legítimo) para ñresgatarò os judeus da maldição.

---

[181] Para aprofundar sobre o ser enviado, confira RODRIGUES, J. R. A cristologia do Enviado; e HOSSFELD, F.-L.; VELDEN, F. van der. שלח [šlḥ]. In: BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, GLAT, v. 9, p. 359-387.

[182] JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 18. n. 10. (A voz do Papa, 137).

[183] VANHOYE, Lettera ai Galati, p. 107.

[184] Com relação aos diversos valores que o particípio assume do ponto de vista sintático, confira a obra de BUSCEMI, Lettera ai Galati, p. 390.

O Filho não é enviado por causa do pecado da humanidade, mas para revelar o amor do Pai e realizar o plano divino. Ele também é enviado para resgatar as pessoas da maldição da Lei e possibilitar que todos sejam filhos e herdeiros. Ao entrar na história, o plano de Deus poderia ser acolhido ou rejeitado. Como o plano foi rejeitado pelas autoridades civis e judaicas, ao condenar Jesus à morte, a única solução foi inserir a morte violenta dentro do plano. Assim, o que aparentemente poderia ser avaliado como um fracasso se tornou o caminho paradoxal para sua realização. Dessa forma, a ressurreição, a entronização celeste de Jesus[185] e sua intercessão pelo batizado é a confirmação do projeto, por parte de Deus.

Mesmo que a redenção seja caracterizada por uma intervenção divina na história (o envio do Filho), com a encarnação do Filho ela se insere na história (ñnascido de mulher, nascido sob a Leiò, v. 4).

Para Paulo, a morte e a ressurreição do Messias inauguram a era messiânica e o reino messiânico, que desembocará no reinado definitivo de Deus (1Cor 15,24). Deste modo, o acontecimento messiânico, que Paulo chama de Evangelho, é a manifestação da justiça de Deus (Is 41,10; 42,6.21; 46,12-13; 59,11; 60,10.17-18; 61,10 e 62,1-2). Assim, ño cume da história da humanidade e da criação seria a manifestação efetiva da soberaniaò[186] de Deus criador da humanidade e Pai de Jesus Cristo (1Cor 15,28). Ele que está em todo o processo do desenvolvimento histórico e cósmico[187].

Na era messiânica, a redenção atinge todos os povos. A única coisa que é exigida é sua acolhida na fé, não o ingresso no povo de Israel por meio da circuncisão e da prática normativa legal do judaísmo. Portanto, a redenção, expressa no v. 5, tem como finalidade resgatar da Lei e possibilitar a instauração do reino messiânico.

A segunda etapa do tempo é caracterizada pela revelação de Deus no Messias Jesus crucificado e ressuscitado, e está ligada intrinsecamente com a redenção. A redenção, por sua vez, está unida à nova criação e ao processo de santificação (Gl 6,5). Mas, não é a salvação definitiva, que ocorrerá somente na parusia.

A segunda etapa da era messiânica é aquela que se reflete na vivência do seguidor de Jesus Cristo. De fato, após o batismo, o fiel é inserido na ñplenitude do tempoò. Deste modo, não é mais escravo e não necessita de tutores, administradores ou pedagogo (a Lei), pois é filho em idade madura, e, portanto, livre. Nesse sentido, a redenção é caracterizada

---

[185] Cf. VIDAL, El proyecto mesiánico de Pablo, p. 31-33.
[186] VIDAL, *op. cit.*, p. 35.
[187] VIDAL, *loc.it.*

pelo ñresgateò (libertação) por meio da fé. Nesta nova era, a Lei não é eliminada (porque é boa, santa, e foi enviada por Deus), mas, com o envio de Jesus Cristo, ela atinge sua plenitude. De fato, a Lei não tinha valor soteriológico, porque sua função era de atuar como um princípio normativo, para indicar e denunciar o pecado e a transgressão. Ao iniciar a era messiânica, o princípio normativo do batizado será o Espírito e, por conseguinte, o crente será guiado pela Lei do Amor (Gl 5,14). Portanto, o batizado é resgatado por pura gratuidade, benevolência de Deus, que, com a era messiânica, instaura uma nova aliança, unilateral e incondicional.

Quanto à terceira etapa do tempo, ela é caracterizada pela salvação (Gl 5,5 e 6,9). Paulo, mormente, utiliza o verbo ñsalvarò no futuro (cf. § 9.1.2). Nessa última etapa, acontece a salvação da humanidade, do universo, o que Paulo denomina de ñparusiaò. Na escatologia paulina, somente nessa última etapa é que temos a ressurreição dos mortos (1Cor 15,20-28 e 1Ts 4,13-18).

Não obstante, o anúncio da chegada iminente da parusia (1Ts 4,16-17 e 1Cor 7,29-31), o Apóstolo sempre deixou claro que o início da era escatológica dependeria tão somente da decisão divina, já em seus primeiros escritos, cabendo ao cristão uma espera vigilante e ativa da ñvinda do Senhorò (1Ts 5,1-11). Nota-se, porém, uma diferença entre Jesus e o batizado, após a morte. Enquanto, Jesus ao morrer é ressuscitado e vivência a era escatológica na totalidade de seu ser[188], o batizado, após a morte, espera a ressurreição dos mortos que acontecerá na parusia. Com efeito, os batizados vivenciam a era messiânica, mas esperam a era escatológica, motivados pela fé na ressurreição de Jesus, e tendo a esperança de que também ressuscitarão e viverão para sempre em comunhão com Deus, no fim dos tempos.

Dunn[189] chama a atenção para a questão do tempo e apresenta a era messiânica como uma fase intermediária, como um presente contínuo, que terá seu ápice na parusia. Ele assume a concepção de Cullmann de uma escatologia dividida entre um ñjáò e um ñainda nãoò[190], e afirma que as imagens soteriológicas, nas cartas protopaulinas, expressam também essa tensão.

Apesar de conceber a possibilidade de uma tensão escatológica entre o ñjáò da era messiânica e o ñainda nãoò da era escatológica, Paulo ressalta a importância da era

---

[188] MOO, D. J. The christology of the early pauline letters. In: LONGENECKER, R. N. (Ed.). *Contours of christology in the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 2005. p. 177-185.

[189] Cf. DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 523-564.

[190] DUNN, The epistle to the Galatians, p. 214. Essa concepção também é assumida por BRUCE, The Epistle to the Galatians, p. 194. A concepção escatológica supracitada pode ser encontrada em CULLMANN, Cristo e o tempo, p. 121-290.

messiânica. De fato, o cristão pode ter a tentação de, ao conceber uma tensão escatológica, enfatizar a era vindoura, e separar a redenção de sua responsabilidade ética.

Assim, na era messiânica o Deus transcendente se torna próximo (parente próximo), capaz de resgatar e adotar os judeus e os gentios, como veremos no v. 5.

9.2.4.6 O ser resgatado e adotado como filho: Gl 4,5

A missão de resgatar é a primeira finalidade pela qual o Filho é enviado. Paulo emprega o verbo ἐξαγοράζω, que pertence ao campo semântico comercial de compra e venda de escravos, e é utilizado para ressaltar o transferimento de posse de um senhor para outro com o objetivo de conceder ao escravo a liberdade[191].

A segunda finalidade descrita no v. 6 é a de ñreceber a adoção como filhoò, expressa pelo verbo ἀπολαμβάνω e pela palavra υἱοθεσία. O verbo ἀπολαμβάνω é originário do contexto comercial, e significa ñreceber algo que foi prometidoò ou algo da parte de alguém. Ele também tem o sentido de ñretornar algo que alguém deviaò, ñrecuperarò, ou de ñreceber em trocaò. O verbo ἀπολαμβάνω ocorre em Gl 4,5; Rm 1,27 e Cl 3,24.

O termo υἱοθεσία pode ser traduzido por ñadoção como filhoò, ou, de um modo geral, por ñfiliaçãoò. Alguns comentadores estabelecem uma distinção entre esses significados, afirmando que o primeiro (adoção) é usado nas leis da cultura greco-romana e o segundo (filiação) está relacionado à cultura judaica (2Sm 7,14)[192]. Essa separação torna-se problemática, dado que Paulo é um judeu da diáspora e as comunidades da Galácia eram constituídas por pessoas oriundas de diversas culturas[193].

Em português, o termo adoção é mais forte que filiação, portanto, optamos por adoção ou adoção filial[194]. No NT, a adoção é também utilizada como imagem para referir-se à soteriologia em Rm 8,15.23; 9,4; Gl 4,5 e Ef 1,5.

Os destinatários do resgate são aqueles que estão sob a Lei (ὑπὸ νόμον), que são os judeus (cf. análise de Gl 3,6-14), e o ser adotado como filho é dado para todos[195]. Observa-se uma estreita relação entre Gl 3,13 e 4,4-5.

---

[191] LOUW; NIDA, Léxico, § 37.131, p. 435.
[192] WALTERS, J. C. Paulo, a adoção e a herança. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano*: um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008. p. 26-27. (Bíblia e Sociologia).
[193] BIANCHINI, Lettera ai Galati, p. 105.
[194] SCOTT, J. M. Adoção, filiação. In: DP, p. 31.
[195] PITTA, Lettera ai Galati, p. 240 e BIANCHINI, Lettera ai Galati, p. 105.

Nos comentários, predomina o sistema jurídico da cultura greco-romana como substrato para interpretar o verbo ñresgatarò e a imagem da adoção em Gl 3,13 e 4,4-7[196]. Apresentaremos alguns elementos de contato com essa cultura e depois aprofundaremos a afinidade com a tradição judaica.

A primeira contribuição da cultura greco-romana refere-se ao uso da expressão ñser resgatadoò, por constatar que havia a prática de resgatar escravos para torná-los livres e existiam leis severas, que proibiam a prática de voltar a escravizar uma pessoa já resgatada da escravidão. Nas inscrições encontradas, esse processo de resgate e libertação de escravos é chamado de ἀπολύτρωσις e o preço de resgate é denominado λύτρον[197].

Na literatura grega, há relatos de resgate e libertação de escravo por alguma divindade. Mas o verbo utilizado é πρίασθαι e não ἐξαγοράζειν, e as características desses resgates são totalmente diferentes das presentes na literatura protopaulina[198]. Nas inscrições gregas, também não consta o uso de ἐξαγοράζω para designar o resgate ou autorresgate do escravo.

O termo υἱοθεσία, nas culturas grega e romana[199], pertence ao vocabulário jurídico e significa a adoção de alguém que não pertence de forma legítima a determinada família.

Na cultura grega, a adoção de um filho era restrita àquela família na qual não havia um filho legítimo (poderia ser adotada uma filha, mesmo tendo outros filhos). O adotante deveria ser homem adulto (as mulheres e as crianças eram proibidas de adotar), ñdono de propriedadeò e não ter dívidas. O adotado deveria ser um cidadão grego.

Além do objetivo de serem cuidados na velhice, as pessoas adotavam para dar continuidade à família, diante de sua extinção por morte dos membros[200], ou, ainda, na ausência de um herdeiro legítimo.

A adoção estava intrinsecamente relacionada à herança. Encontramos três formas diferentes de adoção com a finalidade de ter um herdeiro: 1) o adotante escolhia um herdeiro (adoção *inter vivos*); 2) nomeava um herdeiro no testamento (adoção testamentária), ou 3) autorizava a família a escolher um herdeiro apropriado após sua morte (adoção póstuma). Quando o falecido tinha somente filhas solteiras poderia ser

---

[196] PITTA, *loc. it* e DUNN, The epistle to the Galatians, p. 216.

[197] Confira estes dados em BANDAS, R. G. *La redenzione, idea centrale in S. Paolo*: studio di teologia biblica. Roma: Marietti, 1961. p. 262.

[198] Cf. LYONNET; SABOURIN, Sin, Redemption, and Sacrifice, p. 105-110. Para Lyonnet, não há dúvidas de que a noção de resgate em Paulo provém da concepção greco-romana, aproveitando de elementos jurídicos, mas mudando o conteúdo. Lyonnet, portanto, descarta a proximidade entre a noção de resgate paulino e a instituição do *goelato* (p. 110-112).

[199] BRUCE, The Epistle to the Galatians, p. 197-198 e DUNN, The Epistle to the Galatians, p. 217.

[200] WALTERS, Paulo, a adoção e a herança, p. 30.

escolhido um parente próximo para casar-se com uma das órfãs com a finalidade de manter a herança com o grupo de parentesco. Se o parente recusasse, passava para o parente seguinte[201], conforme a sequência agnática. Se ele já fosse casado, ao aceitar casar-se com a órfã, deveria se divorciar de sua esposa[202].

Dentre as razões pelas quais os filhos eram entregues pelos pais para adoção, destacam-se: a) os laços familiares, para não deixar um parente sem cuidados e para garantir que a herança permanecesse no grupo de parentesco, e b) se uma família tivesse mais de um filho e estivesse endividada, entregava os outros filhos para a adoção, para que eles pudessem ter um futuro melhor e não herdassem a dívida dos pais[203].

Existe também a adoção na lei romana, em função da sucessão da propriedade e da família. É importante considerar que o conceito de família, nessa cultura, incluía os escravos. A condição de membros de uma determinada família seguia a sequência agnática. O controle legal e a autoridade jurídica com relação às propriedades estavam nas mãos do *paterfamilias*[204] (chefe familiar) e os membros estavam sob sua autoridade.

Havia, no sistema jurídico romano, dois procedimentos com relação à adoção. O primeiro era a adoção de uma pessoa legalmente independente. Essa adoção era rara pelas complicações jurídicas, porque era obrigada a renunciar à sua propriedade e a estar sob a autoridade do pai adotivo. O segundo era a adoção de alguém dependente de um *paterfamilias*, que era mais simples e comum. Nesse sistema, as mulheres legítimas e adotadas usufruíam da herança, mas era vetado o direito delas de adotar alguém.

Existiam normas bem definidas de adoção na sociedade romana: a) o adotado era transferido para a família que o adotou; b) eram canceladas suas dívidas[205]; c) o pai adotivo deveria atender às necessidades de sobrevivência do adotado, como alimento e vestuário; d) o filho adotivo usufruía dos direitos e deveres de um filho legítimo; e) o filho adotivo estava sob a autoridade da *patria potestas* do *paterfamilias*; 6) o adotado não poderia torna-se um escravo do adotante; 7) a pessoa assumia o nome da família que o adotou, tornava-se herdeira e assumia o culto da família adotada; 8) o novo *status* do adotado e seu

---

[201] Nesse aspecto, está em sintonia com a instituição do *goelato*.
[202] WALTERS, *op. cit.*, p. 31-33.
[203] WALTERS, *op. cit.*, p. 35.
[204] Para aprofundar sobre os poderes e as responsabilidades do *paterfamilias*, confira: WHITE, L. M. Paulo e o *paterfamilias*. In: SAMPLEY, Paulo no mundo greco-romano, p. 403-425.
[205] WALTERS, Paulo, a adoção e a herança, p. 43.

novo nome (como filho da pessoa que o adotara) eram inscritos oficialmente no registro local e no recenseamento da província[206].

Diante dessa descrição da adoção nas culturas grega e romana[207], é possível encontrar alguns pontos de contato com Gl 4,5-7. A primeira contribuição é que, ao ser utilizada a linguagem desse sistema de adoção, era possível afirmar que os gentios eram adotados para participarem da herança do Filho. Ressaltamos ainda que, ao ser adotado, o filho era isento das dívidas, aspecto que pode servir para ilustrar o perdão dos pecados. Quanto ao ser escravos, pode ser aplicado aos judeus. Isto é constatado nos vv. 1-2 e por afirmar que, no tempo da maturidade, também os judeus são redimidos dos ñelementos do mundoò (v. 3). Sublinha-se ainda a nova vida que iniciava para essa pessoa que era adotada. Não obstante encontrarmos elementos afins, não há a riqueza teológica ao considerar como substrato a cultura judaica.

Alguns comentadores excluem a hipótese da procedência do termo υἱοθεσία da cultura judaica[208], ao alegarem a ausência do termo na LXX[209] e na literatura judaica antiga[210]. Um argumento a favor da existência da adoção nessa tradição é a relação existente entre a ñadoçãoò e a lei do levirato, com a finalidade de continuar a descendência. Porém, alguns exegetas afirmam que o levirato não é uma lei de adoção[211]. Outros exemplos de uma possível adoção na Bíblia seriam aqueles relatados em Ex 2,10; 1Rs 11,20, Est 2,7.15. A crítica contra essa proposta está na constatação de que os contextos onde se desenvolvem essas narrativas são lugares estrangeiros. Existe, em Gn 15,3, um caso inegável de adoção, quando Abraão pensa em deixar seus bens para um servo, revelando um costume proveniente da Mesopotâmia. Há, também, a expressão ñnascer

---

[206] MATERA, Galatians, 151; MARTITZ, P. W. von. υἱοθεσία. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1984. v. 14, p. 269-270.

[207] Lyall analisou os textos bíblicos que aludem à adoção ou que têm algum indício de adoção na cultura judaica, e afirma que Paulo utilizou como pressuposto para a sua visão teológica a lei romana, confira LYALL, F. Roman law in the writings of Paul: adoption. *JBL*, New Haven, v. 88, n. 4, p. 458-466, Dec. 1969. Veja também o estudo de SCOTT, J. M. *Adoption as Sons of God*: an exegetical investigation into the background of huiothesia in the Pauline Corpus. Tübingen: J. C. B Mohr, 1992. p. 3-57. (WUNT, 2. Reihe, 48).

[208] LÉGASSE, LõÉpître de Paul aux Galates, p. 300-301.

[209] Fitzmyer, ao comentar Rm 8,15, alega que a ausência na LXX da adoção se explica por não ser uma instituição normal entre os judeus, visto que uma pessoa não poderia ser inserida na família de outra para continuar a linhagem familiar. Os casos de adoção como em Gn 15,2; 48,5; Jr 3,19 e 1Cr 28,6 referem-se à adoção de escravos que já pertenciam à família (FITZMYER, Lettera ai Romani, p. 596). Apesar de os judeus cuidarem das crianças orfãos, não há nenhuma prova de que elas eram adotadas, apesar de alguns autores afirmarem que Ester foi adotada por seu tio (cf. Est 2,7.15).

[210] No judaísmo rabínico posterior, os mestres eram considerados pais adotivos de seus discípulos, porém os discípulos não eram juridicamente considerados filhos adotivos (cf. JACOBSON, H. Adoptive parents in rabbinic exegesis of the Bible. *VT*, Leiden, v. 49, n. 2, p. 261-262, Apr. 1999).

[211] BRUCE, The Epistle to the Galatians, p. 197.

sobre os joelhosò ou ñcolocar no coloò, que transparece indícios de adoção no interior dos grupos de parentesco (Gn 30,3-8, 48,5.12; 50,23 e Rt 4,6-17) [212].

Outros exegetas afirmam que sua prática é atestada[213], mesmo diante da ausência de uma lei específica no judaísmo[214]. De fato, é verificável no uso da metáfora da ñadoçãoò, nos textos bíblicos e na literatura judaica, para expressar a relação entre Deus e Israel[215]. Por exemplo, nas narrativas da experiência exodal, nas quais é relatada a aliança entre Deus e o povo, reforçando sua pertença a Ele. A paternidade e a filiação também são empregadas para designar a relação entre Deus e o rei, que era vista como uma adoção, como é o caso dos reis da dinastia davídica (2Sm 7,14; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6; Sl 2,7 e 89,27)[216].

Além dessas citações de uma suposta prática de adoção na cultura judaica, constata-se uma junção entre compra de escravos, adoção, resgate e herança nas perícopes analisadas, nas quais ocorre a raiz גאל. Mas, seria possível uma relação entre o ñresgateò e o *goelato* em Gl 4,4-5? A instituição do *goelato* é, provavelmente, aquela que melhor corresponde aos vários elementos presentes nesta perícope por abranger o resgate, a transação comercial e a adoção.

Em Gl 4,4-5, Paulo afirma que o Filho enviado por Deus tem como finalidade resgatar os que estavam sob a Lei, tendo como escopo a adoção como filhos. Esses aspectos estão presentes no âmbito jurídico do *goelato*[217], quando o parente próximo tem a responsabilidade e o direito de resgatar o membro da família que se vende como escravo por questões de dívida, como foi mencionado na análise de Gl 3,6-14. Isso é confirmado, também, pelo uso do verbo ἐξαγοράζω, que tem o sentido de ñresgatarò, e não αγοράζω, que é utilizado na literatura para designar uma transação comercial de compra, mas não com o objetivo de libertar a pessoa que foi comprada como escrava. Nesse sentido, o verbo ἐξαγοράζω é semelhante ao verbo λυτρόω, que geralmente traduz a raiz גאל.

O ato de resgatar e a adoção em Gl 4,4-5, no sentido legal, assemelham-se a Lv 25,35-43.47-55, pois quando o membro da família ou da comunidade de fé era vendido

---

[212] VAUX, Instituições de Israel (2004), p. 75.

[213] FEIGIN, S. Some cases of adoption in Israel. *JBL*, New Haven, v. 50, n. 3, p. 186-200, 1931. Nota-se também a adoção divina de um determinado rei (cf. 2Sm 7,14; Sl 2,7; 89,27; 1Cr 17,13; 22,10; 28,6).

[214] PITTA, Lettera ai Galati, p. 240.

[215] Ex 4,22-23; Dt 32,6; Is 43,1-7; 63,16; 64,7; Jr 3,19; 31,9; Os 11,1; Sb 9,7; Livro do Jubileu 1,24-25; 4QFlor 1,11. Cf. PITTA, *op. cit.*, p. 240.

[216] VAUX, *op. cit.*, p. 76.

[217] Buscemi e Bandas estabelecem uma relação entre o *goelato* e a redenção ao comentarem Gl 4,5. Porém, eles não aprofudam a imagem da redenção no contexto judaico, por priorizarem o contexto greco-romano (cf. BUSCEMI, Lettera ai Galati, p. 393.395 e BANDAS, La redenzione, p. 261).

como escravo, o parente próximo tinha a responsabilidade de resgatá-lo, ñadotá-loò[218], sustentando-o, pagando sua dívida e o reintegrando na família. Unem-se, portanto, o resgatar, a adoção, a posse (25,35) e a herança (cf. § 2.5.1; 2.5.2 e 2.6 deste trabalho). No caso jurídico de resgate ou de adoção por dívida, a pessoa resgatada ou ñadotadaò ficava sob a responsabilidade daquela pessoa que a resgatou, mas não era considerada escrava, e sim livre.

Em Gl 4,5-7, Paulo evidencia que os resgatados por Jesus Cristo são os judeus, pela expressão ñque estavam sob a Leiò. Conforme Lv 25,35-43.47-55, é da responsabilidade de Deus resgatar o povo, por ser fiel às promessas feitas aos patriarcas e por ser seu parente próximo. Por meio da fé, também os gentios se tornam descendentes de Abraão e membros da família de Deus. Portanto, também beneficiários da vinda do Espírito.

Constata-se, ainda, que o resgate de propriedade, descrito em Lv 25,23-34, pode nos oferecer uma chave interpretativa, visto que o povo eleito é considerado a propriedade de Deus, aspecto mencionado nas motivações para o ato de resgatar no texto supracitado.

No âmbito legal, outro aspecto que poderia contribuir para interpretar a ressurreição de Jesus e o batismo é o ñresgatador do sangueò, em Nm 35. Com efeito, após o acolhimento da morte de Jesus, no plano salvífico, Deus resgata o sangue do Filho, que está na mão do assassino (que é a própria morte), purificando, assim, a terra contaminada. Outro aspecto é a adoção do assassino involuntário, que é protegido na cidade de refúgio até a morte do sumo sacerdote, quando é libertado, é ungido e pode retornar à sua casa. Nesse sentido, é pertinente o comentário de Lévinas sobre Nm 35. Poderíamos considerar a Lei como sendo a ñcidade de refúgioò, pela ambiguidade com relação à fraternidade. De fato, aqueles que estão sob a Lei são protegidos e, ao mesmo tempo, escravizados por ela. Assim, pela injustiça contra o outro, o judeu antes de Cristo pode ser considerado um ñassassino involuntárioò, membro de uma sociedade não verdadeiramente humanizada. Mas, com a morte do sumo sacerdote, que, em Gl, pode ser interpretada como sendo a morte de Jesus Cristo, é resgatado aquele que está refugiado sob a Lei e o torna livre. Nesse sentido, podemos entender a unção no batismo, não somente como o rito que concede a tríplice missão ao cristão, mas teria também a função de expressar o resgate daquilo que o escravizava[219]. Deste modo, ser ungido (ser cristão) é ser livre.

---

[218] A adoção também era possível no caso de homicídio involuntário, conforme foi aprofundado nesta tese no item 4.3.1 (capítulo 4).

[219] Confira a análise no capítulo 4 desta tese.

Nas perícopes analisadas, nas quais ocorre o radical גאל na sentido legal e teológico, percebe-se que a ênfase está no resgatar, no pertencer novamente a Deus, e não no pagamento (Is 52,3). Isso é importante para evitar a tentação de, ao transferir a imagem para a ação redentora de Cristo, fixarmo-nos na questão do pagamento ou de considerarmos a morte de cruz o preço pago para nossa redenção, e não focar o ato solidário de Cristo para conosco.

Além das afinidades com as perícopes que retratam a dimensão legal do *goelato*, existem também conexões com os textos que apresentam o sentido teológico da raiz em questão, especialmente aqueles que se dirigem a Deus com o título de ñresgatadorò ou que descrevem a promessa da ação redentora de YHWH.

Existe, de fato, uma correlação com os textos que relatam ou mencionam a experiência exodal, na perspectiva da tradição sacerdotal, dado que é a única que descreve a ação salvífica de Deus no êxodo como resgate. Este resgate da escravidão é um pressuposto ou uma condição para ser adotado[220] (Ex 6,2-8 e Is 43,1-14). Assim, há uma interdependência entre ser resgatado da escravidão e a adoção, na qual Deus é o resgatador e adquire para si um povo, transformando-o em sua propriedade, sua herança. É um povo ñcompradoò com o qual Deus estabelece uma aliança (Ex 15,13.16), uma relação especial (Ex 6,2-8). Esses elementos possivelmente estão presentes em Gl 4,4-7, pelo uso do verbo ἐξαγοράζω. Outra semelhança é o uso de imagens do âmbito familiar e das leis jurídicas familiares como a adoção, a herança, o direito à propriedade, o direito ao resgate (Ex 6,2-8 e Gl 4,4-7) e o de apresentar Deus como ñchefe do clãò (Jr 31,9). Em Gl 4,4-7, Paulo mostra que Deus cumpriu sua promessa e resgatou o povo, sendo seu Senhor e Pai (Jr 31,11). YHWH é solidário, mas é igualmente responsável pelo povo, por ser seu parente próximo. Portanto, não poderia ficar indiferente ao ver seu parente ser tratado como escravo.

Nos textos onde ocorre a raiz גאל na perspectiva teológica e em Gl, o resgate é realizado por uma intervenção direta de Deus. Essa intervenção é vista como uma manifestação da potência divina, de sua soberania (Ex 6,6; Gl 3,1-5 e 4,4-5). O povo, por sua vez, é resgatado da escravidão, do mal, daquilo que o oprime (Gn 48,16 e Is 43,1 por estar unido a Is 42,18-25 e 52,1-7). No êxodo, o povo é resgatado da mão do faraó, e no exílio, é liberto das potências estrangeiras. Com efeito, o povo é liberto tanto da opressão externa (Egito, Babilônia), como do pecado no período exílico, visto que o ser oprimido

[220] Cf. TAYLOR, J. W. The eschatological interdependence of jews and gentiles in Galatians. *Tyndale Bulletin*, Cambrigde, v. 63, n. 2, p. 291-316, Winter 2012.

por outras nações é consequência da infidelidade à aliança. Em Gl 3,13 e 4,3.5, os judeus são resgatados da maldição da Lei e dos ñelementos do mundoò. Os gentios são resgatados da idolatria e da injustiça (ñelementos do mundoò), mas também da imposição da Lei. Prevalece, desse modo, a dimensão universal da ação redentora de Deus por meio de Jesus Cristo (cf. Is 48,19-20; 49,7-13 e Gl 4,4).

O resgate também é visto como uma Boa-Nova (Evangelho), um anúncio universal (Is 52,1-10 e Gl 1,6-24). Assim, a morte, a ressurreição e o resgate do povo, por meio de Cristo, são manifestações da potência, da soberania, da justiça e da santidade de Deus na história (cf. Is 52,1-12 e Gl 4,4-7).

Em Ex 6,7-8, Deus promete que o povo será consagrado a Ele, será de sua família, lhe pertencerá (Ex 6,7-8 e Is 43,1) e lhe será entregue a terra como herança (Ex 6,8). Em Gl 4,4-8, todos os povos tornam-se da família de Deus pela adoção filial (Gl 4,5, cf. Ex 6,4-8) e o povo se torna ñherdeiro da parte de Deusò. Nota-se uma estreita relação entre ser resgatado e pertencer a Deus.

No ato redentor de Deus e de Cristo (o ñsair de baixo das cargas dos egípciosò e da submissão aos ñelementos do mundoò), percebe-se que há uma relação intrínseca entre a liberdade, a adoção filial e a fraternidade, mas também com as promessas feitas a Abraão. ñSer filhoò é uma promessa em Ex 6,2-8 e se torna a finalidade pela qual Deus envia o Filho e o Espírito. Este também constitui o objetivo de seu plano.

O uso de υἱοί nos reporta à afirmação de que os batizados são ñfilhos de Abraãoò (Gl 3,7), mediante a fé (Gl 3,7.9.14.29). Com efeito, herdeiros das promessas feitas aos patriarcas (Gl 3,22.29) e beneficiários da promessa do envio do Espírito (Gl 3,14). Na passagem de Gl 4,5b-7 é afirmado que a promessa feita aos Pais se concretiza por meio de Jesus Cristo, por possibilitar ao batizado receber a adoção filial, após ser resgatado da submissão à Lei pela fé (cf. Gl 3,13 e 5,1). Desse modo, também os gentios são irmãos de Cristo e descendentes de Abraão. A recordação das promessas feitas aos Pais e da aliança é, também, a motivação fundamental de Deus expressa na promessa de vir em socorro do povo (cf. Ex 6,4-5 e os textos de Is que foram analisados).

A nova aliança nos remete à experiência de Abraão, retratada na tradição sacerdotal e na profecia isaiana. Os aspectos mais enfatizados são a promessa de uma grande descendência e de uma aliança unilateral e perene. Essa ênfase partia da concepção de que a aliança realizada no Sinai era bilateral e foi rompida pela infidelidade de Israel, por isso esta não podia ser o fundamento da existência do povo. Assim, os autores bíblicos recorrem a uma aliança incondicionada e mais antiga: a aliança com os Patriarcas. De fato,

Deus não pede nada a Abraão, permanecendo uma aliança sempre válida e servindo de fundamento seguro para a formação da identidade do povo. Esse aspecto é nítido quando o Apóstolo contrasta a aliança sinaítica com a nova aliança, retratadas na alegoria entre Sara e Agar, em Gl 4,27.

No sentido de adoção, há também o vínculo entre a paternidade divina e a aliança (cf. Gn 48,4; Lv 25,2; Ex 6,7-8; 15,13 e Jr 31,9), sendo uma chave de leitura para Gl 4,1-5, por causa da imagem do herdeiro, mas também pela referência à herança (Gl 4,7). Ao serem resgatados, os antes escravizados conhecem Deus, que se revela de diferentes formas e revela sua paternidade (Ex 6,3; Is 54,13-14.17; Gl 4,7-10). Assim, a redenção é também uma revelação.

Israel é resgatado passando de estrangeiro, escravo para membro da família de Deus, livre e com direito de receber o Espírito, por causa da fidelidade de Deus às promessas feitas aos patriarcas. Esse mesmo movimento acontece com os gentios que, mediante a fé, recebem a filiação abraâmica, tornam-se herdeiros das promessas (Gl 3,6-14). Ao serem resgatados, por meio de Jesus Cristo, tornam-se membros da família de Deus (Gl 3,26 e 4,4-7). Essa abertura é também legitimada ao confessar que o Deus de Jesus Cristo é o Deus Criador (Is 43,5-15), o mesmo que realizou uma aliança com Noé (Is 54) e, por meio dele, com toda a humanidade. Com isso, estreita-se o elo entre a criação, o adquirir como propriedade e o resgate, visto que todos fazem parte do mesmo ato redentor, que abarca todos os povos, sendo uma manifestação da soberania divina (Jr 31,10 e Is 43,1-7).

Apesar de haver uma relação entre judeus e gentios em Gl, quanto ao ato redentor e de adoção, há também diferenças. De fato, os judeus já pertenciam ao povo de Deus por seu vínculo de parentesco, ou seja, o povo oprimido é seu familiar, é sua propriedade; portanto, o resgate é da responsabilidade de Deus. Por conseguinte, em Gl 4,4, Deus envia seu Filho para resgatar seu povo eleito da Lei, algo prenunciado na Torá e nos profetas (cf. Ex 6,4-8; Jr 31,11; Is 43,6; 54,1-10 e 63,15ï 64,11).

Quanto aos gentios, é possível encontrar textos que legitimam a adoção de estrangeiros, tornando-os da descendência dos patriarcas (Gn 48,16), mas também na aliança que é firmada com as nações, baseando-se naquela realizada com Noé (Is 54,9). Na adoção presente em Gn 48,13-22, há uma abertura universal, está em profunda sintonia com Jr 31 e com os outros textos analisados de DtIs. Essa abertura universal, nos textos analisados, é possível ao colocar o foco nas bênçãos dadas na criação; ao sublinhar a missão de Deus Pastor que reúne todos os povos (Is 43,5-7), e por enfatizar a fidelidade de

Deus às promessas feitas aos patriarcas (Gn 48,16). Nas perícopes de DtIs e TtIs estudadas, é dito que as nações serão beneficiadas ao presenciarem a redenção de Israel e as manifestações salvíficas de YHWH. Em Gl, a manifestação é o envio do Filho, e, por meio da fé, também as nações tornam-se descendentes de Abraão (Gl 3,6-14). O uso da expressão ñherdar nações ò, em Is, também aponta para o aspecto positivo de acolher outros povos, de integrá-los na comunidade (Is 49,22-23 e 61,4-7), sendo essa promessa também concretizada em Jesus Cristo (Gl 3,29 e 4,7).

Outro texto que serve de chave hermenêutica para Gl 4,4-31 é Is 54,1-10. A Jerusalém fecunda pode ser interpretada como a comunidade cristã, que alarga o espaço para acolher todos aqueles que acreditam em Jesus Cristo. A intervenção direta de Deus para resgatar o povo se dá pela fidelidade às promessas realizadas com os patriarcas e com Noé, manifestando seu poder e sua soberania (Is 54,3; 41,8; 44,3; 48,19 e Gl 3ï 4). O ser resgatado faz parte do domínio de Deus sobre a história (Gl 4,4 e Is 54,1-8), mas também da aliança, da misericórdia, do amor benevolente de Deus (Is 43,4 e Gl 2,20), de sua gratuidade (cf. Is 54,7-9). Por isso, é significativo o uso de חֶסֶד relacionado com o resgate nos textos analisados (Rt 1,8; 2,20 e 3,10), por confirmar a gratuidade da nova aliança prometida, anteriormente (Is 54,7-8; 63,7 e Ex 15,13), e, agora, concretizada em Cristo.

A ação redentora, portanto, assinala o fim da maldição e o retorno das bênçãos prometidas por Deus, revelando duas economias salvíficas: a primeira aliança (Lei) e a nova aliança (Cristo). Em Is 54, a aliança é expressa por meio da imagem das núpcias e une com a justiça e com um novo nascimento. A justiça de Deus, em Gl, também é vista como uma nova aliança com Deus, uma nova criação, um novo nascimento (pelo batismo), estabelecendo uma nova relação entre o povo e Deus, entre as pessoas e o mundo criado. Essa visão reafirma a noção de justiça ou justificação no sentido relacional. Constata-se, também, a capacidade do profeta de unir criação, redenção, santificação, justificação e filiação como categorias para caracterizar a nova aliança. Este aspecto também está presente em Gl, pelo uso das diferentes imagens para expressar a ação redentora de Deus em Cristo.

O povo eleito e as nações precisam somente estar abertos à ação divina, confiar, acreditar e acolher a aliança oferecida por Deus (Is 54). Em Gl 4,4-7, judeus e gentios são chamados a acolher o ato de serem resgatados e a acreditarem na nova aliança revelada por meio da paixão, morte e ressurreição de Jesus[221]. Eles são chamados a carregarem a certeza

[221] DUNN, The Epistle to the Galatians, p. 217.

de que Jesus é o messias enviado, o crucificado (por causa da fidelidade ao projeto do Pai), o Senhor ressuscitado. Também, são convidados a acreditar que são filhos, mediante a fé no Filho. Esta é uma afirmação presente em Gl 3,26, reafirmada em 4,5, portanto não é algo transitório, mas duradouro pelo uso do verbo ñserò no indicativo presente. É estabelecida uma comunhão entre o Filho e os filhos, pelo o uso de υἱός tanto para Jesus como para os batizados. Portanto, Paulo afirma que, por meio da redenção, os judeus são reintegrados à família (Lv 25,35-43.47-55 e Is 59,19-20), e os gregos são libertos da idolatria, adotados, tornam-se filhos e herdeiros (Gl 3,1-5 e 4,7).

Nos vv. 6-7, são expressas as consequências do resgate e da adoção na vida do cristão, que analisaremos a seguir.

9.2.4.7 O envio e o clamor do Espírito em nós: Gl 4,6

A vinda do Espírito é uma das características da era messiânica, que para Paulo é instaurada na paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, como consequência de sua fidelidade ao projeto do Pai. O início da era messiânica é marcado por um evento pontual (verbos no aoristo), mas também é um processo (os verbos no presente), que terá seu fim quando chegar a parusia.

Do ponto de vista gramatical, a primeira dificuldade do v. 6 é definir se a conjunção ὅτι, que introduz a frase, assume um sentido causal ou declarativo[222]. Se o consideramos ñcausalò a adoção precede ao receber o Espírito. Se o considerarmos declarativo há duas possibilidades: a simultaneidade entre a adoção filial e o receber o dom que é o Espírito, ou a precedência do Espírito. A opção por uma conjunção causal[223] parece ser mais adequada do ponto de vista sintático. Na perspectiva teológica, é melhor o declarativo, mas considerado como uma simultaneidade[224] entre a adoção e o receber o Espírito.

O v. 6 anuncia o envio do Espírito do Filho pelo Pai, aspecto que será retomado em Rm 8,15-17. Percebe-se a soberania de Deus-Pai na economia da salvação ao enviar tanto o Filho como o Espírito, cada qual com uma missão específica[225]. A presença do Espírito,

---

[222] Para um estudo aprofundado sobre a interpretação do sentido da conjunção ὅτι, confira SANTOS, Adoção filial, f. 145, n. 178-179 e ZEDDA, S. *Lôadozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*. PIB: Roma, 1952. p. 128-139. (AnBib, 1).

[223] Nilson Faria dos Santos opta pela interpretação causal (cf. SANTOS, *op. cit.*, f. 147-148).

[224] Cf. PITTA, Lettera ai Galati, p. 242; BRUCE, The Epistle to the Galatians, 198; LÉMONON, Lôépître aux Galates, 143.146; MUSSNER, La Lettera ai Galati, 424-425; BIANCHINI, Lettera ai Galati, p. 106; GUTHRIE, D. *Gálatas*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1984. p. 145. (Comentários Bíblicos. Série Cultura Bíblica, 9).

[225] PITTA, *op. cit.*, p. 243.

neste versículo, nos remete à realidade experiencial do batizado (Gl 3,2.5) e à promessa de que pelo Espírito também os gentios, mediante a fé, seriam considerados descendentes de Abraão (Gl 3,14.22).

A expressão ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ é rara na literatura bíblica, visto que na LXX o Espírito é derramado, dado, mas não enviado[226]. Talvez a escolha do verbo ñenviarò tem a finalidade de reforçar a correlação entre o Filho e o Espírito e de sublinhar que a missão dada a ambos tem sua origem na iniciativa de Deus-Pai. O envio do Espírito nos remete à criação (Gn 1,2; Sl 33,6 e 104,4-9) e à sua função de vivificar (Gn 2,7; Jó 33,4), ao considerarmos as interpretações cristológicas dos textos do AT. O Espírito também é visto como o princípio vital do ser humano (Sl 104,29) e seu sopro tem um caráter universal (Nm 11,29 e Jl 3,1-2). Na apocalíptica judaica, o Espírito era prometido como um dom a ser dado na era messiânica[227], e aparece em contextos nos quais se expressa a esperança escatológica (Is 42,1; 44,3; 63,10.11 e Ez 11,19). Há uma relação entre o Espírito, Gn 1 e o messianismo nos textos rabínicos (*Gênesis Rabbah*), mas a ênfase é dada ao Espírito, sendo este o verdadeiro agente escatológico[228]. Outro texto que cria uma afinidade entre a vinda do messias e o Espírito é *Sanhedrîn* 98a, baseando-se em Is 59,19-20.

A expressão ñEspírito do Filhoò ocorre somente em Gl. Paulo geralmente utiliza ñEspírito de Deusò (1Cor 2,11.14; 3,16 e 6,11) ou ñEspírito de Jesus Cristo/ de Cristoò (Rm 8,9 e Fl 1,19).

Ao considerar o que foi dito, a locução ñEspírito de seu Filhoò significa que o Espírito é doado por meio da *kénosis* de Jesus, da ação redentora do Filho de Deus, e que não podemos receber o Espírito independentemente do mistério pascal de Cristo. Deste modo, o Espírito, em Gl 4,6-7: é enviado para todos (Nm 11,29; Jl 2,28; 3,1-2; Gl 2,8-9; 3,2-5.14 e 4,6-7); é aquele que certifica que o Jesus crucificado e ressuscitado é o Messias[229] (Is 11,1-4), o Filho de Deus e o Senhor (Is 42,1-7; 61,1-3a e 1Cor 12,3); anuncia o início da era messiânica[230] (Ez 36,26-27; Jl 3,1-2 e Zc 12,10), realizando a

---

[226] Cf. Zc 12,10; Ez 36,26-27; 37,6.14.

[227] Confira Is 42,1; 44,3; 63,10.11; o Livro do Jubileu 1,22-25; Salmos de Salomão 17-18; Testamento de Levi 18,7; Testamento de Judá 24,1-6; 1Henoc 49,3; 61,10-11; 62,2 e 4Esdras 13,9-11. A tradução e o comentário destes textos podem ser encontrados em PENNA, R. *Lo Spirito di Cristo*: cristologia e pneumatologia secondo unôoriginale formulazione paolina. Brescia: Paideia, 1976. p. 65-92. (SupplRivBib, 7).

[228] Cf. PENNA, *op. cit.*, p. 130-134.

[229] É interessante considerar a presença do Espírito na vida e na missão de Jesus: no nascimento, no batismo, na vida pública e após a sua morte e ressurreição (sobretudo em Lc).

[230] A relação entre o Espírito e o messianismo, foi aprofundada em PENNA, Lo Spirito di Cristo, p. 37-56.

promessa feita a Abraão e aos profetas (Gl 3,14; cf. Ez 11,19; 36,25-27; 37,1-14; 39,29; Jl 2,28; Is 32,15; 44,3 e Gl 3,14), e sela a nova aliança (Is 63). Ele atua e torna eficaz também a redenção realizada por Cristo por meio de sua contínua intervenção (Gl 4,6).

Enquanto o Filho é enviado para agir na história (nascido de mulher e sob a Lei, v. 4), o Espírito é enviado ao coração do batizado, para uma transformação interior (Sl 36,2; Jr 31,33 e Is 63,11). A relação entre o Espírito e o coração faz parte da antropologia paulina[231]. O ñcoraçãoò é o centro da pessoa, a sede do discernimento (1Cor 7,37) e de todas as capacidades: intelectiva (1Cor 3,15), volitiva (1Ts 2,3.17 e 1Cor 7,37), afetiva (2Cor 2,4 e 6,11) e espiritual (1Ts 2,4 e 3,13). O Espírito é enviado para a interioridade (1Cor 2,9; 9,2; 14,25; 2Cor 1,22 e 4,6) e a profundidade do ser humano. Deste modo, Ele atinge a pessoa em sua integralidade e faz do batizado sua morada (Nm 24,2; 1Cor 3,16; 6,19 e 2Cor 3,16). O Espírito, ao atingir a totalidade do ser humano, inicia um processo de transformação em seu interior[232], adquirindo a capacidade de viver para Ele (Gl 3,2-5). Assim, o envio do Espírito está ligado com o surgimento da nova humanidade em Cristo, dom concedido por Deus ao crente, tendo como base a fé suscitada no fiel pela pregação do crucificado e ressuscitado (3,2.5). No batismo, portanto, é iniciada a nova humanidade (Gl 3,2), mas seu cumprimento se dá no decorrer da vida do batizado, no ser configurado à imagem do Filho, por meio do Espírito.

A diferença entre Rm 8,15-17 e Gl 4,6, é que em Gl o Espírito clama em nós, enquanto em Rm somos nós que clamamos no Espírito. Em Gl, há uma estreita relação entre nós e o Espírito, e, em Rm, entre nós e Cristo. A semelhança está na correlação entre o Espírito, a adoção filial (Gl 4,6 e Rm 8,15-16) e a herança (Gl 4,6 e Rm 8,17).

Gl 4,6 nos remete a 2Cor 1,22 ao empregar uma linguagem comercial e jurídica, quando apresenta o Espírito como ñsigiloò ou ñseloò, ñarrasò, mas também ñherançaò (cf. 2Cor 5,5; Ef 1,14). O selo do Espírito confirma que o batizado pertence a Cristo e indica o ingresso na era messiânica. ñArrasò é um termo da linguagem jurídico-administrativa, que significa a primeira parte de um bem que será recebido totalmente depois. Portanto, o Espírito Santo é oferecido ao cristão, por meio do batismo, como uma antecipação da ação salvífica definitiva de Deus, que será recebida no fim dos tempos, na parusia (2Cor 1,22; 5,5). Por meio da intervenção divina, o crente torna-se participante da vida de Cristo (Gl

---

[231] 2Cor 1,22; 3,3, Rm 2,29; 8,27; Ez 11,19-20; 36,26-27; 1Pt 3,4. Cf. DUNN, The Epistle to the Galatians, 219.

[232] OôCOLLINS, G. *Salvezza per tutti:* gli altri popoli di Dio. Brescia: Queriniana, 2011. p. 202. (Giornale di Teologia, 352).

2,20)[233]. Essa transformação gera uma mudança nas relações (Gl 3,28)[234], o batizado adquire uma nova cidadania (Gl 4,8), aspecto presente em Ex 14ï 15; 6,2-8 e Jr 31.

Nas cartas protopaulinas, o Espírito é conferido por Deus ao cristão (2Cor 11,4), selando sua vida (2Cor 1,22), para que possa conhecer seu mistério (1Cor 2,12), para sua santificação (1Ts 4,8), em vista da ressurreição futura (2Cor 5,5). Também está vinculado à nova aliança em Cristo (2Cor 3,1-18 e 1Cor 6,19) e à liberdade (Rm 8,15 e 2Cor 3,17).

O verbo κράζω, no particípio presente, expressa uma ação contínua. Ele é utilizado no NT para se dirigir a Jesus em situações de doença, de perigo, para reforçar a súplica. Ele também é empregado no AT em situação de profundo sofrimento, para exprimir a confiança do crente no Senhor que virá para libertá-lo[235]. Na LXX, esse verbo ocorre para expressar a súplica do povo ao pedir uma intervenção direta de Deus, ou exprime o louvor tendo como motivo o agir de Deus na história de Israel (Gn 4,10; Ex 5,8 e 14,15). Neste último sentido, κράζω pode ser traduzido por ñexclamarò, proclamarò. Em Paulo ocorre em Gl 4,6, Rm 8,15 e 9,27 (ao citar Is 10,22-23).

O conteúdo do clamor é a invocação αββα ὁ πατήρ. Neste contexto, a palavra aramaica αββα (sendo também empregada em hebraico[236]) pode ser entendido como um vocativo, enfatizado pelo artigo. Essa interpretação é expressa na tradução em grego: ὁ πατήρ. A expressão αββα ὁ πατήρ[237] ocorre em Rm 8,15 e em Mc 14,36 (cf. Mt 6,9). Nos evangelhos sinópticos, expressa o conteúdo da oração pela qual Jesus se dirige a Deus (Mc 14,36). Provavelmente, era utilizada nas comunidades de origem helenística[238], sendo uma expressão litúrgica e, ao unir-se ao Espírito, também profética[239].

Para Agostinho, o uso da palavra ñPaiò em aramaico e grego representa o chamado à unidade da fé, unificando tanto os judeus como os gregos[240].

Nos textos analisados nos capítulo 5ï 7 de nosso estudo, a identidade do povo eleito é fundamentada na concepção da paternidade divina[241]. A paternidade unida ao resgate do povo ocorre, particularmente, em Is 63,15ï 64,11, quando o povo suplica a Deus para que

---

[233] VANHOYE, Lettera ai Galati, p. 108 e GOPPELT, L. *Teologia do Novo Testamento*. 3.ed. São Paulo: Paulus; Teológica, 2003. p. 363-366.
[234] Para aprofundar essa questão, confira a obra de SCHNELLE, Paulo, p. 365-367.
[235] Cf. Ex 5,8; 22,22; Sl 3,5; 17,6; 18,7; 28,1; 34,7.18; 69,4; 88,2.10; 107,13; 119,147 e 142,6.
[236] PITTA, Lettera ai Galati, p. 245.
[237] Guthrie defende que esta expressão pertence ao âmbito litúrgico (Cf. GUTHRIE, Gálatas, p. 145).
[238] LÉGASSE, LõÉpître de Paul aux Galates, p. 306 e PENNA, Lo Spirito de Cristo, p. 226.
[239] PITTA, Lettera ai Galati, p. 244.
[240] AGOSTINHO, Explicação de algumas proposições, p. 110.
[241] A paternidade divina também é invocada na súplica da comunidade (Is 63,15-16; 64,7; Sl 89,27), na relação pessoal com Deus (Sir 23,1.4; 51,10; Sb 2,16; e também na LXX nos Sl 2,7 e 110,1). No livro da Sabedoria, Deus é considerado Pai do povo eleito (Sb 2,16; 12,19-22; 14,3-4).

Ele desça a favor do povo e que intervenha (63,15-16 e 64,11). Essa súplica reivindica o direito do povo e chama Deus à sua responsabilidade e ao seu dever jurídico de intervir por ser Pai e Criador de Israel (Is 63,15-16; 64,11.7; cf. também 45,9-11; Ml 1,6; 2,10; Sl 68,6; Jr 31,9 e Dt 32,6). Nota-se que há a junção entre o *goelato*, a paternidade divina, o resgate, a súplica do povo, que é expressa como uma reivindicação e uma profissão de fé, aspectos sugeridos em Gl 4,4-6.

A paternidade divina evocada em Is 63,15ï 64,11 objetiva, também, a reconstituição da identidade da comunidade, após a experiência pós-exílica. Em Gl, provavelmente, isso também acontece, pois como foi dito, uma das intenções de Paulo, ao escrever esta carta, era reconstituir a identidade da comunidade cristã, após a pregação dos judaizantes nas comunidades da Galácia. Reforça, também, a concepção de que a ação redentora de Deus não se baseia nos méritos dos judeus, nem dos gentios, visto que ambos são infiéis. Deus age gratuitamente pela fidelidade às suas promessas, às alianças estabelecidas com os Pais e ao seu plano de amor. Por isso, o ser resgatado, a adoção, o envio do Espírito e do Messias são dons concedidos à comunidade, são frutos da gratuidade de Deus[242].

Ao comparar Gl e Is 63,15ï 64,11, constatam-se alguns contrastes. Na profecia isaiana, na perícope citada, o povo andava por caminhos extraviados, tinha o coração endurecido pelo pecado (cf. Is 63,17) e não mais invocava o nome de Deus. Em Gl, após a redenção por meio do Filho, o povo será conduzido pelo Espírito (Gl 5,13-26 e Is 48,16-22), que será enviado ao coração do batizado e em seu interior invocará: ñAbba, ó Paiò. Em Is 63,16, o povo afirma que não é reconhecido como filho de Abraão, por causa de sua infidelidade. Isto está em contraste com Gl, dado que, por causa das promessas feitas aos Patriarcas, tanto judeus como gentios são reconhecidos como filhos de Abraão, filhos de Deus e herdeiros.

Na Carta aos Gálatas, a promessa da herança não se refere a uma determinada terra, mas à vinda do Messias (Gl 4,4; cf. Is 11,2) e a experiência pneumatológica (Gl 3,1-5), proporcionada pela iniciativa gratuita do Pai[243] ao enviar Jesus para resgatar o povo.

O ser filho de Deus está relacionado com o batismo, quando os crentes tornam-se da família de Deus, membros do povo messiânico e irmãos entre si (Gl 6,10), sendo cada um responsável pelo outro. A identidade filial é confirmada pelo Espírito no testemunho de

---

[242] BARCLAY, J. M. G. *Grazia e salvezza in Galati e Romani*. Roma: PIB, 2017. p. 1-5. Apostila fotocopiada.

[243] A visão trinitária de Gl 4,1-7 foi aprofudada pelos padres da Igreja, sobretudo por Ireneu. Para um estudo sobre os comentários de Gl na Patrística, confira o artigo de MATEO-SECO, L. F. ñEnvió Dios a su hijo, nacido de mujerò (Gálatas 4,4-5 en el pensamiento patrístico anterior al Concilio de Éfeso). *Scripta Theologica*, Pamplona (Navarra), v. 32. n. 1, p. 13-46, 2001.

sua invocação: ñAbba, ó Paiò. O Espírito também transforma o batizado por dentro, unindo-o ao Filho, e constitui sua subjetividade filial e fraternal. O clamor do Espírito evidencia a profundidade daquilo que é vivenciado e faz a passagem do estado de criatura, como ser vivente, para ser filho e ser espiritual. É também Ele quem possibilita que a vida do batizado seja um culto agradável a Deus. De fato, o clamor do Espírito no batizado é uma constante profissão de fé, é uma liturgia e, ao mesmo tempo, revela a identidade paterna de Deus. Isso significa que pelo batismo, o crente participa da comunhão entre o Pai e o Filho e o integra na comunidade messiânica e espiritual.

Esse clamor do Espírito também é um grito de alegria, celebrando a intervenção de Deus e sua ação redentora a favor do batizado. Assim, da mesma forma que Deus se revela em seu agir redentor no decorrer da história da salvação (Ex 6,2-8 e 15), também se revela, por meio do Espírito, sua paternidade no coração do batizado. Isso é reforçado, quando percebemos que essa expressão ocorre relacionada com a adoção filial (Gl 3,1ï 4,7), o resgate, e a justificação (Rm 5,1ï 8,39), tanto em Gl como em Rm.

Deste modo, a redenção no batizado é uma transformação interior, é um processo de cristificação (Gl 3,27-28). Ao ser redimido, gratuitamente (Gl 2,9.21 e 5,4), o crente vive uma nova relação com Deus e com as pessoas, é introduzido na era messiânica, e, habitado pelo Espírito, é conduzido, não pela Lei, mas pelo próprio Espírito do Filho (Gl 4,6 e Is 63,10-11). Todos esses aspectos nos remetem à promessa e ao pacto contraído com Abraão, que pela fé na solidariedade, na benevolência (חֶסֶד) divina, foi considerado justo e, por isso, lhe foram concedidas as bênçãos e as promessas.

Os vv. 4-6 sintetizam a obra redentora de Deus na história. Deste modo, os gentios não são descendentes de Abraão por serem do povo judeu, povo eleito e que fez uma aliança com Deus, mas mediante a fé em Jesus Cristo, que é da descendência de Abraão (Gl 3,16) e Filho de Deus. Em Cristo, se realizam as bênçãos e as promessas feitas aos Pais (Gn 12,3) e a bênção messiânica. O Filho, ao assumir a humanidade, tornou-se homem (γενόμενον ἐκ γυναικός), judeu circunciso e submisso à Lei (γενόμενον ὑπὸ νόμον) e, por conseguinte, escravo (Gl 3,10-13 e 4,6), para resgatar a humanidade. Esse ato redentor também é uma forma de Deus cumprir a promessa de enviar um resgatador em Is 59,20, para estabelecer uma nova aliança, marcada pela Palavra e pelo Espírito.

Paulo apresenta, no v. 6, a preexistência do Espírito e sua *kénosis* (ao fazer morada no batizado). Ele também estabelece uma contraposição entre a presença vivificante do Espírito e o pecado (cf. Is 44,3; 48,17-19; Lv 25,18-19 e Gl 3,10.22-23).

Em Gl 4,6-7, o Espírito é aquele capaz de unificar toda a descendência de Abraão num único sopro vital e assegurar a efetividade das promessas (Is 44,3-4). Ele está unido à bênção, pois ambas portam a vida e estabelecem a comunhão com Deus (Is 44,3). Este também é um efeito do ser resgatado por Deus em Cristo, o que Paulo chama de justificação.

9.2.4.8 Não somos escravos, mas filhos e herdeiros: Gl 4,7

O v. 7 é introduzido com a conjunção ὥστε, sua função é a de sublinhar a conclusão dos argumentos anteriores. Ao ser acompanhado pelo advérbio οὐκέτι exprime a mudança de uma determinada condição, isto é, a passagem de um estado de escravidão (δοῦλος) para o ser filho (υἱός). O verbo εἰμί no presente do indicativo confirma que essa mudança não é transitória, mas contínua.

A palavra δοῦλος, no v. 7, é comum na literatura protopaulina, tanto no sentido positivo como no negativo[244]. Neste contexto, representa a condição de uma pessoa que se sujeita à autoridade de outra, negando sua dignidade, sua autonomia, sua liberdade. Expressa, assim, o sentido negativo.

Não obstante seja possível atestar que alguns escravos tinham certos privilégios na cultura greco-romana e também na judaica, de modo geral o escravo não tinha poder, nem direitos, nem *status*, era desonrado. Ele não era filho, nem esposo, nem pai, sua única identidade era de escravo, era uma pessoa morta socialmente[245]. O termo δοῦλος designava o descendente de pais escravos, o prisioneiro de guerra ou a pessoa que se tornava escrava como forma de pagamento de uma determinada dívida. Essa última realidade é retratada em nosso estudo sobre o sentido legal do termo גאל em Lv 25 (capítulo 2 de nosso estudo). Esse termo também nos reporta às experiências tanto exodal como exílica, quando o povo de Israel foi escravo das nações opressoras.

Em Gl 4,1-2[246], o termo δοῦλος designa a situação do herdeiro no tempo de sua minoridade. Essa submissão própria do escravo é expressa pelas locuções ñestar sob a Leiò

---

[244] A complexidade do uso do termo ñescravoò foi abordada por TOLMIE, F. Salvation as redemption: the use of ñredemptionò metaphors in pauline literature. In: VAN DER WATT, J. G. (Ed.). *Salvation in the New Testament*: perspectives on soteriology. Leiden: Brill, 2005. p. 254-256. (SupplNT, 121).

[245] PEREIRA DELGADO, Á. *De apóstol a esclavo*: el exemplum de Pablo en 1Corintios 9. Roma: G&BP, 2010. p. 216-229. (AnBib, 182).

[246] Ocorre também em Gl 1,10, num contexto polêmico, no qual Paulo afirma que se ele agradasse os homens não seria ñservo ou escravo de Cristoò. Em Gl 3,28, o Apóstolo afirma que ñnão há escravos, nem livresò na comunidade.

(3,10.23.25; 4,4.21 e 5,18), ñsob os elementos do mundoò (4,3), ou somente ñelementosò (4,9).

Na visão de Paulo, a aliança no Sinai é concebida como um estado de escravidão, conforme a alegoria de Agar e Sara em Gl 4,24, mas no sentido de estar no tempo da minoridade (Gl 4,1-2). Para o Apóstolo, o povo só será livre em Cristo (era messiânica).

Nesse contexto, o termo escravo, provavelmente, refere-se tanto ao judeu (que vive na imaturidade do tempo e é guiado pela Lei, por ter nascido sob a Lei, e também por suas transgressões e infidelidade) como ao gentio (que é apegado aos ñelementos do mundoò e que serve aos ídolos). Desse modo, nem judeus nem gentios podiam usufruir da riqueza de sua herança e do potencial de seus direitos, que serão concedidos por meio da fé em Jesus Cristo. Nesse sentido, é importante considerar como intertextualidade Is 44,21-23, quando há o apelo do profeta para que o povo recorde a ação redentora de Deus a seu favor e deixe a idolatria que atinge todas as nações, inclusive o povo eleito. Exorta, ainda, a recordar o direito exclusivo de Deus de resgatar o povo, pois é seu criador. Nessa passagem, a ação resgatadora de YHWH consiste em perdoar e restaurar as relações interpessoais e comunitárias.

Em Is 44,21-23, os termos transgressões e pecado designam a idolatria e a ruptura da aliança. Outro texto que estabelece uma relação entre ser resgatado e ser perdoado é Is 63,7ï 64,11. Apesar do termo ñpecadoò não ser enfatizado em Gl, os pontos elencados acima também estão interconectados com Gl 3,6-14, quando Paulo fala da maldição da Lei e depois em Gl 4,3, quando alude aos ñelementos do mundoò. Logo, o ser vendido como escravo, nesse contexto, representa, metaforicamente, o romper a aliança com Deus, desarmonizando a unidade familiar, conforme Lv 25.

Em Is 44,21-22, a iniciativa de restaurar a aliança é de Deus, pois só Ele é capaz de perdoar. Em Gl, também, a iniciativa de resgatar é de Deus, mas para instaurar a nova aliança, manifestando o fim da escravidão e tornando o crente, por meio da adoção, filho no Filho (Gl 4,5-7 e 5,1). Essa nova condição do batizado é evidenciada por Paulo ao repetir o termo υἱός (filho) nos vv. 4.6-7, estabelecendo um elo entre o Filho, o Espírito do Filho e o ser filho e filha.

A condição de escravidão é transformada por uma intervenção redentora de Cristo, que abre ao batizado a perspectiva de uma nova criação (Gl 6,15 e Is 44,23). A presença do Espírito certifica que iniciou o tempo messiânico. Com efeito, instaura-se no batizado uma nova existência, que nasce do ser redimido. O batizado hospeda o Espírito no mais profundo de si. Nesse sentido, nasce um novo conceito de liberdade, ou seja, o batizado é

livre, porque é filho. Ele é habitado pelo Espírito que é liberdade. Esta liberdade é um dom recebido gratuitamente por meio da benevolência de Deus.

O grande paradoxo é que Paulo diz que somos libertos para estarmos sob o domínio de Jesus Cristo ressuscitado (Gl 1,10; Fl 1,1; cf. Is 44,1), que se expressa no estar a serviço do outro (2Cor 4,5), em ser escravo dos outros (Gl 5,13 e 1Cor 9,19): é ser servo sob a norma de Cristo (Gl 6,2). A liberdade na nova criação messiânica consiste, portanto, na diaconia, não buscando o próprio interesse, mas os interesses dos outros, renunciando, inclusive, à própria ñliberdadeò e direitos para estar a serviço daqueles que são mais frágeis (Gl 5,1ï 6,10 e 1Cor 9,19).

Se considerarmos como pano de fundo a instituição do *goelato* e a adoção por causa de dívida, torna-se compreensível o uso de δοῦλος em sua acepção positiva, pois o relaciona à eleição (cf. Is 44,1), ao ser propriedade especial de Deus (Ex 6,2-8). Nos textos bíblicos, o servo, no sentido positivo, nos remete à promessa feita aos patriarcas, mas também está relacionado à criação (Is 44,1.21 e 41,8). Na literatura paulina, o fiel se torna nova criação, escolhido e servo de Deus pelo batismo. Deste modo, o batizado, antes escravo, agora é filho por obra do Filho e do Espírito, enquanto é resgatado mediante sua adesão a Cristo, mas se torna servo dos demais. Jesus assumiu também a condição de escravo, no sentido negativo, visto que nasceu sob a Lei (Gl 4,4; cf. 1Cor 15,56), mas também se tornou servo ao serviço do outro (Fl 2,7), fazendo-se um com o outro, assumindo o outro (cf. 1Cor 9,19-23).

A expressão κληρονόμος διὰ θεοῦ (Gl 4,7) nos reporta a Gl 3,26-29, quando declara que o gentio e os judeus são, por meio da fé, ñdescendentes de Abraãoò e ñherdeiros da promessaò. Agora livres do jugo da Lei e da idolatria, não são apenas filhos de Abraão, mas são filhos e herdeiros de Deus.

A condição de κληρονόμος é uma consequência legal da adoção. No ambiente romano, mas também no judaico e grego, a adoção tinha como objetivo garantir a propriedade de um determinado grupo de parentesco, e o filho adotivo tinha os mesmos direitos de um filho legítimo. A herança e o herdeiro também são conceitos religiosos enraizados na cultura judaica, visto que pela eleição e pelo pacto realizado com Deus, o povo tornou-se a herança de Deus. Conforme nossa análise de Ex 6,2-8, ao ser resgatado por Deus, Israel é constituído povo livre, o primogênito de Deus, e receberá a Terra Prometida como herança (Ex 6,8), cumprindo-se a promessa feita aos Pais (Gn 50,24; Nm 14,23 e Dt 8,1). Em Gl, os termos ñescravoò e ñherdeiroò estabelecem uma inclusão entre os vv. 1 e 7, enfatizando a relação entre o exemplo dado no início da perícope e a trajetória

que Paulo faz no decorrer dos vv. 3-7. Ao ser filho de Abraão, o batizado faz parte do destino de Abraão (as promessas). Ao ser filho adotivo de Deus no Filho, o crente torna-se herdeiro do destino de Cristo, que é a ressurreição, a comunhão com Deus, e o receber o Espírito (Gl 5,21; 1Cor 6,9.10; 15,50; cf. Ef 1,5.11.14.18 e 5,5). Deste modo, ser ñfilhoò é aquele que pode exercer seu direito de usufruir da herança, em contraste com o exemplo presente em Gl 4,1-2.

A adoção do batizado não se reduz, portanto, à ancestralidade humana, nem provém do vínculo de sangue, mas da nova aliança estabelecida com Deus por meio de Jesus Cristo. Por conseguinte, não somente Israel é a herança de Deus (Sl 74,2 e Rt 4,6), o qual Ele tem a missão de defender da opressão (cf. Is 47,6), mas também os gentios (vv. 6-7). Essa conclusão cria um ligame entre o resgate de Israel, o expandir a ação redentora para as nações e a vinda do Espírito prometido.

O ser resgatado também assume o significado de ser perdoado, e quem toma a iniciativa é o próprio Deus, por ser Ele quem formou, criou o povo, e, ao mesmo tempo, esse ato faz parte de sua gratuidade (Is 44,21-22.24). A redenção, igualmente, é o ato da solidariedade e da responsabilidade de Deus-Pai, dado que Ele é o parente próximo.

O Pai é a causa eficiente da adoção por meio da redenção realizada pelo Filho[247]. O Espírito atua como potência de Deus vivificante ao confirmar a adoção filial, no reconhecimento de Jesus como Filho, Messias e Senhor; a redenção realizada por Deus; o resgate da maldição da Lei, do pecado e da morte, e a liberdade dos filhos de Deus. O Espírito atua na redenção realizada por Cristo, configurando-nos a Ele, gestando em nós as mesmas características do Filho. Em Gálatas, a redenção ocorre por uma intervenção direta de Deus, ao enviar seu Filho e o Espírito, mas, também, consiste numa transformação humana, visto que o Filho se encarna na história e, pela ação do Espírito do Filho, o fiel é conduzido e continuamente configurado à imagem do Filho, o Cristo Jesus.

O batizado é chamado a deixar-se guiar pelo Espírito. Ele também recebe a missão de anunciar o poder de Deus revelado no Filho Jesus e viver o processo de santificação[248].

Por isso, podemos dizer que a ética é cristológica, é efeito dessa relação íntima com Cristo (Gl 2,19-20 e 3,27), mas é também pneumática, visto que o cristão é conduzido pelo Espírito[249] (Gl 5,16.22-25). Portanto, essa união com Cristo e com o Espírito é que funda a

---

[247] PALMA, Trasformàti in Cristo, p. 141-145.
[248] O vínculo entre nova criação e santidade também ocorre em Is 43,6-7.15.22; 44,2.21.24 e 45,10-11.
[249] VANNI, U. *Lôebbrezza nello Spirito* (1Cor 12,13; Ef 5,18): una proposta di spiritualità paolina. Roma: AdP, 2000. p. 87-90. (Bibbia e Preghiera).

nova humanidade cristã (aspecto antropológico), a comunhão e a unidade entre os batizados (dimensão eclesiológica; Gl 3,5; 4,6)[250].

9.3 Síntese dos pontos significativos

Diante das afinidades com Lv 25, Ex 6,2-8; Jr 31,31-34 e com a tradição do Dêutero e do Trito Isaías, podemos afirmar que a raiz hebraica גאל e suas derivações servem como princípio epistemológico e chave hermenêutica para compreender a ñredençãoò na Carta aos Gálatas e nos abrem várias perspectivas.

Como vimos, o resgate em Gl assume aspectos da instituição do *goelato* descrita em Lv 25. Há uma estreita relação com Ex 6,2-8, com as características da experiência exodal nas narrativas da tradição sacerdotal e com a ação resgatadora de Deus descrita em DtIs e TtIs (nas perícopes analisadas nas quais ocorre a raiz גאל). Nessas tradições não é enfatizada a observância aos mandamentos, nem a dinastia davídica, e não ocorre a raiz em questão no cântico do servo, ressaltando a intervenção direta de Deus. Entre os elementos dessas tradições em afinidade com Gl destacam-se: o resgate visto como libertação da escravidão, a ênfase nos prodígios realizados por Deus (Gl 3,1-5), o resgate como pressuposto para a adoção como filho e a liberdade vinculada com o ser redimido e com o ser adotado.

Tanto em Ex 6,2-8 como em Gl 4,4-8, há uma ênfase em ser da família de Deus. Desse modo, o povo é resgatado, adotado e Deus torna-se o parente próximo também dos gentios. Assim, o que em Ex era uma promessa (ser redimido, adotado e ser da família de Deus e receber a terra como herança) e sendo depois realizada somente para o povo eleito (experiência exodal), em Gl se concretiza em Jesus Cristo para toda a humanidade, por meio da fé. O ser parente próximo e ser Pai também são ressaltados em Isaías, e essa alusão faz com que Deus se torne responsável e tenha o direito e o dever de resgatar o povo.

A experiência exodal está implícita em Gl, servindo como intertextualidade Ex 6,2-8 e Ex 15. Enquanto que a criação e as promessas realizadas com Abraão são explicitamente mencionadas em Gl. Podemos até mesmo dizer, que o resgate como ato salvífico, em Gl, é descrito também com categorias criacionais, ao referir-se à nova criação, novo nascimento, e ao unir-se à adoção filial, como consequência da adesão ao

[250] PALMA, Trasformàti in Cristo, p. 417.

Messias Jesus, da experiência batismal e do envio do Espírito. Além da responsabilidade de Deus em resgatar o povo, também o resgata por fidelidade ao seu plano e às promessas realizadas com os Patriarcas. O envio do Filho e do Espírito, o resgate, a adoção são a concretização dessas promessas.

Em Gl, a nova aliança é unilateral, incondicional, semelhante às alianças estabelecidas com Abraão e com Noé (Is 54,1), e não bilateral, como a sinaítica. Ela é fruto da gratuidade, do dom de Deus, de sua misericórdia, de sua benevolência (חֶסֶד). Mas não é algo imposto, dado que cada pessoa é chamada a aderir a Jesus Cristo por meio da fé.

Há uma unificação entre o messianismo e a redenção, vista como uma intervenção de Deus na história ao enviar o Filho, mas também é um processo na história por causa da encarnação do Filho. Dessa forma, o batizado é inserido na era messiânica, há uma transformação em seu modo de agir ao ser guiado pelo Espírito e ao ser configurado no Filho.

A nova criação, o envio do Messias como resgatador e o envio do Espírito não são novidades, pois são explícitos na profecia isaiana, aprofundada nos capítulos 5ï 7. A novidade está em Deus enviar seu Filho como messias e este se encarnar.

Quanto à relação entre redenção e pecado, percebe-se que nas perícopes analisadas do AT, no âmbito teológico da raiz גאל, o êxodo não é visto como uma punição pelos pecados dos hebreus, mas como libertação do povo que é vítima da opressão do Egito. O exílio, ao contrário, é avaliado como consequência da infidelidade do povo à aliança com Deus. Em DtIs, predomina a crítica à idolatria e como consequência, a injustiça e, também, expressa que Deus resgatará o povo da mão do poder opressor, isto é, da Babilônia. Em TtIs, há uma ênfase na injustiça e na ausência da prática do direito, ou seja, numa ruptura da aliança com Deus (Is 59,1-19 e 63ï 64). Deste modo, o povo é libertado do pecado, mas também da opressão das nações. Nesse sentido, TtIs une a redenção com a remissão do pecado, aspecto secundário nas perícopes analisadas de DtIs. Podemos dizer que Deus, tanto no êxodo como no exílio, resgata o povo diante de uma realidade de opressão, concedendo-lhe o retorno à terra prometida e as bênçãos em Israel. Com o passar do tempo, a ação redentora de Deus assume elementos apocalípticos, messiânicos e escatológicos (Is 59,20 e Os 13,14).

Na Carta aos Gálatas, por ser escrita num contexto de controvérsia contra a imposição da circuncisão e da observância da Lei, o povo judeu é resgatado da maldição da Lei, porque não é capaz de dar vida (Gl 3,21) e não é sua função. A Lei atinge seu pleno

cumprimento em Jesus Cristo. Jesus Messias resgata, também, os gentios dos ñelementos do mundoò (Gl 4,3), que provavelmente são a idolatria ou o pecado, mas isso não é explícito. A ênfase da redenção em Cristo está no ser resgatado, o participar da era messiânica e na vivência ética do cristão, após o batismo.

Com relação ao pecado, há uma referência em Gl 3,22 relacionada à Lei e às Escrituras. Outra menção importante é encontrada em Gl 1,4, quando Paulo afirma que Jesus ñdeu a si mesmo por nossos pecadosò, para nos livrar do tempo presente ou mundo mau (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ). O αἰών[251], que pode ser traduzido por ñtempoò, ñmundoò ou ñséculoò, é um termo proveniente da apocalíptica judaica, assumido por Paulo, que concebia dois momentos, o presente e o vindouro. O primeiro era a duração do mundo no qual vivemos e o vindouro seria o novo mundo (tanto o messiânico como o escatológico). Para Paulo, o mundo presente é aquele do mal (Gl 1,4), que seria o tempo da imaturidade, ou seja, antes da vinda do Messias. Deste tempo, o fiel, por sua fé em Cristo, é resgatado e já goza de certa forma do mundo vindouro, com a era messiânica, porém não totalmente, porque espera pela parusia. Assim, podemos dizer que tanto gentios como judeus, ao aderirem a Jesus Cristo, são também resgatados do mal da submissão e da escravidão da Lei. Porém, Paulo, nas cartas protopaulinas, não restringe a redenção à remissão dos pecados, e é improvável que a citação em Rm 3,25 se possa traduzir como remissão. Essa concepção só aparece em Cl 1,14 e Ef 1,7. Paulo também não chama Cristo de ñresgatadorò, ou ñredentorò (λυτρωτής), nem usa o termo ñresgateò (λυτρόν), emprega somente ñredençãoò[252] ou o ato de ñresgatarò. A ausência dos supraditos termos pode ser justificada por serem eles considerados como realidades implícitas no ato de resgatar. Mas, por outro lado, é interessante a ênfase dada a Deus-Pai, que, em Paulo, tem uma função ativa. A remissão do pecado é uma consequência do evento-Cristo, mas para expressá-la são utilizados outros termos, como: justificação, reconciliação. Podemos dizer que o efeito do evento-Cristo abrange outros aspectos, não reduzindo ao ato de redimir. Por sua vez, a condição de ser resgatado (redimido) nos aponta para algo que está além da remissão dos pecados, significa o início de uma nova relação com Deus, possibilita o processo de santificação, ser adotado, fazer parte da família de Deus, receber o Espírito Santo, participar da era messiânica e ser guiado pelo Espírito para uma vivência cristã.

---

[251] SASSE. H. αἰών, αἰώνιος. In: KITTEL; FRIEDRICH, GLNT, v. 1, p. 551-559.
[252] Esse termo ocorre em 1Cor 1,30; Rm 3,24 e 8,23.

Da mesma forma que o povo resgatado em DtIs e TtIs é santificado, para Paulo inicia-se um processo de santificação, que terá como guia o Espírito Santo. Percebe-se que os frutos do Espírito, em Gl 5,22, são os atributos dados a Deus no AT (Ex 34,6; Ne 9,17.31; Jn 4,2; Jl 2,13; Sl 86,15; 103,8; 111,4 e 145,8). Essa dimensão também estava relacionada com a finalidade do resgate que era de restabelecer a ordem, a vitória sobre o caos e o reconhecimento de Deus como único Senhor, Criador, Resgatador e Pai. Esses elementos são concretizados no ato redentor de Jesus Cristo e na ação do Espírito Santo, dado que ao redimir o povo é instaurada a nova criação da humanidade (Gl 6,15; Is 43,1-7.16-17 e 44,21-22).

Na profecia de Isaías, que foi estudada nos capítulos 5ï 7 deste trabalho, o resgate era caracterizado como sendo universal. De fato, YHWH reuniria todos os povos após resgatar o povo de Israel. Isto também estava explícito no título de Pastor unido ao de Resgatador nos textos analisados do AT. Desse modo, se manifestaria a soberania universal de Deus. No estudo realizado com textos do AT, percebe-se que há uma relação de interdependência entre o resgate dos judeus e o dos gentios. Isto é, Deus se responsabiliza por enviar um redentor para resgatar e restaurar Israel. Diante dessa ação divina, a favor de seu povo eleito, todas as nações seriam beneficiadas e reconheceriam o poder e a soberania de Deus Criador e Resgatador. Portanto, os judeus são resgatados da maldição da Lei (Gl 3,13) e os gentios são libertos da idolatria e de todos os ñelementos do mundoò. Assim, não serão conduzidos pela Lei, mas pelo Espírito. Deste modo, o cristão manifesta, em seu modo de pensar e em seu estilo de vida, a *kénosis* de Cristo (Fl 2,1-11 e Gl 5,24-26) e os atributos de Deus (Gl 5,22-23).

Portanto, o conteúdo central da redenção, em Paulo, é a participação na morte e ressurreição do Messias Jesus; é tornar-se filho no Filho, ser livres e conduzidos pelo Espírito. A redenção inaugura a era messiânica e unifica as outras imagens como justificação, nova criação, reconciliação, transformação em Cristo. Além de estar relacionada com a escatologia e a cristologia, a redenção nos oferece uma nova compreensão da pneumatologia e da antropologia, pois o batizado é o novo ser humano criado em Cristo, configurado ao Filho por meio do Espírito do Filho e congregado num só corpo (dimensão eclesiológica).

Outra mudança constatada será com relação à liberdade. Até então, o ser humano, criado por Deus, agia por seu livre arbítrio, e o judeu agia, também, tendo como parâmetro o pacto que havia estabelecido com Deus, no qual lhe foi dada a Lei. Após o evento-Cristo, o batizado é livre, porque é redimido por Deus, marcado pelo Espírito do Filho. Com

efeito, sua vida será pautada pela norma do amor, da saída de si para o outro (Gl 5,14) e pela diaconia. Portanto, o batizado é livre, porque é filho, habitado pelo Espírito, que clama em seu coração ñAbba, Paiò. Isso não anula seu livre-arbítrio, pelo contrário, está em harmonia com sua opção (ao aderir a Jesus Cristo). Essa liberdade será plenamente gozada na parusia, visto que ela é um bem escatológico. Assim, na era messiânica, é possível conceber uma antropologia cristológica (somos filhos no Filho) e pneumática (o Espírito que habita em nós). Este aspecto nos aponta para a segunda pergunta: como a noção levinasiana de ñredençãoò, presente no comentário talmúdico intitulado *Textes messianiques*, em diálogo com Paulo, pode contribuir para o aprofundamento da nossa temática? Como repensar a redenção, aspecto fundamental de nossa fé? Nós apresentaremos as respostas a essas perguntas nas ñprospectivasò, na tentativa de encontrar novas chaves hermenêuticas para compreender e viver nosso ser resgatado por Jesus Cristo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o estudo realizado sobre a raiz verbal גאל como substrato para compreender a redenção em Gl, apresentaremos, em primeiro lugar, as conclusões significativas do ponto de vista teológico e exegético, visto que no final de cada capítulo já foram sintetizados os resultados obtidos por meio das análises das perícopes e dos textos levinasianos. Num segundo momento, com um olhar prospectivo, estabeleceremos um diálogo entre a concepção de redenção em Gl e no comentário de Emmanuel Lévinas, *Textes Messianiques*.

No capítulo I, ao analisar a raiz גאל e suas derivações, constatamos que ela é típica da língua hebraica e que existem duas raízes גאל com campos semânticos diferenciados: a) do resgate e b) da contaminação e profanação. Aprofundamos somente o primeiro sentido.

Diante do estudo etimológico, lexicológico e lexicográfico, foram classificadas as ocorrências deste radical na BH. Fez-se também necessário elencar os verbos e termos que traduziam a raiz em questão na LXX, para verificar quais são as raízes correlatas e os vocábulos em grego que a traduzem. Suas principais raízes correlatas são פדה, נצל, ישע, כפר e os verbos que a traduzem com maior frequência, na LXX, são: λυτρόω, ῥύομαι e ἀγχιστεύω. Apesar de haver algumas semelhanças com suas raízes correlatas, גאל se distingue das demais, sobretudo de ישע e de כפר.

Evidenciou-se que a raiz em questão, nas dimensões legal e social, diferente das correlatas, ocorre em textos específicos do direito familiar e criminal, e se concentra em Lv, Nm e no livro de Rt. No Pentateuco, a raiz é típica da tradição sacerdotal, provavelmente relacionada aos levitas, sendo frequente no pós-exílio (Período Persa). É um radical do campo semântico comercial referente ao resgate de propriedade ou de pessoas. É coligado com a lei do levirato. Nos textos legislativos criminais, se restringe aos casos de homicídios voluntários e involuntários. No sentido teológico, é empregado como título atribuído a YHWH e para expressar sua ação resgatadora, principalmente nos Salmos e na tradição profética do DtIs e TtIs. Ao qualificar o povo, é correlacionado com a santificação, ou seja, o povo resgatado é, ao mesmo tempo, santificado por Deus.

Em outras culturas antigas, até agora analisadas, não existe uma legalização da solidariedade dentro do grupo de parentesco, quanto aos casos citados nos textos jurídicos estudados. Portanto, a instituição *goelato* é típica da organização jurídica e social de Israel.

Selecionamos os textos conforme seus dois usos, o antropológico (capítulos II-IV) e o teológico (capítulos V-VII), a fim de delinear uma tipologia do ato de resgatar com o uso do radical em questão.

A análise de Lv 25,23-55, no capítulo II, trouxe como contribuição o papel do laG como um representante legal com duas funções específicas. A primeira é a de precedência na compra e no resgate da propriedade de um parente, que por motivo de dívidas foi obrigado a colocá-la à venda (retrovenda). Se não houver quem resgate a terra, ela é libertada no ano jubilar pelo próprio Deus. Quanto à terra dada em herança em Israel, é vetada sua alienação definitiva, garantindo, sem exceção, o direito de resgate. A finalidade do resgate, nesses casos, é de manter a herança no grupo de parentesco, não ocorrendo o perigo desta se tornar propriedade de outro grupo, não obstante seja assegurado o retorno das propriedades vendidas, em caso de dívidas, no ano jubilar. Outro objetivo é o de ser solidário com o irmão necessitado. Há, nessas leis, uma diferenciação entre o direito de resgate para as casas em cidades (muradas ou não) e o direito perpétuo de resgate das casas nas cidades dos levitas. Percebe-se uma preocupação com as terras pertencentes aos levitas ao serem estabelecidas determinadas exceções na lei.

A segunda função do laG é a de resgatar o parente ou um israelita endividado, que vendeu sua "liberdade" e seu trabalho para outro israelita dentro ou fora do grupo de parentesco (Lv 25,35-43) ou ainda para um estrangeiro (Lv 25,47-55). Nesses casos, o laG também tem direito de precedência na compra do irmão e no resgate. Se há uma falência total do irmão, o resgatador tem o dever de sustentá-lo, atender as necessidade de sua família e lhe dar condições para pagar sua dívida. No resgate de um israelita fora do grupo de parentesco ou de um prosélito, há a junção entre o *goelato* e a "adoção por dívida", tornando esse israelita um membro da família que o adotou. Desse modo, o resgatador não pode explorá-lo, nem o considerar um escravo, e tem o dever de dar condições para ele pagar a dívida. É dado o direito de autorresgate e a última possibilidade é ser libertado, pelo próprio YHWH, no ano jubilar. A motivação principal para essas leis é a experiência de ter sido resgatado do Egito, e porque a terra de Israel e o povo pertencem a Deus.

O laG é um representante legal e o direito de resgatar é exercido conforme a sequência agnática, isto é, a sequência dos partes de sanguinidade masculina. Há uma

alusão ao rei como resgatador (Sl 72,14), e somente em Is 59,20 Deus promete enviar um redentor.

A instituição do *goelato* também abarca a lei do levirato, conforme foi verificado ao analisar o livro de Rt, no capítulo III. Deste modo, o laG tem a função de suscitar herdeiro masculino para o falecido, membro de seu grupo de parentesco. Apesar do entrecruzar de leis, a narrativa sustenta que a eficácia dessas instituições não se baseia na lei, mas no dsx, na benevolência, na solidariedade, na gratuidade. Outra função do laG é de consolar.

Na história de Rute, abre-se a possibilidade de uma prosélita ser beneficiada por uma instituição específica de Israel. Nessa narrativa, é nítida a relação entre Rute, as promessas e bênçãos feitas aos patriarcas e às matriarcas, e a importância dos prosélitos na história de Israel (Abraão; Obed ancestral de Davi, adotado por Noemi, filho da moabita Rute).

No capítulo IV, estudamos Nm 35 e a função do ~Dh laG ("resgatador do sangue"), no direito criminal. Nesse caso, o resgatador é controlado por dispositivos legais, e exerce o direito e o dever de matar o assassino, cuja vítima é seu parente próximo. Esse ato objetiva o resgate do sangue do morto, a fim de defender a integridade familiar, restaurando-a e mantendo seu equilíbrio, de purificar a terra manchada pelo sangue derramado, para preservar sua santidade.

As "cidades de refúgio" surgem como uma forma de proteção e de exílio para o "assassino involuntário". Este deverá permanecer nessas cidades destinadas pelo próprio Deus até a morte do sumo sacerdote, quando ele poderá retornar para sua terra e família. Dentro dessas cidades, o "resgatador do sangue" não tem o direito de matar o assassino de seu parente.

Os resultados alcançados nos capítulos II–IV nos permitiram analisar o papel que Deus assume ao lhe ser atribuído o título de resgatador. Do Pentateuco, foi aprofundado exegética e teologicamente, no capítulo V, Ex 6,2-8 e, ainda, foram elencados alguns tópicos relevantes de Gn 48,8-22 e de Ex 15. Nesses textos, predominam a promessa e o resgate do povo por pertencer a Deus, por ser sua propriedade. Há uma afinidade com a tradição dos patriarcas, sobretudo com Abraão e com a tradição de Betel, e há uma relação intrínseca entre o resgate, a adoção e a imagem do matrimônio para representar a aliança que será estabelecida entre Deus e o povo.

Constatou-se novamente que as perícopes escolhidas, que descrevem o sentido teológico de laG, são, provavelmente, da tradição sacerdotal e da classe dos levitas, tanto

os textos do Pentateuco como aqueles do DtIs e do TtIs, conforme os estudiosos desses livros.

Em Gn 48,8-22, a raiz aparece no relato da adoção, por Jacó, dos estrangeiros Efraim e Manassés. O ato de resgatar, nesse texto, é atribuído a um "anjo", que pode ser interpretado como sendo o próprio Deus, que resgata Jacó de todo o mal. Além do mal (Gn 48,16), da morte (Os 13,14), da idolatria, da perseguição, das transgressões e do pecado (Is 44,22), no sentido teológico, Israel, as pessoas (vida) ou até mesmo a propriedade (terra) são resgatados de inimigos, como o Egito, as nações opressoras (Babilônia) e os dominadores (Mq 4,10). Nota-se também que o vender a propriedade e ser escravo por causa de dívidas se tornam metáforas para expressar o estar distante de Deus por causa das transgressões e do pecado.

Ao se considerar que Gn 48,8-22 é a primeira ocorrência do radical lag no Pentateuco, constatam-se, neste texto, vários aspectos que perpassam as outras perícopes no sentido teológico, como: a adoção, o papel fundamental dos patriarcas, a teologia da criação, sobretudo aquela relatada pela tradição sacerdotal em Gn 1,1–2,4a, a importância do resgate como forma de unificar a grande família de Deus (por meio do título de Pastor, cf. Gn 48,15) e a promessa da ação redentora para as outras nações. Verifica-se também uma afinidade entre Gn 48,8-22 e Jr 31,7-14.

Em Ex 6,2-8 e 15,13-18, percebe-se que a libertação do Egito é interpretada como resgate do povo por Deus, por Ele ser seu parente próximo, vinculando a experiência exodal ao *goelato*. Este elemento também nos ajuda a entender as motivações de Lv 25. A tradição sacerdotal, presente nessas perícopes, une juridicamente a história dos patriarcas, a aliança com Abraão, o êxodo e, teologicamente, a tradição exodal e a criação. Desse modo, a história do povo se torna a revelação do nome de Deus, juntando revelação e redenção (Ex 6,2-8; Is 49,23.26 e 52,6). Assim, o nome de Deus será conhecido quando YHWH resgatar seu povo, semelhante à redenção na Carta aos Gálatas. Nessas perícopes, o povo é adotado, e Deus lhe entrega a terra como herança (Ex 6,4-8; cf. Gl 4,6-7). Desse modo, o povo passa a pertencer à família de Deus, é purificado e torna-se um povo santo (Ex 15,11-18).

No capítulo VI, analisamos várias perícopes do DtIs, por ser um radical significativo para essa tradição, e por ser um livro importante para Paulo. Notam-se afinidades significativas entre a profecia isaiana, Lv 25 e a lei do levirato.

O ato resgatador é realizado por uma intervenção direta de Deus na história, como expressão de sua benevolência (Ex 15,13), e é estabelecida uma aliança unilateral, incondicional e gratuita (Ex 6,7-8; Is 48,17-22 e 54,1-10).

O que nos chama a atenção nas perícopes analisadas é o foco em determinados eventos históricos, que servem de motivação para a ação divina resgatadora a favor do povo eleito e das nações, como: as promessas presentes no decorrer da história da salvação até o exílio, sobretudo as feitas a Abraão e presentes no ciclo de Jacó/Israel, a criação, a aliança feita com Abraão e com Noé (54,1-10). Outro ponto inovador é agregar aspectos messiânicos e escatológicos, direcionando a interpretação para o resgate do povo, por meio da intervenção divina, no fim dos tempos. Deste modo, a redenção, também, restabelece a ordem cósmica e social contra o caos e as forças hostis, sendo, portanto, uma nova criação.

Em DtIs, há vários aspectos que serão explicitados no messianismo de Jesus Cristo, na literatura paulina e nos evangelhos, como o: reunir os dispersos; julgar todos os povos; recriar o cosmo; instaurar a soberania divina; possibilitar o conhecimento universal de Deus; perdoar; resgatar de todo o mal; manifestar a todas as nações a glória, a realeza e a soberania de Deus; estabelecer uma nova aliança; instaurar a paz e a justiça, e reconstruir Sião e o Templo (a comunidade).

É significativa a irrelevância da aliança sinaítica, da dinastia davídica e da ausência do uso do radical em questão nos cânticos do servo do Senhor. Esses elementos nos indicam que provavelmente há mais de uma tradição no DtIs e visões diferentes da restauração no pós-exílio: uma que enfatiza a intervenção de Deus, e outra que prioriza a ação do servo, que pode ser uma pessoa ou o povo.

O título de “resgatador” está unido aos outros epítetos dados a YHWH, como Santo de Israel (Is 43,3.14.15; 47,4; 48,17; 49,7 e 54,5), Salvador (Is 43,3.11), Criador e Rei (43,15; Ex 15,13-18), YHWH dos exércitos (Is 44,6; 47,4), Pastor (Gn 48,15; Ex 15,13-18 e Is 63,11-12), o primeiro e o último (Is 44,6). Esses títulos, mormente, unem o ato de resgatar e o de criar. A redenção, portanto, é uma forma de manifestar a santidade, a realeza (49,1-13) e a soberania divinas (Is 43,1-13; 44,1-8 e 47,1-15). No DtIs, de forma especial, Deus se apresenta como o único capaz de resgatar o povo (49,23), por ser o único Deus (reforçando o monoteísmo). YHWH é, destarte, o representante legal, sendo a libertação do Egito expressão de sua solidariedade com o povo, mas também de seu direito e de sua responsabilidade, pois ele é pai do povo (43,5-7) e o povo lhe pertence

(49,16.23.26). Desta maneira, o *goelato* une a adoção e a lei do levirato como metáfora do agir divino (Ex 6,2-8 e Is 54).

Percebe-se que a redenção significa mais do que voltar para a terra ou para a família, é torna-se membro da família de Deus. É experimentar um novo evento criador, que é caracterizado por reunir o povo disperso e por um novo modo de se relacionar com Deus, sendo também uma nova aliança. A nova criação, a nova aliança e a redenção fazem parte de um único projeto de Deus.

O ser resgatado, ser santificado e ser eleito (Is 43,1) apontam para a responsabilidade de Israel e para sua condição de ser servo. Assim, a missão do povo eleito é a de testemunhar para as outras nações a ação redentora de Deus para com Israel (44,21-23).

A imagem de Deus como "resgatador do sangue" é rara em DtIs. Mas, quando ocorre, expressa sua reivindicação, seu direito de resgatar seu povo e sua propriedade. Deus também reivindica o resgate da humanidade, por ser o criador e por não deixar que continuem profanando sua herança (Is 47,1-15). Como "resgatador do sangue", Deus resgata dos inimigos, da infidelidade e da tentação de cultuar outros deuses. Ao conceder o perdão aproxima-se da concepção de resgate em Gl.

Em DtIs, o Espírito de Deus é aquele que vivificará a nova realidade que surgirá após o resgate (Is 44,1-8) e que unificará a estirpe de Jacó num único sopro vital (44,3). A nova criação e a ação salvífica realizadas por YHWH não se referem somente ao universo e à humanidade, mas à história (44,21-23) e à formação do povo, pois essas são preestabelecidas de acordo com o propósito de Deus (44,1-8 e 46,10). YHWH pode também agir em pessoas fora do povo de Israel, mas precisam ser conduzidas por Ele (44,24–45,25). O propósito final é a manifestação de sua glória e o estabelecimento de seu reino.

Em DtIs, é reafirmado que Deus resgata o povo por fidelidade às promessas feitas a Abraão (48,18-19), porém acusa Israel por sua infidelidade à aliança e por não acreditar em sua ação salvífica. É evidenciada a dimensão ética do resgate, porém a redenção não acontecerá por mérito do povo, mas por gratuidade de Deus. Como no Livro de Rt, existe uma afinidade entre a redenção e o consolar (Is 49,1-13), porque Deus se compadece de seu povo, sobretudo daqueles mais necessitados, os pobres (49,13 e 54,8).

Em TtIs, analisado no Capítulo VII, predomina a imagem do "resgatador do sangue", enfatiza o resgate do pecado e o reconhecimento das próprias transgressões por parte do povo. Deus é apresentado como único capaz de resgatar, porque é o único que é

justo. Por isso há uma ênfase na santidade tanto de Deus como de Israel, acentuando a dimensão ética.

Enquanto em DtIs eram fortes os aspectos da aliança e da criação, TtIs prioriza a experiência exodal e revela uma afinidade entre justiça e salvação. A paternidade de Deus é um aspecto característico dos contextos nos quais ocorre a raiz em questão, sobretudo, em TtIs. Ela sublinha o dever e a responsabilidade divinas de resgatar e de atuar como o "resgatador do sangue" (Is 63,1-6), e serve como fundamento da fé da comunidade (Is 64).

O capítulo VIII teve como foco a redenção em Lévinas por meio da análise da lição talmúdica *Textes Messianiques*. A redenção, em Lévinas, está ligada aos outros dois pilares do judaísmo: a criação e a revelação, que são aprofundados tanto nos comentários talmúdicos como seus textos filosóficos.

Nos primeiros escritos filosóficos, Lévinas serve-se de textos bíblicos (sobretudo de Gn 1–2) e talmúdicos, de aspectos da tradição cabalística (Lévinas tem afinidade com a releitura do aspecto ético da cabala de Cordovero, por meio de Ḥayyîm) e do pensamento de Rosenzweig. Em *Totalité et Infini*, percebe-se que predomina a figura de Abraão (Gn 12 e 18) e a de Jacó, em sua relação com Esaú; e é fundamental a discussão sobre a linguagem. Em sua obra madura, *Autrement qu'Être*, transparecem em sua reflexão a imagem do servo do Senhor de Is 52,13–53,12; a figura de Moisés, a influência de outros textos de Isaías nos quais ocorre a raiz em questão, de Ct; de Gn 4; da relação entre Jacó e Esaú e da tradição da *shekînâ*. Sua filosofia também é transpassada pelos comentários dos textos talmúdicos. A redenção é vista, num primeiro momento, como o encontro com o outro, e, num segundo, como um sacrificar-se pelo outro.

Para compreender a concepção de redenção em Paulo, foram escolhidos dois textos da Carta aos Gálatas, analisados no capítulo IX, por conterem o verbo "resgatar": Gl 3,6-14 e 4,1-7. Porém, sem desconsiderar o conjunto da carta.

Por meio da análise exegético-teológica dessas perícopes e ao confrontá-las com o resultado do estudo dos capítulos anteriores de nossa tese, podemos afirmar que é possível assumir como substrato a noção veterotestamentária de Deus como Iaϩ e a instituição do *goelato* como chave epistemológica e hermenêutica para a categoria de redenção na Carta aos Gálatas, por escolher imagens do contexto jurídico, legal e comercial-administrativo para entender o efeito do evento-Cristo e por evitar a linguagem e os aspectos do âmbito cultual.

A ausência do termo “redentor” aplicado a Jesus Cristo nos remete ao papel decisivo de Deus-Pai na ação redentora na história. Não podemos deixar de recordar a importância do Espírito no processo redentor. Nota-se a relevância das promessas feitas a Abraão, da categoria de criação relacionada à redenção e dos pontos de contato com Ex 6,2-8, DtIs e TtIs. Esclareceu-se que o ato de resgatar é compreendido como um dever, um direito e uma responsabilidade de Deus, por ser o parente próximo do povo eleito. E mais, ele põe as nações como beneficiárias da manifestação solidária de Deus, ao enviar seu Filho para redimir o povo, e o Espírito para certificar que todos aqueles que creem são adotados e fazem parte da família de Deus. Percebe-se que o ato de resgatar une-se às outras imagens soteriológicas também presentes em Ex, DtIs e TtIs, ou seja, a nova criação, a adoção, a justificação, a reconciliação, a santificação, relacionadas com a dimensão ética, e a glorificação e salvação, que serão realizadas no fim dos tempos. A redenção, o messianismo e a *kénosis* estão intrinsecamente unidos.

PROSPECTIVAS

Com essa visão global, passaremos para um olhar prospectivo, servindo-nos da pergunta: qual é a contribuição que o comentário talmúdico *Textes Messianiques* de Lévinas pode oferecer para se aprofundar ou criticar a concepção de redenção em Gl?

O filósofo lituano expressa duras críticas à noção cristã de messianismo e redenção, chegando até mesmo a afirmar a impossibilidade e a irrelevância da encarnação, por defender que a redenção é missão e responsabilidade do ser humano; por criticar a tendência do cristianismo a restringir a redenção a uma pessoa (Jesus) e a espiritualizar o aspecto histórico. Mas, ao aprofundarmos a visão levinasiana de redenção no comentário do Tratado *Sanhedrîn* 97b–99a e alguns aspectos de sua filosofia da alteridade, é possível dialogar com as cartas protopaulinas, sobretudo com Gl. Além de Lévinas, a tradição talmúdica comentada traz aspectos significativos para a noção de messianismo e de redenção na teologia paulina, como veremos.

Um primeiro elemento a ser sublinhado é o uso de textos dos profetas no Tratado de *Sanhedrîn* 97b–99a, sobretudo do DtIs e TtIs, nos quais ocorre a raiz Iag como argumento para justificar uma determinada visão de messianismo e de redenção. Textos que são também familiares a Paulo, como: Is 48; 54; 59; 61; 63 e Jr 30–31.

O próprio Lévinas cita Fl 2,1-11, quando fala da *kénosis*, ao relacionar com Is 52,13–53,12. Apesar de encontramos interpretações de Fl 2,1-11, que enfatizam a dimensão antropológica[1], é importante ressaltar que o contexto literário de Fl 2,1-11 é o contexto ético (Fl 2,1-4). Paulo não deseja apresentar somente a trajetória de Jesus preexistente, encarnado, crucificado e ressuscitado, ou seja, não é simplesmente um hino cristológico, mas um hino exortativo cristológico, que aborda a relação das pessoas na comunidade, apresentando a *kénosis* como uma característica da vivência ética cristã. Por outro lado, a antropologia *quenótica*[2] revelada em Jesus Cristo nos indica a capacidade de Deus de se expressar na solidariedade para com o outro. Nesse sentido, a antropologia é teológica, cristológica e pneumática após o batismo, porém, a teologia, a cristologia e a pneumatologia não podem ser reduzidas à antropologia[3]. Nota-se que há uma relação entre a visão de Paulo e a da antropologia *quenótica* descrita por Lévinas, se nos servirmos do canto do servo do Senhor (Is 52,13–53,12), mas, a novidade do cristianismo e que não seria aceita por Lévinas, por ele ser judeu, é que Jesus é o Messias e é o Filho de Deus.

Apresentaremos alguns pontos de contato e de diferença entre a concepção levinasiana de redenção e a visão de Paulo, porém observa-se que a maior contribuição deste diálogo para entender a ação redentora do Messias Jesus é o texto talmúdico comentado por Lévinas. Acreditamos que a grande contribuição de Lévinas é compreender o que significa ser uma pessoa redimida, que, para nós cristãos, consistiria nos efeitos da redenção após o batismo. O autor lituano igualmente traz ricas interpretações para compreendermos Gl 4,5-7 e a ética paulina.

À luz da leitura rabínica, como é apresentada no comentário *Textes Messianiques*, percebe-se que a primeira contribuição é a divisão clássica do judaísmo de "era messiânica" e o "mundo vindouro" (§ 8.8.1), pois nos permite esclarecer a concepção de era messiânica, como ela se apresenta em Jesus crucificado e ressuscitado. Evidencia também o que significa ser introduzido num novo tempo por meio do batismo. Nesse sentido, é importante a declaração de Lévinas, como foi mencionada, de que a "plenitude do tempo não é a morte, mas o tempo messiânico", entendido em sua concepção de messianismo, mas que nos oferece luzes para entender o Messias Jesus. É notória uma afinidade com Gl 3,6-14 e 4,1-7, quando é afirmado que na era messiânica serão realizadas

---

[1] MURPHY-O'CONNOR, J. Christological Anthropology in Phil., II,6-11. *Revue Biblique*, Jérusalem, v. 83, n. 1, p. 25-50, janv. 1976.
[2] Essa expressão é de Nilo Ribeiro, não é propriamente levinasiana (cf. RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 469).
[3] RIBEIRO, *op. cit*, p. 444.

todas as profecias[4]. Lévinas concorda com a posição de R. Shemuel de que a era messiânica será caracterizada pelo fim da opressão política. Porém, o filósofo se opõe à posição de R. Yoḥanan ao considerar a era messiânica como sem problemas sociais e sem guerra, como o início de uma nova história, de um mundo "utópico"[5]. Uma argumentação significativa de R. Yoḥanan para nosso estudo, apoiando-se na interpretação escatológica e espiritual de Is 64,3, é que não podemos dizer nada do mundo vindouro.

A crítica de Scholem e de Lévinas ao cristianismo, à luz da visão de Yoḥanan supramencionada, consiste na concepção de uma era messiânica utópica e de uma espiritualização do messianismo. De certa forma, essa crítica é pertinente, pois se verifica, em determinados momentos e na visão de certos cristãos, essa forma de conceber o messianismo de Jesus. Imagina-se, muitas vezes, a possibilidade de mudanças mágicas com a redenção e a vinda do Messias Jesus, sem considerar as implicações éticas ligadas ao batismo. Porém, não é esse o modo como Paulo concebe a redenção e suas consequências no cristão.

Paulo, ao utilizar Is 64,3, fala da ação de Deus ao revelar sua sabedoria por meio de Jesus crucificado, portanto, o texto não é interpretado como uma ação da era escatológica, mas dos tempos messiânicos (1Cor 2,9). Is 64, como vimos, tem um papel fundamental para a interpretação de Gl 4,1-7. Por outro lado, ajuda-nos a afirmar que tanto a era messiânica como a era escatológica são completamente imprevisíveis, pois, como afirma Gl 4,4, quando Deus estabeleceu o tempo, Ele instaurou a era messiânica e não sabemos quando acontecerá a parusia (1Ts 4,13–5,11 e 1Cor 15).

Uma diferença é que, enquanto os rabinos agrupam as promessas dos profetas em social e política, Paulo remete às promessas dadas aos Patriarcas, porém a promessa principal é o envio do Espírito prometido pela fé no Messias Jesus (Gl 3,14), que também é uma promessa relacionada aos profetas (Is 54,17 e 59,20-21). O Espírito é aquele que legitima que somos filhos e fará de nós uma humanidade livre e melhor se nos deixarmos conduzir por Ele (Gl 5,13-26). Percebe-se que a obra do Espírito está em contraposição com as obras da carne, que são marcadas por uma ruptura da relação com o outro, consigo mesmo (Gl 5,19-21) e com Deus (idolatria, Gl 5,20), mas relacionada com os atributos de Deus expressos em Gl 5,22-26, ou seja, podemos agir como Deus e assim viver o amor para com o próximo.

---

[4] LEVINAS, DL, p. 85
[5] *Ibid.*, p. 85

Nessa relação com o Filho e com o Espírito, é interessante a posição de Lévinas ao afirmar que a vida espiritual "é inseparável da solidariedade econômica para com o outro" e que ela é "essencialmente moral e seu lugar predileto é o econômico"[6]. Se considerarmos a instituição do *goelato* como chave hermenêutica para compreender Gl 4,1-7, podemos dizer que também aquele que é resgatado por Jesus Cristo torna-se livre, porque se torna "filho adotivo" e, portanto, da "família de Deus". Nesse sentido, o batizado também é constantemente chamado a ser responsável pelo outro e ser solidário com os outros, pois o outro é seu irmão. Isso é explícito em Gl 6,1-10, quando o Apóstolo exorta os chamados "espirituais", ou seja, os batizados, a carregarem o peso uns dos outros e a praticarem o bem. Assim, há também em Paulo a concepção de uma justiça salvífica, que se realiza na história, no mundo e numa redenção não dissociada da ética cristã.

A crítica que Lévinas faz a Rabbi Yoḥanan, presente de forma implícita em suas obras e também voltada para os cristãos, é que este rabino pensa numa era messiânica plena de graça e de harmonia e desvinculada do mundo. Ao dirigir-se aos cristãos, tal crítica é injusta, visto que o messianismo de Jesus se expressa de forma encarnada e numa renovação espiritual constante, presente no clamor insistente do Espírito em seus corações ao celebrar e suplicar: "Pai". O Espírito está continuamente nos concebendo e nos transfigurando à imagem do Filho (2Cor 3,18) no cristão.

Lévinas declara que o "irmão é o próximo", não no sentido biológico, mas por causa de nossa responsabilidade para com ele. Esse argumento nos ajuda a compreender Gl 4,6 (o conteúdo do clamor do Espírito no coração do batizado), e está em sintonia com Gl 6,10, quando o Apóstolo afirma que os batizados são responsáveis por todos, mas, sobretudo, por aqueles que pertencem à mesma "família na fé". Assim, o cristão é responsável pelo outro, porque é seu parente, não no sentido biológico, mas por sua obrigação para com o próximo. Para Paulo, isso se verifica porque os batizados pertencem à família de Deus, são resgatados, para viverem a era messiânica, ou seja, participam de uma experiência com/em Cristo e da ação do Espírito.

A observação de R. Yoḥanan de que as profecias relacionadas à era messiânica ressaltam os arrependidos, mas não dizem nada sobre os justos, é encontrada também em Paulo. De fato, em determinados momentos percebemos que a pregação sobre a redenção é toda voltada para aquele que está submetido à maldição da Lei e há até mesmo uma generalização do ser pecador, se considerarmos Rm 3,9-20, bem como a relação entre Gl

[6] LEVINAS, DL, 87-88

3,6-14, Is 59 e 48,11. Outra sintonia entre R. Yoḥanan e Paulo está na intervenção direta de Deus ao enviar um "resgatador" (Gl 4,4), que provoca uma transformação no interior do batizado (Gl 4,6-7), um processo de cristificação. Apesar de constatarmos que a remissão do pecado não ocorre relacionada com a redenção nas cartas protopaulinas, mas com as outras imagens aprofundadas no início do capítulo IX.

Quanto à pergunta sobre a recompensa que será dada no mundo vindouro e a interpretação de Lévinas de que será dado o sentido primeiro das palavras, isto é, o sentido original das Escrituras, percebem-se algumas afinidades com o Apóstolo, quando ele afirma que Jesus Cristo crucificado é a sabedoria de Deus. Portanto, a sabedoria de Deus não é uma ideia, um conceito, mas uma experiência com o Messias Jesus. Em Gl, isto é retomado ao apresentar Jesus Cristo como Evangelho, porém não é uma recompensa do mundo vindouro, mas é de certa forma antecipada na era messiânica. Também está presente, no clamor do Espírito no coração do crente, que suplica e celebra com a palavra "Pai", a palavra preexistente, que é revelada como efeito da redenção.

Como foi analisado no estudo sobre Lévinas (§ 8.8.1), destacam-se três eventos no relato da criação relacionados à linguagem. O primeiro é que Deus cria o mundo por um ato linguístico. O segundo é quando Adão, após receber o sopro divino, torna-se um ser vivente e capaz de falar (Gn 2,7). O terceiro encontra-se nas primeiras palavras de Adão (Gn 2,23). Na nova criação, também há um ato linguístico, em Gl 4,6, quando Deus manda o Espírito do Filho para o coração do ser humano, e a primeira palavra é um clamor celebrativo, um clamor diante da experiência de ser resgatado por Deus: "Abba, ó Pai". A primeira palavra que irrompe no ser humano da era messiânica é teológica e é relacional. Assim, se na criação o ser humano torna-se um ser vivente e capaz de se relacionar com o outro, em Gl 4,6, o crente redimido torna-se filho, herdeiro e um ser espiritual. Esse aspecto nos remete a Lévinas quando diz que a responsabilidade é inscrita na trama da subjetividade como ser-para-o-outro, referindo-se à criação, mas também nos ajuda a aprofundar e a interpretar o clamor do Espírito no mais profundo do batizado, no coração.

Para Lévinas, a palavra "Deus" é a única palavra que "se significa" por si mesma[7]. É um *hapax*[8], um nome próprio, palavra anterior a qualquer discurso sobre Deus. Neste sentido, o filósofo argumenta que nessa palavra é subjacente à concepção de paternidade divina, por ser um Deus criador e por sua relação com as criaturas. Nessa relação de filiação e paternidade, emerge a concepção de fraternidade, entendida como

[7] RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 479.
[8] LÉVINAS, AE, 171 e Ribeiro, *op. cit.*, 461-468.487.

responsabilidade do ser humano pelo rosto[9], enquanto ponto de chegada e não de partida. Para o filósofo, a noção de paternidade é a única condição para o ser humano pensar-se como alguém separado de Deus, o único que faz da criatura filho e filha. Deus é próximo, porém não é o "eu mesmo". Essas argumentações de Lévinas são pertinentes para se compreender o clamor do Espírito em nosso coração, pois ele nos revela que Deus é "Pai".

Nesse clamor, o que é significativo, em diálogo com Paulo, é que o Apóstolo não utiliza a palavra "Deus", nem Senhor, nem mesmo Cristo, mas "Pai". "Ó Pai" não é um verbo, nem um imperativo, nem mandamento ou uma exortação, mas um vocativo absoluto. É, ao mesmo tempo, uma exclamação e um clamor, que não nos remete a um conceito, a uma verdade abstrata, mas a uma relação. Expressa a filiação que surge da fé em Jesus Cristo, do ser resgatado e é revelada pelo Espírito. Revelação essa que é uma autocomunicação de Deus, "que não pode ser visto, mas somente ouvido". Porém, a densidade de seu conteúdo nos remete a antes da criação: é a palavra pré-original, visto que, ao mandar o Filho preexistente, ele nos revela que Deus é eternamente Pai. Também nos reporta para a criação, a redenção, a revelação e para nossa responsabilidade ética com o outro, que é nosso irmão. É o nome que contrai o passado mais antigo, original, e o futuro mais longínquo do fim dos tempos, no instante no qual é invocado[10].

O clamor do Espírito também inspira dentro do batizado algo que carrega em si a própria marca do que o excede, do que não pode ser controlado[11]. Portanto, Deus se revela como um clamor em nós, como algo que não pode ser aprisionado, é um anúncio, que não tem começo nem fim em nós, porém que inspira e interpela. O clamor do Espírito interpela a viver na santidade, que, como diz Lévinas, é outra maneira de dizer a responsabilidade como serviço desinteressado ao outro.

Com relação à antropologia cristológica e à *quenótica*, Lévinas tenta deduzi-las da experiência da criação[12] e depois da relação com o Servo do Senhor (Is 52,13–53,12). Essa noção antropológica, para o batizado, emerge de sua experiência com o Messias Jesus, ao tornar-se filho e herdeiro de Deus, na nova criação. Nesse sentido, a reflexão do filósofo nos ajuda a entender o que seja "ser livre" ao sermos redimidos e conduzidos pelo Espírito, ao declarar que ser livre é ser não-intercambiável, é fazer aquilo que ninguém pode fazer em seu lugar, ou seja, ser servo. Esses elementos aparecem na ambivalência da palavra "escravo", nas cartas protopaulinas, como foi mencionado. Isto significa que o batizado, ao

---

[9] LEVINAS, EE, p. 164-165.
[10] ROSENZWEIG, La Bibbia ebraica, p. 84-89.
[11] LÉVINAS, AE, 170-171.
[12] *Idem*, DL, p. 240.

tornar-se filho, deixa de ser escravo, mas, ao mesmo tempo, ser filho significa ser "servo". Essa concepção está subjacente na noção de redenção ao utilizarmos como chave hermenêutica a instituição do *goelato*, pois viver como redimido é ser responsável pelo outro, que é o próximo.

A Palavra que é colocada no coração do batizado, na sede de seu agir e falar, de seu pensar e discernir, se manifesta como um clamor constante, mas também como um celebrar e testemunhar a grandeza de Deus e daquilo que Ele realizou no batizado, renascido em Cristo e na comunidade, ao resgatá-lo dos "elementos do mundo". O clamor insistente, o agir conforme o Espírito e o viver em comunidade têm a capacidade de unificar o nome de Deus, visto que Ele é Pai. Isso nos legitima afirmar que, igual ao AT, resgatar o povo tem como objetivo o habitar de Deus em nosso meio, estabelecendo um modo diferente de se relacionar com Ele.

O Espírito, por sua vez, é aquele que dá testemunho de que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e de que Deus é Pai. Deste modo, Deus é testemunhado e não tematizado, conforme o pensamento levinasiano[13]. Nessa perspectiva, é interessante a frase de Lévinas que diz "escutar a palavra divina não significa conhecer um objeto, mas estar em relação com uma substância que transborda sua ideia em mim"[14]. O Espírito revela na profundidade do ser humano que Deus é Pai, pois somente Ele conhece a profundeza de Deus. É Ele que nos revela quem é Jesus e nos revela quem somos nós (1Cor 2,9-16). Porém, essa revelação só é possível quando somos resgatados pelo Filho. Outro dado importante, no sentido de revelação, é que Deus também experimenta quem é o ser humano (Gl 4,9).

Como havíamos dito, o Espírito está relacionado com a liberdade e com a ética cristã. A inspiração de Deus-Pai habita na criatura messiânica; e ao ser habitada pelo Espírito do Filho a condição humana só se realiza como proximidade, responsabilidade, como messiânica. O Espírito do amor habita o ser humano, por isso ele é constituído como sujeito hóspede do Espírito do Filho, que o impele a ir ao encontro do outro. Desse modo, a vida espiritual significa eleição para ser messias do outro, é ser impulsionado pelo amor que se concretiza em servir uns aos outros, seguindo a única lei: "amarás o teu próximo, como a ti mesmo" (Gl 5,13-14). O ser humano redimido e impulsionado pelo Espírito é chamado a ser responsável, misericordioso e justo, pois experimentou e experimenta o que significa ser resgatado gratuitamente e ser filho no Filho. Essa inspiração do Espírito faz

---

[13] RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 471-472
[14] LEVINAS, TI, p. 64.

dos batizados servos do outro e os constitui como uma comunidade messiânica, pois é marcada pela única norma que é Cristo e é dinamizada pela vida em Cristo. Como afirma Ribeiro: "o sujeito é habitado pela *anim-ação* do Espírito de Deus [...] e o faz perseverar no acolhimento do outro homem no mais íntimo de sua intimidade espiritual"[15]. Assim, o ser humano torna-se testemunha da presença de Deus, como anúncio da Boa Nova.

Com relação à segunda questão sobre a condicionalidade ou não para a vinda do Messias, para Paulo a vinda do Messias e a instauração dos tempos messiânicos é incondicionada, independe do esforço humano, pois é uma iniciativa de Deus, fruto de sua gratuidade e benevolência (Is 49,7; 52,3 e Gl 2–4). Neste sentido, é significativo o uso de Is 49,7-13, no texto talmúdico, para apresentar a incondicionalidade da vinda do Messias. Com efeito, o resgate é caracterizado, neste texto, como a libertação socioeconômica e da submissão às potências políticas, visto que somente Deus é soberano. É importante ressaltar esses aspectos, pois não podemos pensar na redenção somente como algo espiritual, sem efeito concreto. Mas, a redenção para Paulo tem uma dimensão externa que é o evento-Cristo, sua encarnação e, sobretudo, sua morte e ressurreição, mas o efeito será espiritual, interior, expressando-se, porém, na vivência ética dos batizados. Jesus não é somente um revolucionário político ou social, tampouco veio para eliminar todas as opressões, como de modo mágico, por meio de sua redenção. Mas Jesus Messias é aquele que resgata tanto judeus como gentios, que estabelece uma transformação mais profunda, que clama pela humanização das relações e pela docilidade à ação do Espírito. Surge também uma afinidade com a visão de Rabbi Shemuel de que a vida espiritual é inseparável da solidariedade econômica com o outro. Isso está em sintonia com a Teologia Paulina, quando o Apóstolo estabelece uma ligação entre a vida espiritual e a ética, ao unir fé, esperança e caridade, e ao relacionar o Espírito com a vivência cristã.

Para nós, cristãos, a era messiânica faz parte da história. Por isso, o cristão é chamado a viver o ser redimido na história, por meio da prática da justiça, assumindo os atributos do Pai, ao ser configurado no Filho e conduzido pelo Espírito.

A redenção em Paulo é gratuita, não vinculada aos méritos, e é para todos. Contudo, não é imposta, deve ser acolhida e vivida, nesse processo de cristificação, de santificação. E é isso que o Apóstolo chama de graça. Desse modo, há um evento externo, que é o envio do Filho (Gl 4,4), mas também uma adesão humana. Ao ser acolhida a

[15] RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 486.

redenção, na adesão por meio da fé no Filho de Deus Messias, o batizado é reconciliado com Deus e justificado dos pecados à semelhança da visão de Is 54,1-10; 60,20 e 61,3.

Nota-se na visão rabínica aquilo que também é concebido por Paulo, a saber, que a Lei só poderá ser cumprida plenamente num mundo redimido. Para Paulo, a lei atingiu seu objetivo no tempo redimido instaurado por Cristo. Ao mesmo tempo, é algo dinâmico, pois o princípio normativo do crente, que vive na história, na era messiânica, é o de ser conduzido pelo Espírito.

A redenção é instaurada com Jesus, o Messias, mas a plenitude da salvação não é uma realidade, está num processo, rebatendo a crítica de Lévinas de que não pode haver o cumprimento da moral, pois ela é dinâmica, e isso não é concebível com o envio de um Messias, como no cristianismo, e ao afirmar que o problema é a antecipação da era messiânica (porém entendido em seu contexto como era escatológica).

O problema não é a antecipação da era messiânica, mas é uni-la ao mundo vindouro, ao fim dos tempos, e entendê-la como algo que ainda será realizado. Quando pensamos assim, ao conceber o "já" e o "ainda não", em alguns momentos enfatizamos o "ainda não" e esquecemos o "já" da era messiânica. Assim, a era messiânica instaurada e que nos faz ser também "cristãos" acaba tendo pouco significado e implicação no agir de alguns batizados (Fl 2,1-11 e Gl 3,1-5), sendo, como diz Lévinas, algo espiritual em sentido devocional.

Ao seguir o comentário talmúdico, surge a discussão sobre o sofrimento do Messias, e é pertinente a conclusão de Lévinas de que a salvação não pode vir por meio do sofrimento, mas a salvação vem por meio da responsabilidade de cada ser humano pelo outro.

Apesar de estar dentro da concepção de Lévinas de uma antropologia messiânica, a afirmação acima nos ajuda a entender Gl 4,4-5 e a paixão, morte e ressurreição de Jesus. Isso é verificável na tendência presente no âmbito das igrejas cristãs de focalizar e paralisar na dor e no sofrimento do Messias e esquecer a fidelidade de Jesus ao projeto do Pai e sua entrega ao ser solidário com a humanidade, como irmão próximo.

Diante da possibilidade de uma antropologia messiânica, após o batismo, a vivência cristã (a ética, o amar o outro, a caridade) não é uma imposição externa, como era no sistema da Lei (apesar de ser fundamentada na aliança), mas é expressão concreta da fé no Messias Jesus.

Para fechar a discussão sobre a incondicionalidade ou não da era messiânica os mestres rabínicos utilizam Dn 12,7, para argumentar que o Messias virá com ou sem

mérito nosso. Essa citação é significativa para Paulo, mas, sobretudo, para os evangelhos sinópticos, quando o messianismo de Jesus é descrito com elementos da apocalíptica, sobretudo quando é anunciada sua paixão, morte e ressurreição.

Um problema a ser afrontado é a crítica que Lévinas faz ao "sacrifício expiatório" e ao perigo em alegar que é possível por uma intervenção divina acontecer o perdão dos pecados ou que o mal poderá ser eliminado num rito.

Se considerarmos a expiação dos pecados contra Deus, por exemplo, da idolatria, provavelmente não haveria nenhuma objeção de Lévinas, visto que o *yôm kippūrîm* tinha a finalidade de perdoar estes pecados. Porém, segundo Lévinas, Deus não poderia expiar os pecados contra o outro (a injustiça).

Numa primeira resposta, podemos afirmar que Paulo quando utiliza o termo redenção, não o associa à remissão dos pecados de forma explícita. A "expiação" dos pecados expressa por imagens cultuais ocorre somente em Rm 3,25, e mesmo neste texto podemos interpretá-la de diferentes formas. Também é raro na literatura protopaulina o uso de imagens cultuais para retratar a paixão e a morte de Jesus. Quando são usadas é para referir-se à vida cristã (Rm 12,1) ou à atividade apostólica (Fl 2,17 e 4,18). Mas, se considerarmos o g*oelato* como chave interpretativa de redenção em Paulo, é possível entender que Cristo assume nossos pecados ou se torna "maldição" para nos resgatar, visto que o "resgatador" também assume a dívida do parente próximo, sem ser devedor.

Por outro lado, é importante, para nós cristãos, considerar que a "redenção é um processo que envolve tanto a divindade quanto a humanidade de Cristo"[16]. Nesse sentido, Deus tem o poder de nos justificar, mas também é aquele que nos revela o que significa ser seguidor de Jesus Cristo, por meio de sua *kénosis*, de sua responsabilidade para com o outro, como servo de todos. Aspectos também presentes na filosofia levinasiana e que expressam o que é ser redimido para Paulo.

Quanto à substituição, se a entendermos como Lévinas, ou seja, que substituição não é colocar-se no lugar do outro, mas ser responsável pelo outro, ser vulnerável ao sofrimento do outro, será de grande contribuição para os cristãos compreender o efeito da redenção e ser responsável e efetivamente solidários com o sofrimento do outro.

O autor de Kaunas defende que a redenção é já suposta antes do pecado das origens, ou seja, desde a criação. Esse aspecto também aparece em Paulo quando ele afirma que o Pai já tinha preestabelecido quando seria a plenitude do tempo, para enviar o

[16] COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia da Redenção*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 55.

Filho com a finalidade de resgatar. É claro que a visão de Lévinas está relacionada com sua concepção de messianismo. Mas nos ajuda a eliminar a visão de que Jesus foi enviado para "morrer pelos nossos pecados", ou por causa do pecado de "Adão e Eva". Porém, apresenta um problema, pois, se concordarmos com a visão levinasiana de que ser messias é uma possibilidade da "condição humana", a encarnação realmente não é necessária. Todavia, se refutarmos essa concepção, a pergunta que surge é: Jesus é Messias desde a encarnação (nascimento) ou tornou-se Messias ao colocar em prática sua missão de resgatar a humanidade? É uma pergunta complexa, pois seria necessário ter presente a condição humana e divina de Jesus, a coerência entre o ser e agir, o ser enviado por Deus com uma missão específica (para resgatar), mas também a concepção paulina de que, após a morte e ressurreição de Jesus se instaura a era messiânica e que é a partir do mistério pascal que o Apóstolo argumenta sobre a redenção e a vivência cristã. Mas, por outro lado, evidencia-se que é exequível um diálogo com o pensamento de Lévinas se considerarmos que a prática de Jesus é uma prática messiânica nos moldes levinasianos. Outra contribuição para pensar o Messias Jesus é que, para Lévinas, o sujeito é pensado como relação, e na relação ética é denominado messias. Também Jesus se revela Messias em sua relação com o outro, em seu modo de agir, na prática do Reino de Deus, no resgatar o ser humano, sendo responsável por ele. Portanto, podemos dizer que Jesus se torna Messias em seu agir, mas, ao mesmo tempo, isso é nele uma vocação. Desse modo, é plausível considerar que ser servo, ser responsável pelo outro é algo latente no ser humano, que se concretiza de forma radical no Messias Jesus. Assim, podemos dizer que concordamos com Lévinas quando afirma que a revelação não anuncia que o ser humano será resgatado, mas aponta para sua responsabilidade para com os outros.

Ao aderirmos a Jesus Messias e resgatador, e inseridos na era messiânica, somos também chamados a concretizar nossa vocação messiânica. Desse modo, podemos dizer que a vocação messiânica, desde a criação, nos é revelada por meio do Filho de Deus, e nós a assumimos a partir de nosso ser batizado, quando nos tornamos filhos.

No messianismo de Jesus há uma intervenção na história, e o resgate do ser humano é realizado por Deus-Pai, por meio de Jesus Cristo, que também é Deus. Assim, não há uma representação, mas todos participam de todo o processo da redenção. Não há um mediador somente humano, mas é o próprio Deus que nos faz participantes do processo de redenção. Deste modo, a era messiânica é prometida para Israel, mas não é um direito exclusivo; ele continua eleito, mas por meio da fé em Jesus Cristo os gentios podem participar plenamente da herança de Abraão (Gl 3,29). A redenção e a era messiânica são

abertas a todos, mas na visão paulina é necessário acolher o Evangelho, ou seja, acreditar em Jesus como o Messias, o Filho de Deus, o Senhor. A redenção é dada a todos, mas parte da experiência de cada pessoa no encontro com Jesus Cristo, pois ela não pode ser imposta, nem ser um ato mágico.

Na exegese de Is 52,13–53,12, percebemos vários pontos de contato com o messianismo de Jesus, bem como ocorrem também vários pontos que nos ajudam a refletir sobre a vivência cristã. Nesse sentido, é pertinente fazer uma contraposição com as afirmações descritas em Is 63,7, quando se diz que as pessoas se afastaram de Deus e que cada um cuida de si mesmo. É implícito que não ser redimido é não viver para o outro. O servo é aquele que assume a responsabilidade para com o outro, tornando-se servidor do outro, mas também aquele que unifica a comunidade, característica também do ser resgatador, como vimos ao estudar o título de Pastor.

Ao relacionar o "cântico do servo do Senhor" com o agir cristão, nos confrontamos com a questão da liberdade do servo em optar por se responsabilizar pela iniquidade dos outros e que, por isso, estabelece uma sintonia com a vontade de Deus. Assim, percebe-se que são dois sujeitos independentes, livres e, por isso, obedientes, entregues ao amor e responsáveis pelo outro. Observa-se que as ambiguidades no quarto "cântico do servo" em Isaías acabam "justapondo" as vontades, porém sem uma fusão, e, sim, porque estão em harmonia.

O tema do "amor" que marca a concepção de redenção em Rosenzweig, retomado por Lévinas, será fundamental para Paulo, pois Deus envia o Filho por amor, e, para revelar o amor, o Filho se entrega por amor e nos convida a amar o próximo, até o fim dos tempos, no qual viveremos em comunhão eternamente com Deus e com os outros (1Cor 15,22-18 e 1Ts 4,13-18). Nesse sentido, tem razão Lévinas quando acentua a vocação à santidade, aspecto que está em profunda sintonia com Paulo, que também apresenta como efeito da redenção a santificação. É a saída de si, do enclausuramento em si mesmo para ir ao encontro do outro, na escuta constante do apelo do Espírito que clama dentro de nós que somos irmãos, filhos e, portanto, livres de tudo que nos aprisiona ou escraviza.

A redenção, como se apresenta no messianismo de Jesus, une vários elementos das concepções clássicas do messianismo e da redenção presentes no Talmude, pois é o instaurar de uma nova era, a messiânica, e contém elementos apocalípticos. Mas, ao mesmo tempo, é concebida como processo histórico. É marcada pela confiança na capacidade do ser humano de aprimorar-se em sua vida pessoal e comunitária, como manifestação do ser resgatado.

O Messias Jesus é um ser humano, mas também o Filho de Deus, e há uma continuidade entre a era messiânica e a anterior, visto que a era messiânica é um cumprir das promessas feitas por Deus. Destarte, Jesus não se encaixa em nenhuma das duas principais correntes messiânicas (a primeira prioriza a intervenção divina e a segunda a ação humana), mas assume elementos de uma e de outra. Assim, a redenção tem um evento pontual, que é a vinda de Jesus como Messias, mas também é processo de transformação interior, de humanização das relações, de cristificação, de um "processo de renovação ética". Nesse sentido, há uma afinidade com Lévinas quando afirma que a verdade, para o judaísmo, não se fundamenta em dogmas ou num conhecimento especulativo, mas na maneira de viver eticamente. Porém, para o cristão, isso se dá por meio do "encontro com uma Pessoa que traz à vida um novo horizonte e, dessa forma, o rumo decisivo"[17]. Deste modo, só podemos compreender a nós mesmos, como cristãos, no acolhimento de Jesus Cristo, na docilidade aos apelos do Espírito em nós e no assumirmos o nosso ser batizado. Ao testemunhar o clamor do Espírito em nós, também transformamos nossa vida em "liturgia", no sacrifício de agradável odor a Deus, que, como diz Lévinas, é inseparável da responsabilidade do ser humano pelo Outro, ou seja, da vocação à santidade, ou desse processo de cristificação, como diz Paulo. Dessa forma só seremos "imagem e semelhança do Filho", parafraseando Cordovero, se praticamos os atributos de Deus, que são o fruto do Espírito (Gl 6,22-23).

Assim, também conforme Lévinas e Paulo em Gl 6,2-5, a subjetividade humana como messiânica, proximidade e substituição do outro, não é uma atividade na qual o "eu" se coloca no lugar do outro, mas é ser sujeito, ou seja, "o si é *sub-jectum*", é responsável por tudo, coloca-se debaixo para carregar o outro[18], é refém do outro e, nessa experiência de ser messias (cristão), o ser humano se dá conta de que o reino de Deus está acontecendo[19]. É o viver o mistério pascal, essa "paixão" entendida como esse constante esvaziar-se de si mesmo.

Somos convidados, como cristãos, a resgatar a consciência do batismo, quando fomos inseridos na era messiânica e chamados a viver cristãmente, a esperarmos a salvação, o fim dos tempos, mas numa espera ativa, discernindo quais são as implicações de nosso ser cristão na história e em comunidade.

---

[17] BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Deus Caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2006. §1, p. 3. (A Voz do Papa, 189).
[18] LEVINAS, AE, p. 131.
[19] *Ibid.*, p. 195.

Acreditar na graça é, portanto, acreditar no amor gratuito de Deus que nos impulsiona a amar, superando a mentalidade de que a redenção é marcada pela vingança, por um Deus que castiga. Sabemos, por experiência e pelo testemunho de Paulo, que quando a humanidade esperava o castigo por suas transgressões, Deus, por nos amar profundamente, nos resgata, solidariza-se com nossa dor, com nosso sofrimento, com nossa miséria, acolhe-nos como filhos e envia seu Filho e seu Espírito para revelar seu projeto, o amor incondicional, misericordioso, benevolente que nos dedica, independente das nossas ações ou dos nossos méritos. Por isso, é legítimo conceber que ser redimido e ser filho estão intrinsecamente associados à ética cristã. Da mesma forma que a ética de Lévinas é cristológico-*quenótica*, teológica, pneumática e comunitária[20], também podemos dizer isso da ética cristã, porém esta é marcada pela experiência e pela adesão ao Messias Jesus e ao seu Reinado. Somos chamados, assim, a superar uma vivência "cristã" distanciada do messianismo de Jesus ou a ideia de priorizar a salvação sobrenatural ou individual e não ter presente o efeito de nossa redenção, que é de ouvir constantemente os apelos do Espírito, que nos impulsiona a estarmos a serviço do outro. Apesar de estar agregada a outras imagens e metáforas, a redenção em Paulo está relacionada ao ato de Cristo resgatar todos da escravidão da Lei, por meio da fé, e, portanto, seu efeito é de sermos livres, porque somos filhos, e chamados a viver a *kénosis* e a ser messias (cristão) no dia a dia.

[20] Cf. RIBEIRO, Sabedoria da paz, p. 502.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Estudo Almeida Sagrada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

A BÍBLIA: Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2015.

A BÍBLIA Sagrada. Tradução da CNBB. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

A BÍBLIA. Tradução Ecumênica. Nov.ed.rev.e cor. São Paulo: Paulinas; Loyola, 1995.

ACHTEMEIER, E. R. *The community and message of Isaiah 56–66*: a theological commentary. Minneapolis: Augsburg, 1982.

AGAMBEN, G. *Il tempo che resta:* un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000. (Saggi, Storia, Filosofia e Scienze Sociali).

AGOSTINHO, Santo. *Explicação de algumas proposições da Carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da Carta aos Romanos.* São Paulo: Paulus, 2009. (Patrística, 25).

AGUILAR CHIU, J. E. *La justificación y el Espíritu en Pablo*. Bern: Peter Lang, 2003.

ALANATI, L. *Sete leis de Noé*. Belo Horizonte: IHIM, 2017. Folha fotocopiada.

ALAND, B.; ALAND, K.; METZGER, B. M. (Ed.). *Novum Testamentum graece*. 27nd ed.rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

_____. (Ed.). *O Novo Testamento grego*: com introdução em português e dicionário grego-português. 4.ed.rev. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.

ALBERTI, A. (A cura di). *Avestā*. Novara: UTET, 2013. (Classici delle Religioni).

ALBRIGHT, W. F. The list of levitical cities. In: MARX, A. *Louis Ginzberg*: jubilee volume. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. p. 49-73.

ALETTI, J.-N. *Eclesiología de las cartas de san Pablo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010. (Estudios Bíblicos, 40).

_____. *Lettera ai Colossesi*: introduzione, versione, commento. Bologna: Dehoniane, 2011. (Scritti delle Origini Cristiane, 12).

_____. *Justification by faith in the Letters of Saint Paul:* keys to interpretation. Roma: G&B Press, 2015. (Analecta Biblica. Studia 5).

ALONSO SCHÖKEL, L. M. Le rédemption œuvre de solidarité. *Nouvelle Revue Théologique*, Tournai, v. 93, n. 5, p. 449-472, mai 1971.

_____. Isaías. In: ALTER, R. *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: UNESP, 1997. p. 179-198.

_____. *Símbolos matrimoniales en la Biblia*. 2.ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.

_____. *Dicionário bíblico hebraico-português*. 3.ed. São Paulo: Paulus: 2004.

_____; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas I*: Isaías, Jeremias. São Paulo: Paulinas, 1988. (Grande Comentário Bíblico).

ANDERSEN, F. I. Israelite kinship terminology and social structure. *The Bible Translator*, Leiden, v. 20, n. 1, p. 29-39, Jan. 1969.

ANDERSON, A. A. *2 Samuel*. Dallas: Word Books, 1989. (Word Biblical Commentary, 11).

ANDIÑACH, P. R. *O livro do Êxodo*: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

ARANGO LONDOÑO, J. R. Deus solidário com seu povo: o go'el no Dêutero-Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 46-54, 1994.

ARMENTEROS, V. "YHWH, el amante": modelos de relación derivados de la simbología matrimonial veterotestamentaria. *DavarLogos*, Libertador San Martín (Entre Ríos), v. 3, n. 2, p. 139-166, primavera 2004.

ARNOLD, C. E. Returning to the domain of the powers: stoicheia as evil spirits in Galatians 4:3,9. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 38, n. 1, p. 55-76, 1996.

ASHLEY, T. R. *The book of Numbers*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. (The New International Commentary on the Old Testament).

AUFFRET, P. Literary structure of Exodus 6.2-8. *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, v. 27, n. 8, p. 46-54, Oct. 1983.

____. Remarks on J. Magonet's interpretation of Exodus. *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, v. 27, n. 8, p. 69-71, Oct. 1983.

AUNE, D. E. *La profezia nel primo cristianesimo e il Mondo Mediterraneo Antico*. Brescia: Paideia, 1996. (Biblioteca di Storia e Storiografia dei Tempi Biblici, 10).

AUSUBEL, N. *Conhecimento judaico*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989. v. 2. (Judaica, 6).

AUZOU, G. *De la servidumbre al servicio*: estudio del libro del Éxodo. 2.ed. Madrid: FAX, 1969. (Actualidad Biblica, 2).

AZEVEDO, W. O. de. Êxodo como paradigma para a compreensão da Bíblia na América Latina. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 8, n. 31, p. 19-44, abr./ jun. 2000.

BACHMANN, M. G. ¡Si hubiera mediaciones! (Isaías 59:15-16). *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, v. 23, p. 9-22, 2004.

BAUER, W. *A greek-english lexicon of the New Testament and other early christian literature*. 2nd ed. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1979.

BÁEZ, S. J. *Quando tudo se cala*: o silêncio na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2011. (Cultura Bíblica).

BAINES, J. A realeza egípcia antiga: formas oficiais, retórica, contexto. In: DAY, J. (Org.). *Rei e messias em Israel e no Antigo Oriente próximo*: dissertações do seminário veterotestamentário de Oxford. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 19-56. (Bíblia e História. Série Maior).

BANDAS, R. G. *La redenzione, idea centrale in S. Paolo*: studio di teologia biblica. Roma: Marietti, 1961.

BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1989. v. 1. (Bíblica Loyola, 4).

_____. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1991. v. 2. (Bíblica Loyola, 5).

BARBIERO, G. Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e acoglienza. *Ricerche Storico Bibliche*, Bologna, v. 8, n. 1-2, p. 57-69, genn.-giugno/ luglio - dic. 1996.

_____. *Dio di misericordia e di grazia*: la rivelazione del volto di Dio in Esodo 32–34. Casale Monferrato: Portalupi, 2002.

_____. *Cantico dei Cantici*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline: 2004. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 24).

BARCLAY, J. M. G. *Grazia e salvezza in Galati e Romani*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2017. Apostila fotocopiada.

BARR, J. The symbolism of names in the Old Testament. *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, v. 52, n. 1, p. 11-29, Feb. 1969.

BARTH, G. *"Ele morreu por nós"*: a compreensão da morte de Jesus Cristo no Novo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BARTHÉLEMY, D. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*: Isaïe, Jérémie, Lamentations. Fribourg (Suisse): Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. v. 2. (Orbis Biblicus et Orientalis, 50).

BASTA, P. *Gezerah shawah*: storia, forme e metodi dell'analogia biblica. Roma: PIB, 2006. (Subsidia Biblica, 26).

BAUMANN, G. *Entender as imagens divinas da violência no Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2011.

BAUTCH, R. *Developments in genre between post-exilic penitential prayers and the Psalms of communal lament*. Leiden: Brill, 2003. (Society of Biblical Literature. Academia Biblica, 7).

_____. An appraisal of Abraham's role in postexilic covenants. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 71, n. 1, p. 42-63, Jan. 2009.

BEATTIE, D. R. G. The book of Ruth as evidence for israelite legal practice. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 24, n. 3, p. 251-267, July 1974.

BECKER, J. *Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia*. Santo André: Academia Cristã, 2007.

BECKERT, C. "Messias sou eu": reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas. *Reflexão*, Campinas, v. 33, n. 94, p. 103-109, jul./dez. 2008.

BELKIN, S. Levirate and agnate marriage in rabbinic and cognate literature. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, v. 60, n. 4, p. 275-329, Apr. 1970.

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Deus Caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2006. (A Voz do Papa, 189).

BERGES, U. *Isaías*: el profeta y el libro. Estella (Navarra): Verbo Divino: 2011. (Estudios Bíblicos, 44).

BERNHARDT, K.-H. arB [Bärä´]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 1576-1578.

BEST, E. *II Corinzi*. Torino: Claudiana, 2009. (Strumenti, 48).

BEWER, J. A. The g^{e}ullāh in the book of Ruth. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago, v. 19, n. 3, p. 143-148, Apr. 1903.

_____. The goël in Ruth 4:14,15. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago, v. 20, n. 3, p. 202-206, Apr. 1904.

BIALE, D. The God with breasts: El Shaddai in the Bible. *History of Religions*, Chicago, v. 21, n. 3, p. 240-256, Feb. 1982.

BIALIK, H. N.; RAVNITZKY, Y. H. (Ed.). *The book of legends:* sefer ha-aggadah. legends from the talmud and midrash. New York: Schocken, 1992.

BIANCHI, F. Il giubileo nei testi ebraici canonici e post-canonici. In: ZAPPELLA, M. (A cura di). *Le origini degli anni giubilari*: dalle tavolette in cuneiforme dei sumeri ai manoscritti arabi del Mille dopo Cristo. Casale Monferrato (AL): PIEMME, 1998.

BIANCHINI, F. *Lettera ai Galati*. Roma: Città Nuova, 2009. (Nuovo Testamento. Commento Esegetico e Spirituale).

BÍBLIA com comentários de Rashi: Bereshit. São Paulo: I. U. Trejger, 1993. v. 1.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 4. impr. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA hebraica: baseada no hebraico e à luz do Talmud e das fontes judaicas. São Paulo: Sêfer, 2006.

BIBLE WORKS 7: software for biblical exegesis and research. Norfolk: Bible Works LLC, 2006.

BIBLE WORKS 9: software for biblical exegesis and research. Norfolk: Bible Works LLC, 2011.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*. 2ª ed. Brescia: Paideia, 1997. (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi, 2).

BLENKINSOPP, J. *Storia della profezia in Israele*. Brescia: Queriniana, 1997. (Biblioteca Biblica, 22).

_____. *Isaiah 40–55*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2002. (The Anchor Bible, 19A).

_____. *Isaiah 56–66:* a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2003. (The Anchor Bible, 19B).

_____. *Ezechiele*. Torino: Claudiana, 2006. (Commentari. Strumenti, 25).

_____. *El libro de Isaías (1–39).* Salamanca: Sígueme, 2015. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 147).

BLUNDA, J. M. El anuncio del reino em Is 40–55: una nota sobre los verbos de comunicación. In: CHIU, J. E. A.; O'MAHONY, K. J.; ROGER, M. (Ed.). *Bible et Terre Sainte*: mélanges Marcel Beaudry. Frankfurt: Peter Lang, 2008. p. 145-151.

_____. *La proclamación de Yhwh rey y la constitución de la comunidad postexílica*: el Deutero-Isaías en relación con Salmos 96 y 98. Roma: G&BP, 2010. (Analecta Biblica, 186).

BOCCACCINI, G.; STEFANI, P. *Dallo stesso grembo*: le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico. Bologna: EDB, 2012. (Cristiani ed Ebrei, 2).

BOCCACCIO, P. Termini contrari come espressioni della totalità in ebraico, *Rivista Biblica*, Roma, v. 33, p. 173-190, 1952.

BONAMIGO, G. F. Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, p. 77-104, 2005.

BONORA, A. La donna eccellente, la sapienza, il sapiente (Pr 31,10-31). *Rivista Biblica*, Bologna, v. 36, n. 2, p. 137-163, magg./ giugno 1988.

_____. La «donna straniera» in Pr 1-9. *Ricerche Storico Bibliche*, Bologna, v. 6, n. 1-2, p. 101-109, genn. - giugno/ luglio - dic. 1994.

BORGHINO, A. *La "nuova alleanza" in Is 54*: analisi esegetico-teologica. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2005. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 118).

BORGONOVO, G. *La notte e il suo sole*: luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica. Roma: PIB, 1995. (Analecta Biblica, 135).

BOSETTI, E.; PANIMOLLE, S. A. *Deus-pastor na Bíblia*: solidariedade de Deus com seu povo. São Paulo: Paulinas, 1986. (Temas Bíblicos).

BOTTÉRO, J. *La religión más antigua*: Mesopotamia. Madrid: Trotta, 2001. (Pliegos de Oriente. Monografias, 2).

BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988-2009. 9 v.

BOTTERWECK, G. J.; CLEMENTS, R. E. yAG [gôj]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 1979-1986.

BOVATI, P.; MEYNET, R. *Il libro del profeta Amos*. Roma: Dehoniane, 1995. (Retorica Biblica, 2).

BOVATI, P. *Testi di nuova alleanza*. Roma: PIB, 2000. Apostila fotocopiada.

_____. *Ristabilire la giustizia*: procedure, vocabolario, orientamenti. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2005. (Analecta Biblica, 110).

_____. *Geremia 30–31*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2007. Apostila fotocopiada.

_____. *Parole di Libertà*: il messaggio biblico della salvezza. Bologna: Dehoniana, 2012. (Biblica).

BRATSIOTIS, N. P. rfb [BäSär]. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2007. v. 1, p. 1731-1766.

BRIN, G. A. The use of 'or' (Wa) in biblical legal texts. In: BRIAN, G. A.; CHIPMAN, J. *Studies in biblical law:* from the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls. Sheffield: Academic Press, 1994. p. 90-103. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 76).

BRITO, J. R. de. *Vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus*: Teologia da Aliança. São Paulo: Paulinas, 2004. (Bíblia em Comunidade. Teologias Bíblicas, 2).

BROD, M. M. *I Giorni del Messia*: redenzione e avvento messianico nelle fonti della tradizione ebraica. Milano: DLI, 1997.

BRODEUR, S. N. *Il cuore di Paolo è il cuore di Cristo*: studio introduttivo esegetico-teologico delle lettere paoline. 5ª ed.rist.cor. Roma: G&BPress, 2014. v. 1. (Theologia, 2).

BROWN, F.; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. *A hebrew and english lexicon of the Old Testament*: with an appendix containing the biblical aramaic. Oxford: Oxford University Press, [1906].

BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Bíblia e História. Série Maior).

BRUCE, F. F. *The Epistle to the Galatians*: a commentary on the greek text. Grand Rapids: Eerdmans, 1982. (The New International Greek Testament Commentary).

BUBER, M. *La regalità di Dio*. Genova: Marietti, 1989. (Radici).

BÜCHSEL, F. allassw, antallagma, ap-, di-, katallassw, katallagh, apokat-, metallassw. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, p. 674-696.

_____. exagorazw. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *Grande Lessico del Nuovo Testamento.* Brescia: Paideia, 1965. v. 1, p. 338-344.

BUCKS, R. *A Bíblia e a Ética*: a relação entre a Filosofia e Sagradas Escrituras na obra de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 1997. (Fé e Realidade, 35).

BUDD, P. J. *Numbers*. Waco: Word Books, 1984. (Word Biblical Commentary, 5).

_____. *Leviticus*: based on the new revised standard version. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. (New Century Bible Commentary).

BUSCEMI, A. M. *Lettera ai Galati*: commentario esegetico. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2004. (Analecta Studium Biblicum Franciscanum, 63).

BUSH, F. W. *Ruth – Esther*. Dallas: Word Books, 1996. (Word Biblical Commentary, 9).

BUTTENWIESER, M. Blood Revenge and burial rites in ancient Israel. *Journal of the American Oriental Society*, Michigan, v. 39, p. 303-321, 1919.

CALAZA SCHENKEL, E. Indicios literarios y narratológicos para estructurar e interpretar el libro de Éxodo: una propuesta. *DavarLogos*, Libertador San Martín (Entre Ríos), v. 11, n. 2, p. 137-156, primavera 2012.

CAMPBELL, E. F. *Ruth*. Garden City: Doubleday, 1975. (The Anchor Bible, 7).

CAMPBELL, W. S. *Paulo e a criação da identidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2011.

CARDELLINI, I. Stranieri ed “emigrati-residenti” in una sintesi di teologia storico-biblica. *Rivista Biblica*, Bologna, v. 40, n. 2, p. 129-181, apr./ magg./ giugno 1992.

_____. “Possessio” o “Dominium bonorum”? Riflessioni sulla proprietà privata e la “rimessa dei debiti” in Levitico 25. *Antonianum*, Roma, v. 70, n. 3-4, p. 333-348, luglio/dic.1995.

_____. *I leviti, l’esilio e il tempio*: nuovi elementi per una rielaborazione storica. Roma: Lateran University Press, 2002. (Cathedra).

_____. *Numeri 1,1–10,10*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2013. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 4.1).

CARMICHAEL, C. M. A ceremonial crux: removing a man's sandal as a female gesture of contempt. *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 96, n. 3, p. 321-336, Sept. 1977.

CARRIÈRE, J.-M. *O livro do Deuteronômio*: escolher a vida. São Paulo: Loyola, 2005.

CASALEGNO, A. *Paulo:* o Evangelho do amor fiel de Deus. Introdução às cartas e à teologia paulinas. São Paulo: Loyola, 2001. (Letra e Espírito).

CASTELLI, D. *Il messia secondo gli ebrei 1874*. San Donato: PiZeta, 2008. (Ebraica, 4).

CAUSSE, J.-D.; CUVILLIER, É.; WÉNIN, A. *Violenza divina*: un problema esegetico e antropologico. Bologna: EDB, 2012. (Epifania della Parola. Nuova Serie).

CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série Pensamento Moderno).

CERNI, R. *Libros Proféticos*: Antiguo Testamento interlineal hebreo-español. Terrassa (Barcelona): CLIE, 2002. Tomo IV.

CHALIER, C. *Lévinas*: a utopia do humano. Lisboa: Piaget, 1996. (Epistemologia e Sociedade, 43).

_____. L'âme de la vie: Lévinas, lectuer de R. Haïm de Volozin. In: CHALIER, C.; ABENSOUR. M. (Dir.). *Emmanuel Lévinas*. Paris: L'Herne, 2006. p. 387-398. (Cahier de L'Herne, 60).

CHIAPPINI, A. *Amare la Torah più di Dio*: Emmanuel Lévinas lettore del Talmud. Firenze: Giuntina, 1999.

CHILDS, B. S. *El libro del Éxodo*: comentario crítico y teológico. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003. (Nueva Biblia Española. Pentateuco. Comentarios Teológicos y Literario).

_____. *Isaia*. Brescia: Queriniana, 2005. (Commentari Biblici).

CHIRICHIGNO, G. C. *Debt-slavery in Israel and the ancient Near East*. Sheffield: Academic Press, 1993. p. 302-357. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 141).

CHOURAQUI, A. *No princípio (Gênesis)*. Rio de Janeiro: Imago, 1995. (Bereshit, 1).

_____. *Nomes* (Êxodo). Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Bereshit, 2).

_____. *Palavras* (Deuteronômio). Rio de Janeiro: Imago, 1997. (Bereshit, 5).

CHUMASH com comentário de Rashi: Shemot. São Paulo: I. U. Trejger, 1993. v. 2.

CHWARTS, S. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

CIMOSA, M. Creazione e liberazione nei profeti. In: CIMOSA, M.; ALONSO SCHÖKEL, L.; SKA, J.-L.; VIRGULIN, S.; VOTTO, S. *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento*. Leumann: Elle di ci, 1989. p. 33-54.

_____. Redenzione e salvezza nell'Antico Testamento. In: PANIMOLLE, S. A. (Dir.). *Redenzione e salvezza nella Bibbia*. Roma: Borla, 2010. p. 26-115. (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, 54).

CINTRA, B. E. L. *Pensar com Emmanuel Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009. (Filosofia em Questão).

CIOCAN, C.; HANSEL, G. *Levinas Concordance*. Netherlands: Springer, 2005.

CLEMENTS, R. E. Temple and land: a significant aspect of Israel's worship. *Transactions: Glasgow University Oriental Society*, Leiden, v. 19, p. 16-28, 1963.

_____. *God and Temple*. Oxford: Basil Blackwell, 1965.

_____. Isaiah: a book without an ending?. *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, v. 26, n. 3, p. 109-126, Mar. 2002.

CLIFFORD, R. J.; MURPHY, R. E. Gênesis. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Ed.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Antigo Testamento. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2007. p. 59-127.

CÓDIGO DE HAMURABI: Código de Manu (livros oitavo e nono): Lei das XII Tábuas. 3.ed. São Paulo: EDIPRO, 2011. (Clássicos Edipro).

COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica*: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010. (Academia Bíblica).

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Teologia da Redenção*. São Paulo: Loyola, 1997.

CONGREGAÇÃO ISRAELITA MINEIRA. *Uma Hagadá liberal de Pêssar*. Belo Horizonte: Congregação Israelita Mineira, 2011.

CORDOVERO, M. *Tamareira de Devorá*. São Paulo: Sêfer, 2004.

CORSANI, B. *Lettera ai Galati*: commenti. Genova: Marietti, 1990. (Commentario Storico ed Esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento. Nuovo Testamento, 9).

CORTESE, E. L'esegesi di H (Lev. 17-26). *Rivista Biblica*, Bologna, v. 29, p. 129-146, 1981.

_____. Su Levitivo 25, trent'anni dopo. *Liber Annuus Studium Biblicum Franciscanum*, Jerusalem, n. 49, p. 37-50, 1999. Disponível em: <http://www.christusrex.org/ www1/ ofm/sbf/Books/LA49/49037EC.pdf>. Acesso em 26 fev. 2015.

COSTACURTA, B. *La vita minacciata*: il tema della paura nella Bibbia Ebraica. 1ª rist.riv.cor. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1997. (Analecta Biblica, 119).

_____. *Il laccio spezzato*: studio del Salmo 124. Bologna: Dehoniane, 2002. (Studi Biblici, 39).

CRAGHAN, J. F. Êxodo. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (Org.) *Comentário Bíblico*: introdução, Pentateuco, Profetas Anteriores. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

CRANFIELD, C. E. B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Grande Comentário Bíblico).

CROATTO, J. S. *Êxodo*: uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. *Isaías*: a palavra profética e sua releitura hermenêutica. Is 40–55: a libertação é possível. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1998. v. 2. (Comentário Bíblico. Antigo Testamento).

_____. Composição e querigma do livro de Isaías. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 35-36, n. 1-2, p. 42-76, 2000.

_____. *Isaías*: a palavra profética e sua releitura hermenêutica. Is 56–66: a utopia da nova criação. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 3. (Comentário Bíblico. AT).

CRÜSEMANN, F. *A Torá:* teologia e história social da lei do Antigo Testamento. 2.ed. Petrópolis: Vozes. Paideia, 2002.

CRUVEILHIER, P. Le lévirat chez les hébreux et chez les assyriens. *Revue Biblique*, Jerusalem, v. 34, n. 4, p. 524-546, oct. 1925.

CUKIERKORN, J. *Judaísmo acessível*: um guia dos valores e práticas do judaísmo moderno. Londrina: Brit Brachá Brasil, 2015.

CULLMANN, O. *Cristo e o tempo*: tempo e história no cristianismo primitivo. São Paulo: Custom, 2003.

CUVILLIER, E. "O tempo messiânico": reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (Org.). *Paulo:* uma teologia em construção. São Paulo: Loyola, 2011. p. 229-239.

DARTIGUES, A. *O que é fenomenologia?*. 2.ed. Rio de Janeiro: Eldorado,1973.

DAUBE, D. *Studies in biblical law.* Cambridge: University Cambridge Press, 1947.

_____. *The Exodus pattern in the Bible*. London: Faber and Faber, 1963. (All Souls Studies, 2).

_____. *The New Testament and rabbinic judaism*. Salem: Ayer Company, 1984. (The Jewish People).

DAVIES, E. W. Inheritance rights and the hebrew levirate marriage. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 31, n. 2, p. 138-144, Apr. 1981.

_____. Inheritance rights and the hebrew levirate marriage: Part 2. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 31, n. 3, p. 257-268, July 1981.

_____. Short notes: Ruth IV 5 and the duties of the gō'ēl. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 33, n. 2, p. 231-234, Apr. 1983.

_____. *Numbers*. London: Marshall Pickering; Grand Rapids: Eerdmans, 1995. (New Century Bible Commentary).

DAVIES, G. I. The exegesis of the divine name in Exodus. In: GORDON, R. P. (Ed.). *The God of Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 139-153. (University of Cambridge Oriental Publications, 64).

DAY, J. (Org.). *Rei e messias em Israel e no Antigo Oriente próximo*: dissertações do seminário veterotestamentário de Oxford. São Paulo: Paulinas, 2005. (Bíblia e História. Série Maior).

DECKERS, M. A estrutura do Cântico dos Cânticos e a centralidade de nepeš (6,12). In: BRENNER, A. (Org.). *Cântico dos Cânticos:* a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 193-220. (A Bíblia: uma leitura de gênero).

DEIANA, G. *Levitico*: nuova versione, introduzione e comento. Milano: Paoline, 2005. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 3).

DEISSLER, A. *Io sono il tuo Dio, che ti ha liberato*: meditazioni sui dieci comandamenti. Brescia: Queriniana, 2007. (Meditazioni, 192).

DERRIDA, J. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Debates, 296).

DE VOLOZINE, H. *L'âme de la vie:* nefech ha-haïm. Lagrasse: Vérdier, 1986. (Verdier Poche).

DI CESARE, D. *Grammatica dei tempi messianici*. Firenze: Giuntina, 2011. (Schulim Vogelmann, 161).

DI SANTE, C. *Liturgia judaica*: fontes, estrutura, orações e festas. São Paulo: Paulus, 2004. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

DIEZ MACHO, A. *Apocrifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1983. v. 2.

_____. *Aprocifos del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1984. v. 4.

DOMMERSHAUSEN, W. llx [HII]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2002. v. 2, p. 1029-1039.

DRIVER, S. R. *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy*. 3nd ed. Edinburgh: T & T Clark, 1902. (The International Critical Commentary).

DUBOVSKÝ, P. *Hezekiah and the assyrian spies:* reconstruction of the neo-assyrian intelligence services and its significance for 2 Kings 18–19. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2006. (Biblica et Orientalia, 49).

DUNN, J. D. G. *The Epistle to the Galatians*. London: Hendrickson, 2002. (Black's New Testament Commentary, 9).

_____. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

_____. *A nova perspectiva sobre Paulo*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2011.

EL TALMUD DE BABILONIA: Tratado Sanedrín. Buenos Aires: Acervo Cultural, 2001. v. 17.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ESKENAZI, T. C. Introduction – Facing the text as other: some implications of Levinas's work for biblical studies. In: ESKENAZI, T. C.; PHILLIPS, G. A.; JOBLING, D. (Ed.). *Levinas and biblical studies*. Leiden: Brill, 2003. p. 1-16. (Society of Biblical Literature. Semeia Studies, 43).

ESLER, P. F. *Conflito e identità nella Lettera ai Romani*. Brescia: Paideia, 2008. (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi, 40).

ESLINGER, L. M. Knowing Yahweh: Exod 6:3 in the context of Genesis 1–Exodus 15. In: REGT, L. J. De; WAARD, J. De; FOKKELMAN, J. P. (Ed.). *Literary structure and rhetorical strategies in the Hebrew Bible*. Assen: Van Gorcum; Winona Lake: Eisenbrauns, 1996. p. 188-198.

FABRI, M. Da mônada ao social: a intersubjetividade segundo Levinas. *Cadernos IHU ideias*, São Leopoldo, ano 10, n. 174, p. 1-14, 2012.

FABRY, H.-J. rc [car] (I). In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2005. v. 7, p. 759-770.

FAESSLER, M. Humilité du signe et kénose de Dieu. In: GREISCH, J. ; ROLLAND, J. (Ed.). *Emmanuel Levinas*: l'éthique comme philosophie première: actes du colloque de Cerisy-la-Salle 23 aout - 2 sept. 1986. Paris: Cerf, 1993. p. 239-257. (La nuit surveillée).

FAGER, J. A. *Land tenure and the biblical jubilee*: uncovering hebrew ethics through the sociology of knowledge. Sheffield: Academic Press, 1993. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 155).

FALES, F. M. *L'impero Assiro*: storia e amministrazione (IX-VII secolo A.C.). Bari; Roma: Laterza, 2001.

FARFAN NAVARRO, E. *El desierto transformado*: una imagen deuteroisaiana de regeneración. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1992. (Analecta Biblica, 130).

FARIAS, A. B. de. Para além da essência a racionalidade ética desde o tema da substituição em Lévinas. *Studium*, Recife, v. 5, n. 10, p. 55-76, dez. 2002.

FEIGIN, S. Some cases of adoption in Israel. *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 50, n. 3, p. 186-200, 1931.

FERNANDES, L. A.; GRENZER, M. *Êxodo 15,22–18,27*. São Paulo: Paulinas, 2011. (Comentário Bíblico. Paulinas).

_____. *O anúncio do Dia do Senhor*: significado profético e sentido teológico de Joel 2,1-11. São Paulo: Paulinas, 2014. (Exegese).

FERREIRA, J. A. *Gálatas*: a epístola da abertura de fronteiras. São Paulo: Loyola, 2005. (Comentário Bíblico Latino-Americano).

FEUER, A. C. *Tehillim*: Psalms, a new translation with a commentary anthologized from talmudic, midrashic, and rabbinic sources. Brooklyn; New York: Mesorah, 1979. v. 2. (ArtScroll Tanach series).

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *Le tracce di Mosè*: la Bibbia tra storia e mito. Roma: Carocci, 2002.

_____. *O reino esquecido*: Arqueologia e História de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015. (Nova Coleção Bíblica).

FISCHER, I. The book of Ruth as exegetical literature. *European Judaism*, New York; Oxford, v. 40, n. 2, p. 140-149, Autumn 2007.

FITZMYER, J. A. *Teologia de San Pablo*: síntesis y perspectivas. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. (El Libro de Bolsillo Cristiandad. Epifania, 19).

_____. *Lettera ai Romani*: commentario critico-teologico. Casale Monferrato (AL): PIEMME, 1999. (PIEMME. Religione).

FOHRER, G. G.; FOERSTER, W. swzw, swthria, swthr, swthrioj. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1981. v. 13, p. 445-607.

FOHRER, G. G. *História da religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982. (Nova Coleção Bíblica, 15).

FORNARA, R. *La visione contraddetta*: la dialettica fra visibilità e non visibilità divina nella Bibbia Ebraica. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2004. (Analecta Biblica, 155).

FRANCISCO, E. De F. *Antigo Testamento interlinear hebraico-português*: Pentateuco. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. v. 1.

FRANKE, C. A. "The function of the satiric lament over Babylon in Second Isaiah (XLVII)", *Vetus Testamentum*, Leiden, Brill, v. 41, fasc. 4, p. 408-418, Oct. 1991.

FREEDMAN, D. N. Divine names and titles in early hebrew poetry. In: CROSS, F. M. *et al*. *Magnalia Dei*: The mighty acts of Gods. New York: Doubleday, 1976. p. 55-106.

FRETHEIM, T. E. *Esodo*: commenti. Claudiana: Torino, 2004. (Bibbia. Vechio Testamento, 19).

GAFFIN JUNIOR, R. B. Glória e Glorificação. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 599-602.

GALVAGNO, G. *Sulle vestigia di Giacobbe*: le riletture sacerdotali e post-sacerdotali dell'itinerario del patriarca. Roma: G&BP, 2009. (Analecta Biblica, 178).

GARCÍA FERNÁNDEZ, M. *"Consolad, consolad a mi pueblo"*: el tema de la consolación en Deuteroisaías. Roma: G&BP, 2010. (Analecta Biblica, 181).

GARCÍA LÓPEZ, F. *El Pentateuco*: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003. (Introducción al Estudio de la Biblia, 3).

_____. dgn [ngd]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2005. v. 5, p. 559-573.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. *Textos de Qumran*: edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto. Petrópolis: Vozes, 1995.

GARR, W. R. The grammar and interpretation of Exodus 6:3. *Jornal of Biblical Literature*, Boston, v. 111, n. 3, p. 385-408, Autumn 1992.

_____. God's creation: in the priestly source. *Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 97, n. 1, p. 83-90, Jan. 2004.

GERSTENBERGER, E. S. *Leviticus*: a commentary. Louisville: Westminster John Knox, 1996. (The Old Testament Library).

_____. *Israel no tempo dos persas*: séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014. (Bíblica Loyola, 67).

GILBERT, M. *Ogni vivente dia lode al Signore*: commento ai Salmi delle domeniche e delle feste. Roma: Apostolato della preghiera, 1991. v. 1.

_____. La donna forte di Proverbi 31,10-31: ritratto o simbolo?. In: BELLIA, G.; PASSARO, A. (Ed.). *Libro dei Proverbi*: tradizione, redazione, teologia. Casale Monferrato (AL): PIEMME, 1999. p. 147-167. (PIEMME. Religione).

GILLMAN, N. *Fragmentos Sagrados*: recuperando a teologia para o judeu moderno. São Paulo: Comunidade Shalom, 5767 (2007).

GITAY, Y. Deutero-Isaiah: oral or written?. *Journal of Biblical Literature*, Boston, v. 99, n. 2, p. 185-197, June 1980.

GIUNTOLI, F. *L'officina della tradizione*: studio di alcuni interventi redazionali post-sacerdotali e del loro contesto nel ciclo di Giacobbe (Gn 25,19–50,26). Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2003. (Analecta Biblica, 154).

GLANZMAN, G. S. The origin and date of the book of Ruth. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 21, n. 2, p. 201-207, Apr. 1959.

GOLDBERG, D. J.; RAYNER, J. D. *Os judeus e o judaísmo*: história e religião. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.

GOLDINGAY, J. E. *The message of Isaiah 40–55:* a literary-theological commentary. London: T&T Clark International, 2005.

_____; PAYNE, D. *Isaiah 40–55*: a critical and exegetical commentary. London; New York: T&T Clark, 2006. v. 2. (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments).

GOLDWURM, H.; MALINOWUTZ, C.; SCHORR, Y. S. *The Schottenstein edition Talmud Bavli* (ylbb dwmlt): the Gemara the classic Vilna edition, with an annotated, interpretive elucidation, as an aid to Talmud study: Tractate Sanhedrin. Brooklyn (NY): Mesorah Publications, 2002. v. 49 III, cap. 11, n. 97a-99b.

GOMBIS, T. G. Arguing with Scripture in Galatia: Galatians 3:10-14 as a series of ad hoc arguments. In: ELLIOT, M. W.; HAFEMANN, S. J.; WRIGHT, S. J.; FREDERICK, J. (Ed.). *Galatians and christian theology*: justification, the Gospel, and ethics in Paul's letter. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

GONÇALVES, J. C. U. *Ensaios sobre a alteridade*: uma análise ético-teológica dos eventos "criação-revelação-redenção" no pensamento de Emmanuel Lévinas e na Teologia Cristã. 2012. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. *La humanidad nueva*: ensayo de Cristología. 4.ed. Burgos: EAPSA, 1979. v. 2.

_____. *La humanidad nueva*: ensayo de Cristología. 9.ed. Santander: Sal Terrae, 1994. (Actualidad Teológica Española).

GOODRICH, J. K. Guardians, not taskmasters: the cultural resonances of Paul's metaphor in Galatians 4.1-2. *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield, v. 32, n. 3, p. 251-284, Mar. 2010.

GOPPELT, L. *Teologia do Novo Testamento*. 3.ed. São Paulo: Paulus; Teológica, 2003.

GOSSE, B. Le souvenir de l'alliance avec Abraham, Isaac et Jacob et le serment du don de la terre dans la rédaction du Pentateuque. *Estudios Bíblicos*, Madrid, v. 51, n. 4, p. 459-472, dic. 1993.

_____. Isa 63,1-6 en relation à la synthèse du livre d'Isaïe en mšp† ƈdqh/ yšw^{e}h ƈdqh, et la place d'Isa 34–35 dans la rédaction du livre. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 113, n. 4, p. 535-552, Dez. 2001.

GOTTWALD, N. K. *As tribos de Iahweh*: uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250-1050 a.C. São Paulo: Paulinas, 1986. (Bíblia e Sociologia, 2).

_____. *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988. (Bíblia e Sociologia).

GOURGUES, M. A "plenitude dos tempos": polissemia de uma fórmula testamentária (Mc 1,15; Gl 4,4; Ef 1,10). In: GOURGUES, M.; TALBOT, M. (Org.). *Naquele tempo…*: concepções e práticas do tempo. São Paulo: Loyola, 2004. p. 112-116. (Bíblica Loyola, 42).

GRABBE, L. L. *A history of the jews and Judaism in the second temple period*. Yehud: a history of the persian province of Judah. London; New York: T&T Clark International, 2004. v. 1. (Library of Second Temple Studies, 47).

GRANADOS ROJAS, J. M. *La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses*: estudio exegético de Ef 2,14-16 y Col 1,20.21-23. Roma: PIB, 2008. (Analecta Biblica, 170).

GRAY, G. B. *A critical and exegetical commentary on Numbers*. Edinburgh: T&T Clark, 1903. (The International Critical Commentary).

GREENBERG, M. The biblical conception of asylum. *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 78, n. 2, p. 125-132, June 1959.

GRENZER, M. *O Projeto do Êxodo*. 2.ed.ampl. São Paulo: Paulinas, 2007. (Bíblia e História).

GRILLI, M. La santità di Dio e di Israele: alterità e appartenenza. In: GRILLI, M.; MALEPARAMPIL, J. (A cura di). *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana*: uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale. Bologna: EDB, 2013. p. 15-27. (Epifania della Parola. Nuova Serie, 6).

GUARDINI, R. *Sapienza dei Salmi*. Brescia: Morcelliana, 1976.

GUILLEMETTE, P.; BRISEBOIS, M. *Introduzione ai metodi storico-critici*. Roma: Borla, 1990. (Studi e Ricerche Bibliche).

GUTHRIE, D. *Gálatas*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1984. (Comentários Bíblicos. Série Cultura Bíblica, 9).

GUTTMANN, J. *A filosofia do judaísmo*: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig. São Paulo: Perspectiva, 2003. (Perspectivas).

HANSEN, G. W. Gálatas, Carta aos. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 579-593.

HANSON, A. T. The origin of Paul's use of paidagwgoj for the Law. *Journal for the Study of the New Testament*, Sheffield, v. 11, n. 34, p. 71-76, Sept. 1988.

HANSON, P. D. *Isaia 40–66*. Torino: Claudiana, 2006. (Commentari. Strumenti, 29).

HARAN, M. Studies in the account of the levitical cities. I. Preliminary considerations. *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 80, n. 1, p. 45-54, Mar. 1961.

_____. Studies in the account of the levitical cities. II. Utopia and historical reality. *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 80, n. 2, p. 156-165, June 1961.

HARDING, F. C. The oracle against Edom (Isa.63 $_{1-6}$ and 59 $_{16-17}$). *Journal of Biblical Literature*, Boston, v. 33, n. 1, p. 213-227, Mar. 1914.

HARTLEY, J. E. *Leviticus*. Dallas: Word Books, 1992. (Word Biblical Commentary, 4). DVD software Libronix Digital Library System.

HATZAMRI, A.; MORE-HATZAMRI, S. *Dicionário*: português-hebraico; hebraico-português. 2.ed. rev. ampl. São Paulo: Sêfer, 2000.

HAUBECK, W.; SIEBENTHAL, H. von. *Nova chave linguística do Novo Testamento grego*: Mateus - Apocalipse. São Paulo: Targumin; Hagnos, 2009.

HAUSMANN, J. rap [p´r]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 7, p. 37-42.

HAYES, J. H. The Tradition of Zion's Inviolability. *Journal of Biblical Literature*, Boston, v. 82, n. 4, p. 419-426, Dec. 1963.

HERCSIK, D. *Il Signore Gesù*: saggio di cristologia e soteriologia. Bologna: EDB, 2010. (Manuali).

HERTOG, G. C. den. The prophetic dimension of the divine name: on Exodus 3:14a and its context. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 64, n. 2, p. 213-228, Apr. 2002.

HERTZBERG, H. W. *Giosuè, Giudici, Rut*. Brescia: Paideia, 2001. (Antico Testamento, 9).

HEYER, C. J. den. *Paulo, um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2008. (Bíblia e Sociologia).

HILDEBRANDT, W. *Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã; Loyola, 2008.

HINKELAMMERT, F. *A maldição que pesa sobre a lei*: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2012. (Novos Caminhos da Teologia).

HOFFNER, H. A. hmmla [´almänâ]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 616-618.

HOLMGREN, F. C. *With wings as eagles*: Isaiah 40/55. New York: Biblical Scholars Press, 1973.

HOSSFELD, F. L.; KALTHOFF, B. lcn [ncl]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2005. v. 5, p. 1000-1009.

_____; VELDEN, F. van der. xlv [šlH]. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2009. v. 9, p. 359-387.

HOUTMAN, C. *Exodus*. Kampen: Kok, 1993. v. 1. (Historical Commentary on the Old Testament).

HÖVER-JOHAG, I. bAj [†ôB]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2003. v. 3, p. 367-394.

HOWLEY, H. H. The marriage of Ruth. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 40, n. 2, p. 77-99, Apr. 1947.

HUBBARD JUNIOR, R. L. *The Book of Ruth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. (The New International Commentary on the Old Testament).

_____. The go'el in ancient Israel: theological reflections on an israelite institution. *Bulletin for Biblical Research*, Princeton, n. 1, p. 3-19, 1991. Disponível em: <https://www.ibr-bbr.org/files/bbr/BBR-1991_02_Hubbard_ Goel. pdf>. Acesso em 26 fev. 2015.

HUFFMON, H. B. *Amorite personal names in the Mari texts:* a structural and lexical study. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1965.

HULST, A. R. ~[/yAG [`am / Göy]. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Casale Monferrato: Marietti, 1982. v. 2, p. 261-292.

HUNN, D. Galatians 3:6-9: Abraham's fatherhood and Paul's conclusions. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 78, n. 3, p. 500-514, July 2016.

IBÁÑEZ ARANA, A. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Bíblia e História).

IZIDORO, J. L. *Identidades e fronteiras étnicas no cristianismo da Galácia*. São Paulo: Paulus, 2013. (Palimpesto).

JACOBSON, H. Adoptive parents in rabbinic exegesis of the Bible. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 49, n. 2, p. 261-262, Apr. 1999.

JARAMILLO RIVAS, P. Abdias. In: GUIJARRO OPORTO, S.; SALVADOR GARCÍA, M. (Ed.). *Comentário ao Antigo Testamento*. São Paulo: Ave-Maria, 2004. v. 2, p. 335-337.

JASTROW, M. (Org.). *A Dictionary*: of the targumim, the talmud babli and yerushalmi and the midrashic. New York: The Judaica Press, 1996.

JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Torino: Marietti, 1978. v. 1.

_____. *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Casale Monferrato: Marietti, 1982. v. 2.

JENNI, E. dml [lmd]. In: _____;WESTERMANN, C. *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Torino: Marietti, 1978. v. 1, p. 752-755.

JOÃO CRISÓSTOMO, Santo. *Comentário às Cartas de São Paulo*: homilias sobre a Carta aos Romanos; comentários sobre a Carta aos Gálatas; homilias sobre a Carta aos Efésios. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística, 27/1).

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente.* São Paulo: Paulinas, 1994. (A voz do Papa, 137).

JOHNSON, A. R. "The primary meaning of lag". *Supplements to Vetus Testamentum*, Leiden, v. 1, p. 67-77, 1953.

JOHNSON, B. jPvm [mišPä†]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2005. v. 5, p. 450-466.

_____; RINGGREN, H. qdc [cädaq, c^{e}däqâ, saDDîq]. In: BOTTERWECK; G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2007. v. 7, p. 511-540.

JOHNSON, H. W. The paradigm of Abraham in Galatians 3:6-9. *Trinity Journal*, Trinity, v. 8, n. 2, p. 193-199, Fall 1987.

JOOSTEN, J. *People and land in the Holiness Code*: an exegetical study of the ideational framework of the law in Lv 17-26. Leiden: Brill, 1996. (Supplements to Vetus Testamentum, 67).

JOÜON, P. Notes de léxicographie hébraïque. *Mélanges de L'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, v. 5, p. 166, 1913.

_____. *Ruth*: commentaire philologique et exégétique. 2e éd. anast. Rome: Biblical Institute Press, 1986. (Subsidia Biblica, 9).

_____; MURAOKA, T. *Gramática del hebreo bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2006. (Instrumentos para el Estudio de la Biblia, 18).

JÜNGLING, H.-W. O livro de Isaías. In: ZENGER, E.; BRAULIK, G. *et al. Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 388-392. (Bíblica Loyola, 36).

KAPELRUD, A. S. ryba [´äBîr]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 87-94.

KAPLAN, A. *Sêfer ietsirá*: o livro da criação: teoria e prática. São Paulo: Sêfer, 2002.

KELLERMANN, D. ~va [´äšäm]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 931-950.

KENDALL, D. The use of Mišpa† in Isaiah 59. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 96, n. 3, p. 391-405, Jan. 1984.

KILIAN, R. O documento sacerdotal: esperança de retorno. In: SCHREINER, J. (Ed.). *Palavra e mensagem*: introdução teológica e crítica aos problemas do AT. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 322-327. (Nova Coleção Bíblica, 8).

KIPPENBERG, H. G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*: estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social. São Paulo: Paulinas, 1988. (Bíblia e Sociologia, 4).

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *Grande Lessico Novo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965-1988. 15 v.

KIUCHI, N. *Leviticus*. Nottingham: Apollos; Downers Grove: InterVarsity Press, 2007. (Apollos Old Testament Commentary, 3).

KOCH, K. ajx [Hä†ä´]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 2, p. 907-921.

KOHELR, K.; BLAU, L. Shekinah. Disponível em <http://www.jewishencyclopedia.com/ view.jsp?artid=588&letter=S&search =Shekinah>. Acesso em: 08 dez. 2007.

KOOLE, J. L. *Isaiah III*: 56–66. Leuven: Peeters, 2001. v. 3, p. 162-214. (Historical Commentary on the Old Testament).

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

KRAUS, H.-J. *Teologia dei Salmi*. Brescia: Paideia, 1989. (Biblioteca Teologica, 22).

KRAUSS, H.; KÜCHLER, M. *As origens*: um estudo de Gênesis 1–11. São Paulo: Paulinas, 2007. (Cultura Bíblica).

lag [g´l]. In: KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. (Ed.). *Hebräisches und aramäisches lexikon zum Alten Testament*. 3.Aufl. Leiden: E. J. Brill, 1967. v. 1, p. 162.

LA TORÁ con Rashí: Debarim (Deuteronomio). México: Jerusalém de México, 2004. (El Pentateuco con el comentario de Rashí).

LAATO, A. The composition of Isaiah 40–55. *Journal of Biblical Literature*, Boston, v. 109, n. 2, p. 207-228, Summer 1990.

LACK, R. *La symbolique du livre d'Isaïe*. Roma: Biblical Institute Press, 1973. (Analecta Biblica, 59).

LAMBDIN, T. O. *Gramática do hebraico bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

LAMBERT, W. G. A realeza na antiga Mesopotâmia. In: DAY, J. (Org.). *Rei e messias em Israel e no Antigo Oriente próximo*: dissertações do seminário veterotestamentário de Oxford. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 57-74. (Bíblia e História. Série Maior).

LAMBERTY-ZIELINSKI, H. hmvn [n^{e}šämâ]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell' Antico Testamento*. Brescia: Paideia: 2005. v. 5, p. 1114-1118.

LANDY, F. Ruth and the romance of realism, or deconstructing history. *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, v. 62, n. 2, p. 285-317, Summer 1994.

_____. Duas versões do Paraíso. In: BRENNER, A. (Org.) *Cântico dos Cânticos:* a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 146-160. (A Bíblia: uma leitura de gênero).

LANG, B. rPk [kipper]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2004. v. 4, p. 508-526.

LEFEBVRE, J.-F. *Le jubilé biblique:* Lv 25 - exégèse et théologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. (Orbis Biblicus et Orientalis, 194).

LÉGASSE, S. *'Épître de Paul aux Galates*. Paris: CERF, 2000. (Lectio Divina. Commentaires, 9).

LEGGETT, D. A. *The levirate and goel institutions in the Old Testament*: with special attention to the book of Ruth. Cherry Hill: Mack Publishing Company, 1974.

LEMAIRE, A. Vengeance et justice dans l'ancien Israel. In: VERDIER, R.; POLY, J.-P.; LEMAIRE, A. (Ed.). *Le vengeance*: études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité. Paris: Cujas, 1984. v. 3, p. 13-33.

_____. Une inscription phénicienne découverte récemment et le mariage de Ruth la moabite. In: BEN-TOR, A. (Ed.). *Yigael Yadin memorial volume*. Jerusalem: The Israel Exploration Society, 1989. p. 124-129. (Eretz-Israel: archaeological, historical and geographical studies, 20).

_____. *La nascita del monoteísmo*: il punto di vista di uno storico. Brescia: Paideia, 2005. (Studi Biblici, 145).

LÉMONON, J.-P. *L'épître aux Galates*. Paris: Cerf, 2008. (Commentaire Biblique. Nouveau Testament, 9).

LENHARDT, P. La tradition d'Israël sur la présense divine (shekinah) dans le temple et dans le monde éclaire la foi chrétienne en l'incarnation. *Cahiers Ratisbonne*, Jérusalem, n. 2, p. 137-162, juin 1997.

LEUCHTER, M. "The levite in your gates": the deuteronomic redefinition of levitical authority. *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 126, n. 3, p. 417-436, Fall 2007.

LÉVINAS, E. *Difficile Liberté*: essais sur le judaïsme. 2e éd. Paris: Albin Michel, 1976. (Présences du Judaïsme).

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 5).

_____. *L'Au-delà du Verset*: lectures et discours talmudiques. Paris: Les editions Minuit, 1982. (Critique).

_____. *De l'Existence a l'Existant*. 2e éd. aug. Paris: J. Vrin, 1986.

_____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. (Ética e Intersubjetividade).

_____. *Nell'ora delle nazioni*: letture talmudiche e scritti filosofico-politici. Milano: Jaca Book, 2000. (Di fronte e attraverso, 533).

_____. *Do Sagrado ao Santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Quatro Leituras Talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. (Elos, 51).

_____. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. (Translata, 7).

_____. *Le Temps et l'Autre*. 10e éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2011. (Quadrige).

LEVINE, B. A. *Leviticus*: the traditional hebrew text with the new JPS translation. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989. (The JPS Torah Commentary).

_____. On the semantics of land tenure in biblical literature: the term 'aHuzzāh. In: COHEN, M. E.; SNELL, D. C.; WEISBERG, D. B. *et al*. *The Tablet and the Scroll*: Near Eastern studies in honor of William W. Hallo. Bethesda: CDL, 1993. p. 134-139.

LEVINE, E. *Marital relations in ancient judaism*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

_____. *Numbers 21–36*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2000. v. 2. (The Anchor Bible, 4A).

LIFSCHITZ, D. *O paraíso perdido*: a hagadá sobre Gênesis 3. São Paulo: Paulinas, 1998. (Midraxe).

LIM, D. S. Plenitude. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 981-982.

LIMA, M. L. C. *Exegese bíblica*: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014. (Exegese).

LIPIŃSKI, E. lxn [näHal]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2005. v. 5, p. 737-758.

_____. ~qn [näqam]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2005. v. 5, p. 1040-1045.

_____. ~[[`am]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2005. v. 6, p. 806-824.

LOHFINK, N.; ZENGER, E. *The God of Israel and the Nations*: studies in Isaiah and the book of Psalms. Collegeville: Liturgical Press, 2000.

LONGENECKER, R. N. Who is the prophet talking about?: some reflections on the New Testament's use of the Old. *Themelios*, Cambridge, v. 13, n. 1, p. 4-8, Oct./Nov. 1987.

LÓPEZ, R. Redenção da terra e do povo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, v. 18, n. 2, p. 27-35, 1994.

LORENZIN, T. I *Salmi*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2000. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 14).

LYALL, F. Roman Law in the Writings of Paul: adoption. *Journal Biblical of Literature*, New Haven, v. 88, n. 4, p. 458-466, Dec. 1969.

LYNCH, M. J. Zion's warrior and the nations: Isaiah 59,15b–63,6 in Isaiah's Zion traditions. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 70, n. 2, p. 244-263, Apr. 2008.

LYONNET, S.; SABOURIN, L. *Sin, redemption, and sacrifice*: a biblical and patristic study. Rome: Biblical Institute Press, 1970. (Analecta Biblica, 48).

LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico*: grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MAGONET, J. The rhetoric of God: Exodus 6.2-8. *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, v. 27, n. 8, p. 56-67, Oct. 1983.

_____. A response to 'the literary structure of Exodus 6.2-8' by Pierre Auffret. *Journal for the Study of the Old Testament*, Sheffield, v. 27, n. 8, p. 73-74, Oct. 1983.

MAIMON, M. B. *Comentário da Mishná*: ética dos Pais: Sanhedrin. São Paulo: Maayanot, 1993.

MALBRAN-LABAT, F. *L'armée et l'organisation militaire de l'Assyrie*: d'après les lettres des Sargonides trouvées à Ninive. Paris: Libraire Droz, 1982. (Hautes Études Orientales, 19).

MALONEY, R. P. Usury and restrictions on interest-taking in the Ancient Near East. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 36, n. 1, p. 1-20, Jan. 1974.

MALUL, M. *Studies in mesopotamian legal symbolism*. Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker, 1988. (Alter Orient und Altes Testament, 221).

MANDELKERN, S. *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*. 2.ed. alt. et loc. aucta emen. Graz: Akademische Druck, 1955. v. 1.

MANZI, F. *Seconda Lettera ai Corinzi*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline: 2002. (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 9).

MARCONCINI, B. "Tu, Signore, sei il nostro padre" (Is 63,16). *Parola, Spirito e Vita*, Bologna, v. 39, n. 1. p. 57-69, genn./ giugno 1999.

MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MARTIN-ACHARD, R. *Israël et les nations*: la perspective missionnaire de l'Ancien Testament. Neuchatel: Delachaux & Niestlé, 1959. (Cahiers Théologiques, 42).

MARTITZ, P. W. von. uioqesia. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1984. v. 14, p. 268-274.

MATEO-SECO, L. F. "Envió Dios a su hijo, nacido de mujer" (Gálatas 4,4-5 en el pensamiento patrístico anterior al Concilio de Éfeso). *Scripta Theologica*, Pamplona (Navarra), v. 32, n. 1, p. 13-46, 2001.

MATERA, F. J. *Galatians*. Collegeville: The Liturgical Press, 2007. (Sacra Pagina Series, 9).

MATTHIAE, P. *Il sovrano e l'opera*: arte e potere nella Mesopotamia antica. Roma: Laterza, 1994. (Grandi Opere).

MAYES, A. D. H. *Deuteronomy*: based on the revised standard version. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. (New Century Bible Commentary).

MAZZINGHI, L. *Storia d'Israele dalle origini al periodo romano*. Bologna: EDB, 2008. (Studi Biblici, 56).

McCARTNEY, D. G. New Testament use of the Old Testament. In:_____. *Inerrancy and hermeneutic*: a tradition, a challenge, a debate. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1988. Disponível em <http://www.wts.edu /publications/articles/ mccartney-ntuseot-p.html>. Acesso em 18 nov. 2013.

McEVENUE, S. E. *The narrative style of the priestly writer*. Rome: Biblical Institute Press, 1971. (Analecta Biblica, 50).

McKEATING, H. The development of the law on homicide in ancient Israel. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 25, n. 1, p. 46-68, Jan. 1975.

MEDINA, R. W. La estructura sintática y la interpretación de Éxodo 6:2-9. *DavarLogos*, Libertador San Martín (Entre Ríos), v. 4, n. 2, p. 101-115, 2. sem. 2005.

MELLO, A. *Isaia*: introduzione, traduzione e commento. Torino: San Paolo, 2012. (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi, 10).

MELUGIN, R. F. Isaiah 40–66 in recent research: the 'unity' movement. In: HAUSER, A. J. (Ed.). *Recent research on the major prophets*. Sheffield: Phoenix Press, 2008. p. 142-194.

MENEZES, M. M. O pensamento de Emmanuel Lévinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16 (1), n. 288, p. 13-33, jan./abr. 2008.

MERENDINO, R. P. Il dono dell'alleanza (Is 40–48). *Parola, Spirito e Vita*, Bologna, n. 7, p. 36-50, genn./ giugno 1983.

_____. "Io sono il primo e io sono l'ultimo! Siete voi i miei testimoni" (Is 44,6b.8): note sull'escatologia deuteroisaiana. *Parola, Spirito e Vita*, Bologna, v. 8, n. 2, p. 39-54, luglio/ dic. 1983.

_____. "Conoscerai che io sono il Signore" (Is 45,3): rivelazione e conoscenza nel Deuteroisaia. *Parola, Spirito e Vita*, Bologna, v. 18, n. 2, p. 63-74, luglio/ dic. 1988.

METTINGER, T. N. D. *Buscando a Díos*: significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia. Córdoba: El Almendro, 1994.

_____. *O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia*. Santo André: Academia Cristã, 2008.

METZGER, B. M. (Dir.). *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*: volumen complementario de The Greek New Testament (cuarta edición revisada). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. (Ediciones Científicas de la Deutsche Bibelgesellschaft).

MEYER, R. *Gramática de la lengua hebrea*. Barcelona: Riopiedras, 1988.

MEYNET, R. *La Lettera ai Galati*. Bologna: Dehoniane, 2012. (Retorica Biblica).
_____. *El Cuarto Canto del Siervo (Is 52,13–53,12)*. Disponível em: <http://www. retoricabiblicaesemitica.org/Pubblicazioni/StRBS/06.Cuarto%20canto%20 del%20 Siervo _12.07. 2016.pdf>. Acesso em 25 nov. 2016.

MICHELINI, G. Prossimità e distanza: lettura pragmática del libro di Rut a partire dall'esegesi rabbinica. In: GRILLI, M.; MALEPARAMPIL, J. (A cura di). *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana*: uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale. Bologna: EDB, 2013. p. 133-159. (Epifania della Parola. Nuova Serie, 6).

MILGROM, J. *Numbers:* the traditional hebrew text with the new JPS translation. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990. (The JPS Torah Commentary).

_____. *Leviticus 23–27*: a new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. v. 3. (The Anchor Bible, 3B). DVD software Libronix Digital Library System.

MIRANDA, J. P. *Breve introduzione alla Teologia dell'Antico Testamento*. Brescia: Queriniana, 2009. (Introduzione e Trattati, 35).

MOISÉS, M. *Dicionário de termos literários*. 12.ed. rev. e ampl. São Paulo: Cultrix, 2004.

MONTEFIORE, C. G.; LOEWE, H. *A rabbinic anthology*: selected and arranged with comments and introductions. New York: Schocken, 1974.

MOO, D. J. The christology of the early pauline letters. In: LONGENECKER, R. N. (Ed.). *Contours of christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. p. 177-185.

MORALDI, L. *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblici e nell'Antico Testamento*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1956. (Analecta Biblica, 5).

MORLA ASENSIO, V. A. *Livros sapienciais e outros escritos*. São Paulo: Ave Maria, 1997. (Introdução ao Estudo da Bíblia, 5).

_____. *Lamentaciones*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2004. (Nueva Biblia Espanõla. Comentario Teológico y Literario. Poesía).

MUILENBURG, J. The book of Isaiah: chapters 40–66. In: BUTTRICK, G. A. *The interpreter's Bible*: the Holy Scriptures in the King James and revised standard versions with general articles and introduction, exegesis, exposition for each book of the Bible. New York: Abdingdon-Cokesbury Press, 1956. v. 5, p. 687-688.

MUÑOZ LEÓN, D. *Gloria de la shekina en los targumim del Pentateuco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto “Francisco Suárez”, 1977.

_____. *Palavra y Gloria:* excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto “Francisco Suárez”, 1983.

MURACHCO, H. G. *Língua grega*: visão, semântica, lógica, orgânica e funcional. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Vozes, 2003. v. 1.

MURPHY-O’CONNOR, J. Christological Anthropology in Phil., II,6-11. *Revue Biblique*, Jérusalem, v. 83, n. 1, p. 25-50, janv. 1976.

MUSSNER, F. *Lettera ai Galati*. Brescia: Paideia, 1987. (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 9).

NICCACCI, A. *Sintaxis del hebreo bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002. (Instrumentos para el Estudio de la Biblia, 8).

NISKANEN, P. Yhwh as father, redeemer, and potter in Isaiah 63:7–64:11. *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 68, n. 3, p. 397-407, July 2006.

NOTH, M. *Numbers:* a commentary. London: SCM, 1968. (The Old Testament Library).

_____. *Esodo*. Brescia: Paideia, 1977. (Antico Testamento, 5).

_____. *Levitico:* traduzione e commento. Brescia: Paideia, 1989. (Antico Testamento, 6).

OBARA, E. M. *Le strategie di Dio*: dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010. (Analecta Biblica, 188).

_____. Il “diverso” nel popolo di YHWH secondo Is 56,1-8. In: GRILLI, M.; MALEPARAMPIL, J. (A cura di). *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana*: uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale. Bologna: EDB, 2013. p. 117-131. (Epifania della Parola. Nuova Serie, 6).

O’COLLINS, G. *Jesus our redeemer*: a christian approach to salvation. Oxford: University Press, 2007.

_____. *Salvezza per tutti:* gli altri popoli di Dio. Brescia: Queriniana, 2011. (Giornale di Teologia, 352).

OGNIBENI, B. *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia*: studio dei diciassette Ketiv אל - Qere ול. Fribourg: Éditions Universitaires, 1989. (Studia Friburgensia. N.F., 72).

OKOYE, J. C. *Israel and the nations*: a mission theology of the Old Testament. Maryknoll: Orbis Books, 2006. (American Society of Missiology Series, 39).

OLIVA, M. Revelación del nombre de Yahweh en la “historia sacerdotal”: Ex 6,2-8. *Biblica*, Roma, v. 52, n. 1, p. 1-19, genn./mar. 1971.

OLSON, D. T. *Numeri*. Torino: Claudiana, 2006. (Strumenti, 24).

OSS, D. A. A note on Paul’s use of Isaiah. *Bulletin for Biblical Research*, Winona Lake, n. 2, p. 102-112, 1992.

OSWALT, J. N. Who were the addressees of Isaiah 40–66?. *Bibliotheca Sacra*, Dallas, v. 169, n. 1, p. 33-47, Jan./ Mar. 2012.

OTTO, E. Del libro de la alianza a la Ley de Santidade: la reformulación del derecho israelita y la formación del Pentateuco. *Estudios Bíblicos*, Madrid, v. 52, n. 1-2, p. 195-217, 1994.

PAGANINI, S. *Deuteronomio*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2011. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 5).

PAIVA, M. A.; MOREIRA, U. N. “O Messias sou eu”: a hermenêutica da religião em Lévinas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 175-195, jan./mar. 2013.

PALMA, E. A. *Trasformàti in Cristo*: l’antropologia paolina nella Lettera ai Galati. Roma: G&BP, 2016. (Analecta Biblica. Dissertationes, 217).

PANIMOLLE, S. A. L’amore nell’Antico Testamento. In: _____(Dir.). *Amore, Caritá, Misericordia*. Roma: Borla, 1993. p. 27-30. (Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, 3).

PASQUETTO, V. *Mai piú schiavi*!: aspetti religiosi e sociali del concetto biblico di liberazione. Napoli: Dehoniane, 1988.

PASTOR RAMOS, F. *La libertad en la carta a los Gálatas*: estudio exegético-teológico. Madrid: EAPSA, 1977. (Universidad Pontificia Comillas Serie I. Estudios, 9).

PATAI, R. *Sex and family in the Bible and the Middle East*. Garden City: Dolphin Books, 1959. (Miscellaneous, C 40).

PAYNE, J. B. Eighth century israelitish background of Isaiah 40–66. *Westminster Theological Journal*, Philadelphia, v. 29, n. 2, p. 179-184, May 1967.

_____. Eighth century israelitish background of Isaiah 40–66. Part II. *Westminster Theological Journal*, Philadelphia, v. 30, n. 1, p. 50-58, May 1968.

_____. Eighth century israelitish background of Isaiah 40–66. Part III. *Westminster Theological Journal*, Philadelphia, v. 30, n. 2, p. 185-203, Nov. 1968.

PEELS, H. G. L. *The vengeance of God*: the meaning of root NQM and the function of the NQM-Texts in the context of divine revelation in the Old Testament. Leiden: Brill, 1995. (Oudtestamentische Studiën, 31).

PEDERSEN, J. P. E. *Israel*: its life and culture. London: Cumberlege, 1946-1947. v. 1-2.

PENNA, R. *Lo Spirito di Cristo*: cristologia e pneumatologia secondo un'originale formulazione paolina. Brescia: Paideia, 1976. (Supplementi alla Rivista Biblica, 7).

_____. *Vangelo e Inculturazione*: studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento. Cinisello Balsano: Paulus, 2001. (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente, 6).

_____. *Lettera ai Romani*: Rm 1–5: introduzione, versione e commento. Bologna: Dehoniane, 2004. v. 1. (Scritti delle Origini Cristiane, 6).

_____. *Lettera ai Romani*: Rm 6–11: introduzione, versione e commento. Bologna: Dehoniane, 2006. v. 2. (Scritti delle Origini Cristiane, 6).

PEREGO, V. *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*. Milano: V&P Università, 2004. (Filosofia. Ricerche).

PEREIRA, N. C. "O meu povo será como árvore." Florestas, trabalho e ídolo em Isaías 44. In: KAEFER, J. A.; JARSCHEL, H. (Org.). *Dimensões sociais da fé do Antigo Israel*: uma homenagem a Milton Schwantes. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 101-118.

PEREIRA DELGADO, Á. *De apóstol a esclavo*: el exemplum de Pablo en 1Corintios 9. Roma: G&BP, 2010. (Analecta Biblica, 182).

PESCE, M. *De Jesus ao cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2017. (Bíblica Loyola, 71).

PETUCHOWSKI, J. J. *Le feste del Signore*: le tradizioni ebraiche. Napoli: Dehoniane, 1987.

PHILLIPS, A. C. *Ancient Israel's criminal law*: a new approach to the Decalogue. Oxford: Basil Blackwell, 1970.

_____. *Essays on biblical law*. London: Sheffield Academic Press, 2002. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 344).

PIACENTINI, B. *I Salmi*: preghiera e poesia. Milano: Paoline, 2012.

PITTA, A. *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati*: analisi retorico-letteraria. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1992. (Analecta Biblica, 131).

_____. *L'anno della liberazione:* il giubileo e le sue istanze bibliche. Milano: San Paolo, 1999.

_____. *La Seconda Lettera ai Corinzi*. Roma: Borla, 2006. (Commenti Biblici).

_____. *Lettera ai Galati*: introduzione, versione e commento. Bologna: Dehoniane, 2009. (Scritti delle Origini Cristiane, 9).

_____. *Lettera ai Romani*: nuova versione, introduzione e commento. 3ª ed. Milano: Paoline: 2009. (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 6).

PIVATTO, P. S. Responsabilidade e justiça em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 217-230, jun. 2001.

PIXLEY, G. V. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1987. (Grande Comentário Bíblico).

PLÜSS, D. Emmanuel Lévinas: pensador do messiânico. *Teocomunicacão*, Porto Alegre, v. 36, n. 153, p. 565-582, set. 2006.

POIRIÉ, F. *Emmanuel Lévinas:* ensaio e entrevistas. São Paulo: Perspectiva, 2007. (Debates, 309).

POLAN, G. J. *In the ways of justice toward salvation*: a rhetorical analysis of Isaiah 56–59. New York: Peter Lang, 1986. (American University, 7. Theology and Religion, 13).

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *Bíblia e moral*: raízes bíblicas do agir cristão. São Paulo: Paulinas, 2009. (Documentos da Igreja, 25).

POORTHUIS, M. J. H. M. Messianismo entre razão e alucinação: Maimônides sobre o messias. *Concilium*, Petrópolis, v. 245, n. 1, p. 70-82, jan./fev. 1993.

PORÚBČAN, Š. *Il patto nuovo in Is 40–66*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1958. (Analecta Biblica, 8).

PREUSS, D. H. hta awb [Bô´ ´äTâ]. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 1084-1146.

_____. xkv [šäKaH]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2009. v. 9, p. 266-273.

PRINSLOO, W. S. The theology of the book of Ruth. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 30, n. 3, p. 330-341, July 1980.

PRIOTTO, M. *Esodo*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2014. (I Libri Biblicci. Primo Testamento, 2).

PROPP, W. H. C. The priestly source recovered intact?. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 46, n. 4, p. 458-478, Oct. 1996.

_____. *Exodus 1–18*: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1999. (The Anchor Bible, 2).

PUCA, B. *Una periautologia paradossale*: analisi retorico-letteraria di Gal 1,13–2,21. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2011. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 186).

PULCINELLI, G. *La morte di Gesù come espiazione*: la concezione paolina. Milano: San Paolo, 2007. (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente, 11).

RAD, G. von. *Teologia dell'Antico Testamento*: teologia delle tradizione profetiche d'Israele. Brescia: Paideia, 1974. v. 2. (Biblioteca Teologica, 7).

_____. *Genesi*. Brescia: Paideia, 1978. (Antico Testamento, 2/4).

_____. *Deuteronomio*. Brescia: Paideia, 1979. (Antico Testamento, 8).

RAHLFS, A.; HANHART, R. (Ed.). *Septuaginta*. ed.alt.q.recog. et emed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RAVASI, G. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1985. (Pequeno Comentário Bíblico. AT).

_____. *Il Libro dei Salmi*: commento e attualizzazione. (Sl 101–150). 4ª ed. Bologna: Dehoniane, 1988. v. 3. (Lettura Pastorale della Bibbia, 17).

REDE, M. "Decreto do rei": por uma nova interpretação da ingerência do palácio na economia babilônica antiga. *Revista de História*, São Paulo, v. 155, p. 283-326, 2. sem. 2006.

_____. Família e patrimônio fundiário: notas para o estudo da economia doméstica na antiga Mesopotâmia. *Revista Interdisciplinar História e Economia*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 71-102, 2. sem. 2007.

_____. *Família e patrimônio na Antiga Mesopotâmia*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007. (CEIA-UFF).

REID, D. G. Elementos/espíritos elementais do mundo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 448-452.

REITERER, F. V. @cq [qäcap]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2007. v. 7, p. 1054-1064.

REMIR. In: VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE Jr., W. (Org.). *Dicionário Vine*: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. 8.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

RENDTORFF, R. *A "fórmula da Aliança"*. São Paulo: Loyola, 2004. (Bíblica Loyola, 38).

_____. *Antigo Testamento*: uma introdução. Santo André: Academia Cristã, 2009.

REUTER, E. anq [qn´]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2007. v. 7, p. 1005-1017.

REY, B. *Nova criação em Cristo no pensamento de Paulo*. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

RIBEIRO JÚNIOR, N. *Sabedoria de amar*: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005. Tomo 1.

_____. *Sabedoria da paz*: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2008. (Theologica, 20).

RIDDERBOS, J. *Isaías*: introdução e comentário. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995. (Comentários Bíblicos. Cultura Bíblica, 17).

RINGGREN, H. xa ['āḥ,'āḥôt]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 397-408.

_____. lag [Gä´al]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 1803-1815.

_____. $vx [HäšaK]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2003. v. 3, p. 310-322.

_____.; SEEBASS, H. [vP [Päša`]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2007. v. 7, p. 382-405.

RODRIGUES, J. R. *A cristologia do enviado no Evangelho segundo João em vista de uma tendência cristológica atual*. 267 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2011.

ROFÉ, A. History of the cities of refuge in biblical law. In: JAPHET, S. (Ed.). *Studies in Bible*. Jerusalem: Magnes Press, 1986. p. 205-239. (Scripta Hierosolymitana, 31).

_____. Isaiah 59:19 and Trito-Isaiah's vision of redemption. In: VERMEYLEN, J. (Ed.). *The book of Isaiah - Le livre d'Isaïe:* les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage. Leuven: University Press, 1989. p. 407-410. (Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 81).

ROMANELLO, S. *L'identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*. Bologna: Dehoniane, 2011. (La Bibbia nella Storia, 22).

RÖMER, T. Lv et Nb: le débat actuel sur le Pentateuque. In: *Idem*. (Ed.). *The books of Leviticus and Numbers*. Leuven; Paris; Dudley: Peeters, 2008. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 215).

_____; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. (Org.). *Antigo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010.

ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamento*. Visor: Madrid, 1989. (La Balsa de la Medusa, 24).

_____. *La Stella della redenzione*. 2ª ed. Genova-Milano: Marietti, 2003.

_____. *La Bibbia Ebraica*: parola, testo, interpretazione. Macerata: Quodlibet, 2013. (Quaderni Quodlibet, 45).

ROSSÉ, G. *Lettera ai Colossesi. Lettera agli Efesini*. Roma: Città Nuova, 2001. (Nuovo Testamento. Commento Esegetico e Spirituale).

RUIZ, E. R. "*Los pobres tomarán posesión de la tierra*": el Salmo 37 y su orientación escatológica. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009. (Instituto Bíblico y Oriental).

RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SÆBØ, M. ~[p [p'm]. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2007. v. 2, p. 279-285.

SACCHI, P. *Sagrado/Profano; Impuro/Puro na Bíblia e nos arredores*. Aparecida: Santuário, 2011.

SAKENFELD, K. D. *The meaning of hesed in the Hebrew Bible*: a new inquiry. Missoula: Scholars Press, 1978. (Harvard Semitic Monographs, 17).

_____. *Ruth*. Torino: Claudiana, 2010. (Strumenti. Commentari, 49).

SALGUERO, J. Concetto biblico di salvezza-liberazione. *Angelicum*, Roma, v. 53, n. 1, p. 48-53, 1976.

SALVADORI, P. *Tu non sei così!*: la dinâmica di fede del lamento do Is 63,7–64,11 a partire dal Salmo 44. Bologna: Dehoniane, 2013. (Supplementi alla Rivista Biblica, 55).

SANDERS, E. P. *Paul and palestinian Judaism*: a comparison of patterns of religion. London: SCM Press, 1977.

_____. *Paulo*: a lei e o povo judeu. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2009.

SANTOS, N. F. dos. *Adoção filial e plenitude do Tempo/Plenitude dos tempos*: estudo exegético-teológico de Gl 4,1-7 e Ef 1,3-10. 164 f. Tese (Doutorado em Teologia). Centro de Teologia e de Ciências Humanas - Departamento de Teologia da PUC, Rio de Janeiro, 2005. v. 1.

SANZ GIMÉNEZ-RICO, E. *Cercanía del Dios distante*: imagen de Dios en el libro del Éxodo. Madrid: Universidad Pontifica Comillas, 2002. (Estudios, 84).

SAPORETTI, C. Taglione e contrappasso nelle leggi mesopotamiche. In: SAPORETTI, C. *et al. Estratto da Atti della Settimana di Studi*: "sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana". Roma: Centro Studi Sanguis Christi, 1982. v. 1, p. 13-28.

_____. *Abolire le carceri*: un'idea dalla Mesopotamia. Roma: Aracne, 2010. (Saggistica, 127).

SASSE. H. aiwn, aiwnioj. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (A cura di). *Grande Lessico Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, p. 531-563.

SAUER, G. ~qn [nqm]. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). Dizionario Teologico dell'Antico Testamento. Casale Monferrato: Marietti, 1982, v. 2, p. 98-101.

SCAIOLA, D. *Rut*: nuova versione, introduzione e commento. Torino: Paoline, 2009. (I Libri Biblici. Primo Testamento, 23).

SCHAEFFER, H. *The social legislation of the primitive semites*. New Haven: Yale University Press, 1915.

SCHENKER, A. *La Legge dell'Antico Testamento volto dell'umano*: una chiave di lettura per le leggi bibliche. Reggio Emilia: San Lorenzo, 2001. (Sussidi biblici, 73).

_____. Levitivo. In: RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. (Ed.). *Guida di lettura all'Antico Testamento*. Bologna: Dehoniane, 2007. p. 169-175.

SCHILLING, O. rfb rAfB [BSr, BüSôrâ]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 1722-1730.

SCHLIER, H. *Lettera ai Galati*. Paideia: Brescia, 1965. (Biblioteca di Studi Biblici, 3).

_____. *La Lettera ai Romani*. Brescia: Paideia, 1982. (Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 6).

SCHOLEM, G. *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1988. (Judaica, 9).

_____. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos da cabala mística*: Judaica II. São Paulo: Perspectiva, 1999. (Debates, 266).

_____. *Conceptos básicos del judaísmo:* Dios, creación, revelación, tradición, salvación. 3.ed. Madrid: Trotta, 2008. (Paradigma, 21).

_____. *L'idea messiânica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*. Milano: Adelphi, 2008. (Il ramo d'oro, 49).

_____. *A cabala e seu simbolismo*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Debate, 128).

SCHNELLE, U. *Paulo*: vida e pensamento. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2010.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, H. Deus como mãe em Oséias 11. In: BRENNER, A. (Org.). *Profetas a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 265-297. (A Bíblia: uma leitura de gênero).

SCHWANTES, M. O Êxodo como evento exemplar. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 16, p. 9-18, 1988.

SCHWEIZER, E. Slaves of the elements and worshipers of angels: Gal 4:3,9 and Col 2:8, 18,20. *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 107, n. 3. p. 455-468, Sept. 1988.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L. *Um caminho através do sofrimento*: o livro de Jó. São Paulo: Paulinas, 2011. (Cultura Bíblica).

SCOTT, J. M. *Adoption as Sons of God*: an exegetical investigation into the background of huiothesia in the Pauline Corpus. Tübingen: J. C. B Mohr, 1992. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 48).

_____. Adoção, filiação. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2008. p. 31-34.

SEBBAH, F.-D. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009. (Figuras do Saber, 24).

SEEBASS, H. vpn [nefeš]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento.* Brescia: Paideia, 2005. v. 5, p. 955-983.

_____. "Holy" Land in the Old Testament: Numbers and Joshua. *Vetus Testametum*, Leiden, v. 56, n. 1, p. 92-104, Jan. 2006.

SEGAL, A. F. *Paulo, o convertido*: apostolado e apostasia de Saulo fariseu. São Paulo: Paulus, 2010. (Academia Bíblica).

SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2007.

SELTZER, R. M. *Povo judeu pensamento judaico I*: a experiência judaica na história. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1990. (Judaica,1).

SEMBRANO, L. Le immagini della regalità nei Salmi. In: FARRUGIA, M. (A cura di). *Universalità del Cristianesimo*: in dialogo con Jacques Dupuis. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1996. p. 85.

_____. *La regalità di Dio*: metafora ebraica e contesto culturale del vicino Oriente antico. Bologna: Dehoniane, 1997-1998. (Supplementi alla Rivista Biblica, 32).

SERAFINI, F. *L'alleanza levitica*: studio della b^{e}rît con i sacerdoti leviti nell'Antico Testamento. Assisi: Cittadella, 2006. (Studi e Ricerche. Sezione Biblica).

SESBOÜÉ, B. *JesuCristo el único mediador*: ensayo sobre la redención y la salvación. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1990. v. 1. (Koinonia, 27).

SEVIN, M. *et al*. *O Espírito Santo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1988. (Cadernos Bíblicos, 45).

SGRÒ. A. *"Scendi e siedi sulla polvere..."*: studio esegetico-teologico di Isaia 47. Assisi: Cittadela, 2014. (Studi e Ricerche. Sezione Biblica).

SHAPIRO, S. E. "And God created woman": reading the Bible otherwise. In: ESKENAZI, T. C.; PHILLIPS, G. A.; JOBLING, D. (Ed.). *Levinas and biblical studies*. Leiden: Brill, 2003. p. 159-195. (Society of Biblical Literature. Semeia Studies, 43).

SICRE DÍAZ, J. L. *A justiça social nos profetas*. São Paulo: Paulinas, 1990. (Nova Coleção Bíblica).

_____. La solidaridad en el Antiguo Testamento. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 39, n. 154, p. 135-142, 2000.

_____. *Josué*: história. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002. (Nueva Biblia Española. Comentario Teológico y Literario).

_____. *Profetismo em Israel*: o profeta, os profetas, a mensagem. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011. (Estudios Bíblicos, 45).

SIEVERS, J. "Dove due o tre…": Il concetto rabbinico di "shekhinah" e Matteo 18,20. *Nuova Umanità*, Roma, v. 4, n. 20, p. 56-71, 1982.

SILVA, C. M. D. da. *Metodologia de exegese bíblica*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2003. (Bíblia e História).

SILVA, D. S. da. *Habacuc e a resistência dos pobres*: tradução crítica do profeta Habacuc. Aparecida: Santuário, 1999.

SILVA, M. Abraham, faith, and works: Paul's use of scripture in Galatians 3:6-14. *The Westminster Theological Journal*, Philadelphia, v. 63, n. 2, p. 251-267, Fall 2001.

SILVANO, Z. *Introdução à análise poética de textos bíblicos*. São Paulo: Paulinas, 2014. (Bíblia em Comunidade. Bíblia como Literatura, 5).

_____. O "sacrifício" nas Cartas Protopaulinas. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 33, n. 129, p. 111-118, jan./mar. 2016.

SIMIAN YOFRE, H. "Éxodo en Deuteroisaías". *Biblica*, Roma, v. 61, n. 4, p. 530-553, 1980.

_____. *El desierto de los dioses*: teologia e historia en el libro de Oseas. Cordoba: El Almendro, 1993.

_____. (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000. (Bíblica Loyola, 28).

_____. Isaías. In: GUIJARRO OPORTO, S.; SALVADOR GARCÍA, M. (Ed.). *Comentário ao Antigo Testamento*. São Paulo: Ave-Maria, 2004. v. 2, p. 23-102.

_____. ~xr [rHm]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2008. v. 8, p. 351-370.

_____. La evolución de la lectura e investigación de los libros proféticos. *Estudios Eclesiásticos*, Comillas, v. 85, n. 333, p. 261-286, abr./ jun. 2010.

SIMONETTI, C. Gli editti di remissione in Mesopotamia e nel l'antica Siria. In: ZAPPELLA, M. (A cura di). *Le origini degli anni giubilari*: dalle tavolette in cuneiforme dei sumeri ai manoscritti arabi del Mille dopo Cristo. Casale Monferrato: PIEMME, 1998. p. 11-16.

_____. *La compravendita di beni immobili in età antico-babilonese*. Paris: De Boccard, 2006. (Studi Egei e Vicinorientali, 2).

SIQUANS, A. Foreignness and poverty in the book of Ruth: a legal way for a poor foreign woman to be integrated into Israel. *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 128, n. 3, p. 443-452, Fall 2009.

SKA, J.-L. Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^g). *Biblica*, Roma, v. 60, n. 1, p. 23-35, genn./ mar. 1979.

_____. La sortie d'Égypte (Ex 7–14) dans le récit sacerdotal (P^g) et la tradition prophétique. *Biblica*, Roma, v. 60, n. 2, p. 191-215, apr./ giugno 1979.

_____. La place d'Ex 6_{2-8} dans la narration de l'exode. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 94, n. 4, p. 530-548, Jan. 1982.

_____. Il passaggio del mare (Es 14). In: CIMOSA, M.; ALONSO SCHÖKEL, L.; SKA, J.-L.; VIRGULIN, S.; VOTTO, S. *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento*. Leumann: Elle di ci, 1989. p. 20-31.

_____. *Le passage de la mer*: étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31. 2ª ed. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1997. (Analecta Biblica, 109).

_____. *"Our fathers have told us"*: introduction to the analysis of hebrew narratives. Rome: PIB, 1999. (Subsidia Biblica, 13).

_____. Abramo nella tradizione ebraica. *La Civiltà Cattolica*, Roma, v. 151, n. 3.610, p. 341-349, 18 nov. 2000.

_____. *Introdução à leitura do Pentateuco*: chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003. (Bíblica Loyola, 37).

_____. El êxodo, el nombre de Dios y la historia de Israel. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 31, n. 75, p. 127-139, enero/jun. 2004.

_____. *A Palavra de Deus nas narrativas dos homens*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *El camino y la casa*: itinerarios bíblicos. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2005. (El mundo de la Biblia. Horizontes, 5).

_____. *Il libro sigillato e il libro aperto*. Bologna: Dehoniane, 2005. (Biblica).

_____. O direito de Israel no Antigo Testamento. In: MIES, F. (Org.). *Bíblia e direito*: o espírito das leis. São Paulo: Loyola, 2006. p. 18-46.

_____. Le récit sacerdotal: une historie “sans fin”. In: RÖMER, T. (Ed.) *The books of Leviticus and Numbers*. Leuven: Peeters, 2008. p. 613-653. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 215).

_____. *Una goccia d’inchiostro*: finestra sul panorama biblico. Bologna: EDB, 2008. (Biblica).

_____. *Teologia del racconto sacerdotali* (P). Roma: PIB, 2015. Apostila fotocopiada.

_____. *O canteiro do Pentateuco*: problemas de composição e de interpretação aspectos literários e teológicos. São Paulo: Paulinas, 2016. (Bíblia e História. Série Maior).

SMICK, E. B. ~qn [näqam]. In: HARRIS, L. R. (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. §1413, p. 999-1001.

SMITH, P. A. *Rhetoric and redaction in Trito-Isaiah*: the structure, growth and authorship of Isaiah 56–66. Leiden: Brill, 1995. (Supplements to Vetus Testamentum, 62).

SNAITH, N. H. *Leviticus and Numbers*. London: Nelson, 1967. (The Century Bible. New Edition).

SOUZA, R. T. de. *Existência em decisão*: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SPEISER, E. A. “People” and “Nation” of Israel. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 79, n. 2, p. 157-163, June 1960.

STACKERT, J. Why does deuteronomy legislate cities of refuge? Asylum in the covenant collection (Exodus 21:12-14) and Deuteronomy (19:1-13). *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 125, n. 1, p. 23-49, Spring 2006.

STAMM, J. J. lag [G´I]. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Org.). *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*. Torino: Marietti, 1978. v. 1, p. 332-341.

STEINSALTZ, A. *O Talmud essencial*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989. (Judaica, 7).

_____. *A rosa de treze pétalas*: introdução à cabala e à fé judaica. 2.ed. São Paulo: Maayanot, 2002.

STENDEBACH, F. J. SWS [sûs]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell’Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2006. v. 6, p. 107-118.

_____. ~Alv [šälôm]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell’Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2009. v. 9, p. 318-359.

STRACK, H. L.; STEMBERGER, G. *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. 2.ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996. (Biblioteca Midrásica, 3).

STUCKEMBRUCK, L. T. The book of Jubilees and the origin of evil. In: BOCCACCINI, G.; IBBA, G. (Ed.). *Enoch and the mosaic Torah*: the evidence of Jubilees. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. p. 294-308.

STUHLMUELLER, C. *Creative redemption in Deutero-Isaiah*. Rome: Biblical Institute Press, 1970. (Analecta Biblica, 43).

SUSIN, L. C. *O homem messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EST, 1984.

_____. *A criação de Deus*: Deus e criação. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003. (Livros Básicos de Teologia, 5).

SWEENEY, M. A. The book of Isaiah in recent research. In: HAUSER, A. J. (Ed.). *Recent research on the major prophets*. Sheffield: Phoenix Press, 2008. p. 78-92.

TAYLOR, J. B. *Ezequiel*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2006. (Comentários Bíblicos. Cultura Bíblica).

TAYLOR, J. W. The eschatological interdependence of jews and gentiles in Galatians. *Tyndale Bulletin*, Cambrigde, v. 63, n. 2, p. 291-316, Winter 2012.

TERRIEN, S. *The elusive presence*: toward a new biblical theology. New York: Harper & Row, 1978. (Religious Perspectives, 26).

THOMAS, d'Aquin, Saint. *Commentaire de L'Épître aux Galates*. Paris, CERF, 2008.

THOMAS, D. W. (Ed.). *Documents from Old Testament times*: translated with introductions and notes by members of the old society for Old Testament study. New York: Harper & Row, 1958. (Harper Torchbooks TB, 85).

TIEMEYER, L.-S. Abraham: a judahite prerogative. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 120, n. 1, p. 49-66, Feb. 2008.

TIGAY, J. H. *Deuteronomy:* the JPS Torah Commentary. Jerusalem: The Jewish Publication Society: 1996.

TOLMIE, F. Salvation as redemption: the use of "redemption" metaphors in pauline literature. In: VAN DER WATT, J. G. (Ed.). *Salvation in the New Testament*: perspectives on soteriology. Leiden: Brill, 2005. p. 254-256. (Supplements to Novum Testamentum, 121).

TORIBIO CUADRADO, J. F. *El Viniente*: estudio exegético y teológico del verbo ercesqai en la literatura joánica. Marcilla (Navarra): Centro Filosófico-Teológico, 1993. (Mayéutica, 1).

TOSATO, A. Sul significato dei termini biblici ´almänâ, ´almänût ("vedova", "vedovanza"). *Bibbia e Oriente*, Bornato in Franciacorta, v. 25, p. 193-214, 1983.

_____. *Il matrimonio israelitico*: una teoria generale. 1ª.rist. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2001. (Analecta Biblica, 100).

TOTI, D. Rosenzweig e Lévinas: un confronto sulla "storia". *Gregorianum*, Roma, v. 84, n. 1, p. 123-167, genn./mar. 2003.

TRIBLE, P. A lírica do amor redimido. In: BRENNER, A. (Org.). *Cântico dos Cânticos:* a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 113-135. (A Bíblia: uma leitura de gênero).

TRIGANO, S. Levinas et le projet de la philosophie-juive. *Rue Descartes*, Paris, n. 19, p. 141-164, févr. 1998.

UNTERMAN, J. The social-legal origin for the image of God as redeemer lawg of Israel. In: WRIGHT, D.; FREEDMAN, D. N.; HURVITZ, A. (Ed.). *Pomegranates and golden bells*: studies in biblical, jewish, and Near Eastern ritual, law and literature in honor of Jacob Milgrom. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns, 1995. p. 399-405.
URBACH, E. E. *Les sages d'Israël*: conceptions et croyances des maîtres du talmud. Paris: Cerf, 1996. (Patrimoines Judaïsme).

USSISHKIN, D. *The conquest of Lachish by Sennacherib.* Tel Aviv: Institute of Archaeology, 1982. (Tel Aviv University, 6).

VALÉRIO, P. J. *Deus justo e misericordioso*: na experiência de Abraão e do Servo Sofredor. São Paulo: Paulinas, 2007. (Exegese).

VAN GRONINGEN, G. @cq (qätsap). In: HARRIS, L. R. (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. n. 2058-2058a, p. 1360-1361.

VAN WINKLE, D. W. Proselytes in Isaiah XL-LV?: a study of Isaiah XLIV 1-5. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 47, n. 3. p. 341-359, 1997.

VANHOYE, A. *Lettera ai Galati*: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2000. (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 8).

VANNI, U. *L'ebbrezza nello Spirito* (1Cor 12,13; Ef 5,18): una proposta di spiritualità paolina. Roma: AdP, 2000. (Bibbia e Preghiera).

VANONI, G.; HEININGER, B. *Il regno di Dio*. Bologna: EDB, 2004. (I Temi della Bibbia, 4).

VAUX, R. G. de. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*. Torino: Marietti, 1964.

_____. *Le istituzioni dell'Antico Testamento*. 3ª ed. Genova: Marietti, 1998.

_____. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

VÁZQUEZ MORO, U. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas.* Madrid: UPCM, 1982. (Estudios 23. Teología I, 12).

_____. A Teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 51-73, jan./abr. 1982.

_____. A Teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (II). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 365-383, set./dez. 1983.

_____; MOREIRA, J. de O. A concepção de subjetividade em Lévinas: da solidão da hipóstase ao encontro com a alteridade. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 24, n. 47, p. 55-72, jan./jun. 2010.

VEENHOF, K. R. Redemption of houses in Assur and Sippar. In: BÖCK, B.; CANCIK-KIRSCHBAUM, E. C.; RICHTER, T. (Ed.). *Munuscula Mesopotamica*: festschrift für Johannes Renger. Münster: Ugarit-Verlag, 1999. p. 599-616. (Alter Orient und Altes Testament, 267).

VELLA, J. *La giustizia forense di Dio*. Brescia: Paideia, 1964. (Supplementi alla Rivista Biblica, 1).

VERMEYLEN, J. Isaia. In: RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. (A cura di). *Guida di lettura dell'Antico Testamento*. Bologna: EDB, 2007. p. 301-312 (Lettura Pastorale della Bibbia).

_____. Isaías. RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. (Org.). *Antigo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010. p. 401-418.

_____. Os gêneros literários proféticos. In: RÖMER, T.; MACCHI, J.-D.; NIHAN, C. (Org.). *Antigo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010. p. 381-400.

VIDAL, S. *El proyecto mesiánico de Pablo*. Salamanca: Sígueme, 2005. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 116).

VÍLCHEZ LÍNDEZ, J. *Rut y Ester*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998. (Nueva Biblia Española. Narraciones, 2).

VINE, W. E.; UNGER, M. F.; WHITE Jr., W. (Org.). *Dicionário Vine*: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. 8.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

VITÓRIO, J. A narratividade do livro de Rute. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 98, n. 2, p. 85-106, abr./ jun. 2008.

_____. *Análise narrativa da Bíblia*: primeiros passos de um método. São Paulo: Paulinas, 2016. (Bíblia em Comunidade. Bíblia como Literatura, 8).

VOGELS, W. *Moisés e suas múltiplas facetas*: do Êxodo ao Deuteronômio. São Paulo: Paulinas, 2003. (Bíblia e História).

VORLAENDER, H. katallassw. In: COENEN, L.; BEYREUTHER, E.; BIETENHARD, H. (A cura di). *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*. 3ª ed. Brescia: Paideia, 1986. p. 1561-1564.

VOUGA, F. A epístola aos Gálatas. In: MARGUERAT, D. (Org.). *Novo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2009. p. 277-295.

WAARD, J. de. *A handbook on Isaiah*: textual criticism and the translator. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997. v. 1.

_____. Ruth. In: SCHENKER, A. *et al*. *Megilloth*: Biblia Hebraica Quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004. v. 18.

WAGNER, J. R. Isaiah in Romans and Galatians. In: MOYISE, S.; MENKEN, M. *Isaiah in the New Testament*. London: T&T Clark, 2005.

WAJNBERG, D. *O gosto da glosa*: Esaú e Jacó na tradição judaica. São Paulo: Humanitas, 2004.

WALDOW, H. E. von. The message of Deutero-Isaiah. *Interpretation: a Journal of Bible and Theology*, Richmond, v. 22, n. 3, p. 259-287, July 1968.

WALTERS, J. C. Paulo, a adoção e a herança. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano*: um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008. p. 25-56. (Bíblia e Sociologia).

WALTKE, B. K.; O'CONNOR, M. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WATSON, W. G. E. *Classical hebrew poetry*: to guide to its techniques. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 26).

WEISER, A. *I Salmi 61–150*. Brescia: Paideia, 1984. v. 2. (Antico Testamento 15).

WENDLAND, H.-D. *Le Lettere ai Corinzi*. Brescia: Paideia, 1976. (Nuovo Testamento, 7).

WENHAM, G. J. *Numbers*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. (Old Testament Guides).

WÉNIN, A. La stratégie déjouée de Noémi en Rt 3. *Estudios Bíblicos*, Madrid, v. 56, n. 2, p. 179-199, 1998.

_____. *El libro de Rut*: aproximación narrativa. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000. (Cuaderno Biblico, 104).

_____. *O homem bíblico*: leituras do Primeiro Testamento. São Paulo: Loyola, 2006. (Bíblica Loyola, 49).

_____. *De Adão a Abraão ou as errâncias do humano*: leituras de Gênesis 1,1–2,4. São Paulo: Loyola, 2011. (Bíblica Loyola, 59).

WESTBROOK, R. *Property and the family in biblical law*. Sheffield: Academic Press, 1991. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 113).

_____; WELLS, B. *Everyday law in biblical Israel*: an introduction. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

WESTERMANN, C. *Isaia* (Capp. 40-66). Brescia: Paideia, 1978. (Antico Testamento, 19).

_____. db[[æbæd]. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*. Casale Monferrato: Marietti, 1982. v. 2, p. 165-181.

_____. *Genesis 37–50*: a commentary. Minneapolis: Augsburg, 1986. (A Continental Commentary).

_____. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1987. (Nova Coleção Bíblica).

_____. *Basic forms of prophetic speech*. Cambridge: The Lutterworth Press; Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

_____. *Prophetic oracles of salvation in the Old Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

_____. *O livro do Gênesis*: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal/ EST, 2013.

WHITE, L. M. Paulo e o *pater familias*. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). *Paulo no mundo greco-romano*: um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008. p. 403-428. (Bíblia e Sociologia).

WHYBRAY, R. N. *Isaiah 40–66*: based on the revised standard version. London; Grand Rapids: Morgan & Scott; Marshall: Eerdmans, 1981. (New Century Bible Commentary).

WILCKENS, U. *La Carta a los Romanos*: Rom 1-5. Salamanca: Sígueme, 1989. v. 1. (Biblioteca de Estudios Biblicos, 61).

WILCOX, M. "Upon the Tree": Dt 21,22-23 in the New Testament. *Journal of Biblical Literature*, New Haven, v. 96, n. 1, p. 85-99, Mar. 1977.

WILSON, A. *The nations in Deutero-Isaiah*: a study on composition and structure. Lewiston: Mellen Biblical Press, 1986. (Ancient Near Eastern Texts and Studies, 1).

WILSON, W. T. *Pauline parallels*: a comprehensive guide. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

WILLIAMS, S. K. *Galatians*. Nashville: Abingdon Press, 1997. (Abingdon New Testament Commentaries).

WIMMER, J. F. Tradition reinterpreted in Ex 6,2-7,7. *Augustinianum*, Roma, v. 7, n. 3, p. 405-418, dic. 1967.

WOLFF, H. W. *Antropologia dell'Antico Testamento*. 4ª ed.riv. Brescia: Queriniana, 2002. (Biblioteca Biblica, 12).

WRIGHT, C. J. H. *God's people in God's land*: family, land, and property in the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

YARON, R. Redemption of persons in the Ancient Near East. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, Paris; Liège, v. 6, n. 3, p. 155-176, 1959.

_____. A document of redemption from Ugarit. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 10, n. 1, p. 83-90, Jan. 1960.

YOUNG, N. H. Paidagogos: the social setting of a pauline metaphor. *Novum Testamentun*, Leiden, v. 29, n. 2, p. 150-176, Apr. 1987.
ZABATIERO, J. P. T. A Boa-Nova em Isaías 40–66: um evangelho antes do Evangelho. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 1, n. 89, p. 25-32, jan./ mar. 2006.

ZACCAGNINI, C. Economic aspect of land ownership and land use in northern Mesopotamia and Syria from the late third millennium to the neo assyrian period. In: HUDSON, M.; LEVINE, B. A. (Ed.). *Urbanization and land ownership in the ancient Near East*. Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1999. (Peabody Museum Bulletin, 7).

ZEDDA, S. *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*. PIB: Roma, 1952. (Analecta Biblica, 1).

ZENGER, E.; BRAULIK, G. NIEHR, H. *et al*. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. (Bíblica Loyola, 36).

ZENGER, E. Il libro di Isaia. In. ZENGER, E. (Ed.). *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia: Queriniana, 2005. p. 656-683.

ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. *A grammatical analysis of the greek New Testament*. 5nd ed.rev. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1996.

ZIMMERLI, W. *La ley e los profetas*: para la comprensión del Antiguo Testamento. Salamanca: Sígueme, 1980. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 31).

ZOBEL, H.-J. dsx [HeseD]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2003. v. 3, p. 62-66.

ZOBEL, H.-J. hxPvm [mišPäHäh]. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H.-J. (A cura di). *Grande Lessico dell'Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 2005. v. 5, p. 442-450.

ZURRO RODRIGUEZ, E. *Filologia y critica textual en Is 40–55*. Burgos: Facultad de Teologia del Norte de España, 1970. (Burgense, 11)

ANEXOS

TABELA 1: AS OCORRÊNCIAS DE lag E SUA CLASSIFICAÇÃO
Campo semântico 1: resgate

Livros Bíblicos	QAL	NIPHAL	hLaG subs. fem.sing.	~yIWaG	laG QAL part.ms.	lagy
Gn 48,16	laG + h part. ms					
Ex 6,6	yTIag Perf.1s					
Ex 15,13	TIaG Perf. 2s					
Lv 25,24			hLaG			
Lv 25,25 (2)	lagw Perf. 3ms (S)				laG + suf. 3ms (P)	
Lv 25,26					laG	
Lv 25,26			hLaG			
Lv 25,29 (2)			hLaG + suf. 3ms (2)			
Lv 25,30		laGy Imp.3ms				
Lv 25,31			hLaG			
Lv 25,32			hLaG			
Lv 25,33	lagy Imp.3ms					
Lv 25,48			hLaG			
Lv 25,48	WNlagy Imp.3ms + suf 3ms					
Lv 25, 49 (3)	WNlagy Imp.3ms + suf 3ms (P e S)	lagn Perf.3ms (T)				
Lv 25,51			hLaG + suf. 3ms			
Lv 25,52			ta+ hLaG + suf.3ms			
Lv 25,54		laGy Imp. 3ms				
Lv 27,13 (2)	hNlagy laG Inf. (P) Imp. 3ms + suf. 3fs (S)					
Lv 27,15	lagy Imp. 3ms					
Lv 27,19 (2)	lagy laG Inf. (P) Imp. 3ms (S)					
Lv 27,20 (2)	lagy Imp. 3ms (P)	laGy Imp. 3ms (S)				
Lv 27, 27		laGy Imp. 3ms				
Lv 27,28		laGy Imp. 3ms				
Lv 27,31 (2)	lagy laG ~aw + Inf. (P) Imp. 3ms (S)					
Lv 27,33		laGy Imp. 3ms				
Nm 5, 8					laG	
Nm 13,7						N.P.

Nm 35,12					laG + !m	
Nm 35,19					~Dh laG	
Nm 35,21					~Dh laG	
Nm 35,24					~Dh laG	
Nm 35,25					~Dh laG	
Nm 35,27 (2)					~Dh laG (2)	
Dt 19,6					~Dh laG	
Dt 19,12					~Dh laG	
Js 20,3					~Dh laG+ !m	
Js 20,5					~Dh laG	
Js 20,9					~Dh laG	
Rt 2,20					laG + !m suf. 1cp	
Rt 3,9					laG	
Rt 3,12 (2)					laG (2)	
Rt 3,13 (4)	lagy %lagy Imp.3ms+suf. 2fs (P) Imp. 3ms (jussivo) (S) %yTlagW %lag inf. + 2fs (T) perf. 1cs + suf. 2fs (4º·)					
Rt 4,1					laG + h	
Rt 4,3					laG + h+l	
Rt 4,4 (5)	laG lagT Imp. 2ms (P) Imperat. ms (S) lagy Imp. 3 ms (T) laga lAagl Inf. (4º·) Imp.1s (5º·)					
Rt 4,6 (4)	[laglÐ ¿-lAaglÀ Inf. (S) lagl laG Imperat. ms (T) Inf. (4º·)				laG (P)	
Rt 4,6			ta+ hLaG + suf. 3ms			
Rt 4,7			hLaG + h + l[			
Rt 4,8					laG + h	
Rt 4, 14					l + suf. 2fs + laG	
2Sm 14,11					~Dh laG	
2Sm 23,36						N.P.
1Rs 16,11				w +laG QAL Part. m.pl. + suf. 3ms		
1Cr 3,22						w +N.P.
Jó 19,25					laG +suf. 1cs	

Sl 19,15					w + laG + suf.1cs	
Sl 69,19	HlAg Imperat. ms + suf. 3fs					
Sl 72,14	lAgy Imp. 3ms					
Sl 74,2	TlAG Perf. 2ms					
Sl 77,16	TlAG Perf. 2ms					
Sl 78,35					laG + suf. 3m.pl.	
Sl 103,4	laAG + h Part. ms					
Sl 106,10	~lAgY Imp.3ms+suf. 3mp					
Sl 107,2 (2)	~laG ylWaG Perf. 3ms + suf. 3m.pl. (S)			ylWaG QAL passivo part.m.pl. (P)		
Sl 119,154	ynlAgW Imperativo.ms+ suf.1s					
Pr 23,11					yK + laG + 3m.pl	
Is 35, 9				~ylWaG QAL passivo part.mas.pl. (P)		
Is 41,14					W +laG + suf. 2fs	
Is 43,1	^yTlAg Perf 1cs+ suf. 2ms					
Is 43,14					laG + suf. 2m.pl.	
Is 44,6					laG + suf.3ms	
Is 44,22	^yTlAg Perf. 1cs + suf. 2ms					
Is 44,23	lAg Perf. 3ms					
Is 44,24					laG + suf. 2ms	
Is 47,4					laG + suf. 1pl.	
Is 48,17					laG + suf. 2ms	
Is 48,20	lAg Perf. 3ms					
Is 49,7					laG	
Is 49,26					laG + suf. 2fs	
Is 51,10				~ylWaG QAL passivo. part.mas.pl (P)		
Is 52,3		WlaGT Imp. 2mp				

Is 52,9	lag Perf. 3ms					
Is 54,5					W +laG + suf. 2fs	
Is 54,8					laG + suf. 2fs	
Is 59, 20					**laAG**	
Is 60,16					laG + suf. 2fs	
Is 62,12				ylWaG QAL passivo. part.mas.pl.		
Is 63,4				~ylWaG ylWaG subst. m.pl. + suf. 1cs.		
Is 63, 9	~lag Perf. 3ms + suf. 3m.pl.					
Is 63,16					laG + suf. 1pl.	
Jr 31,11	Alag Perf. 3ms + suf. 3ms					
Jr 32,7			hLaG + h			
Jr 32,8			hLaG + h			
Jr 50,34					laG + suf. 3m.pl.	
Ez 11,15			hLaG + suf. 2ms			
Os 13,14	~laga Imp. 1cs+suf. 3m. pl.					
Mq 4,10	%lagy Imp.3ms+ suf. 2fs					
Lm 3,58	TlaG Perf. 2ms					

TABELA 2: AS OCORRÊNCIAS DE lag A SUA CLASSIFICAÇÃO
Campo semântico 2: contaminar

Citação	QAL	NIPHAL	PIEL	PUAL	HIPHIL	HITHPAEL	laG
Esd 2,62				Imp. 3 m. pl. "foram excluídos"			
Ne 7,64				Imp. 3m. pl. "foram excluídos"			
Ne 13,29							Sub.m.p yla G conta-minar la G
Jó 3,5	Imp. 3 m.pl. + suf 3ms incerto: contaminar, cobrir, reclamar, reivindicar						
Is 59,3		Perf. 3 pl. estar conta-minados de sangue					
Is 63,3					Perf. 1s manchar		
Lm 4,14		Perf. 3 pl. contaminar					
Dn 1,8 (2)						Imp. 3ms contaminar (2)	
Sf 3,1		Part. fs contaminar					
Ml 1,7 (2)			Perf. 1pl + suf. 2ms profanar (S)	Part. ms imundo (P)			
Ml 1,12				Part. ms profanar			

TABELA 3: A TRADUÇÃO DAS RAÍZES CORRELATAS NA LXX

Grego	**Raiz Hebraica:** Seguiremos a numeração da LXX para os Sl e Jr.
lutron	hdp: Ex 21,30 (!AydP); Lv 19,20; Nm 18,15; 3,12. 46 (~yWdP). 48(~yWdP).49 (~AydP). 51 (~yWdP) rpK: Ex 21,30 (segunda ocorrência); 30,12; Nm 35,31.32; Pr 6,35; 13,8 ryxm: Is 45,13
lutrow	**Pentateuco** hdp: Ex 13,13.15; 34,20; Lv 19,20; 27,29; Nm 18,15.17; Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18 **Histórico** hdp: 2 Sm 4,9; 7,23 ; 1Rs 1,29 ; 1Cr 17,21 ; Ne 1,10 Textos Gregos: Est 4,17; 1Mc 4,11 **Proféticos** hdp: Os 7,13; Mq 6,4; Zc 10,8; Is 51,11; Jr 15,21; 38,11 hnp: Sf 3,15 (não fala sobre redenção, mas extermínio) qrp: Lm 5,8; Dn 4,27; Dn 3,88 (grego); 6,28 (em aramaico); Dat 4,27 (grego) **Sapienciais** hdp: Sl 7,3; 24,22; 25,11; 30,6; 33,23; 43,27; 48,8.16; 54,19; 70,23; 77,42; 118,134; 129,8 qrp: Sl 135,24 (“apanhar”, “livrar-se”, “libertar-se”, “arrancar”) hcp: Sl 143,10 (“livrar”, “soltar”) jlp: Sl 31,7 (“ficar livre”, “salvar libertando”, “preservar”) bgf: Sl 58,2 Textos Gregos: Odes 1,13; Sir 48,20; 49,10; 50,24; 51,2; Sl de Salomão 8,11.30; 9,1
lutrwthj	traduz somente lag
apolutrwsij	hdp: Ex 21,8
lutrwsij	hLG: Jz 1,15 (3x) hdp: Nm 18,16; Sl 49,9 (!AydP); 111,9; 130,7 (tWdP) **Textos em grego:** Jz (A- grego) 1,15 (3x); Odes 9,68
agcisteuw	vry: Nm 36,8 (2)
agcisteuj	traduz somente lag
agcisteuthj	traduz somente lag
agcisteia	[r: Rt 4,7 Rt 4,8: não traduz um termo específico
ruomai	**Pentateuco** [vy: Ex 2,17; 14,30 lcn: Ex 2,19; 5,23; 6,6; 12,27 **Históricos** [vy: Js 22,22 lcn: Js 22,31; Jz 6,9; 8,34; 9,17; 11,26; 18,28; 2Sm 12,7; 14,16; 19,10; 22,18.49 ; 2Rs 18,32.33(2x); 19,11; Esd 8,31 ; Ne 9,28 jlp: 2Sm 22, 44 jlm: 2Rs 23,18 (“livrar-se”, “pôr-se a salvo”, “salvar a vida”) Textos em grego: Jz (A) 8,34; 11,26; 1Esd 8,60; Jt 6,2 Est 4,17; 10,3; Est. 4,8; Tb 4,10; 12,9; 14,11; Tbs 12,9; 1Mc 2,60; 5,17; 12,15; 16,2; 2Mc 8,14; 3Mc 2,12.32; 5,8; 6,6.10.11.39 **Proféticos** hdp: Os 13,14; Is 50,2 (tWdP) lcn: Mq 4,10; 5,5; Is 5,29; 36,14.15.18. 19.20; 37,12; Ez 3,19. 21; 13,21. 23; 14,18.20; Dn 3,29 (LXX Dat 3,96); 8,4.7 [vy: Is 49,25.26; 63,5; Ez 37,23 rva: Is 1,17 **Textos em Grego**: Ep. Jr 1,35. 53; Dan. 3,88; Dat 3,17. 88; 6,28; 8,11; 11,45 **Problemas de tradução:** Is 25,4; Dn 8,11

ruomai	**Sapienciais** #lx: Sl 6,5; 18,20; 34,8; 81,8; Sl 60,7; 108,7 lcn: Sl 7,2; 18,1.18.49; 22,21; 25,20; 31,16; 33,19; 34,5.18. 20; 35,10; 39,9; 40,14; 50,22; 51,16; 54,9; 56,14; 59,3; 69,15; 71,2.11.12; 72,12; 79,9; 82,4; 86,13; 91,3; 97,10; 106,43; 107,6; 119,170; 120,2; 140,2; 142,7; 144,7; Pr 2,12; 10,2; 11,6; 12,6; 14,25; 23,14; 24,11 hcp: Sl 144,11 rcn: Sl 140,2 (livrar-se) jlp: Sl 17,13; 18,44; 22,5.9; 31,2; 37,40; 43,1; 71,4; 91,14 jlm: Sl 41,2; 89,49; 106,20; 116,4; 124,7(2x); Jó 22,30 hdp: Sl 69,19; Jó 5,20; 6,23 hsk: Jó 33,17 #px: Sl 18,20 #wr: Sl 18,30 bwv: Jó 33,30 aPrm: Pr 13,17 [bq: Pr 22,23; Sl 56,5 (não existe no hebraico) Textos em grego: Odes 9,74; Sb 2,18; 10,6. 9. 13. 15; 16,8; 19,9; Sr 29,16; 40,24; Sl Salomão 4,23 (2); 12,1; 13,4; 17,45 Problema de tradução: Sl 109,21(22); Pr 6,31
agorazw	rbv: Gn 41,57; 42,5.7; 43,4. 22; 44,25; 47,14; Dt 2,6 ; Is 55,1 (comprar, outro significado é romper, quebrar, destroçar, derrotar) hmq:1Cr 21,24 (2x); 2Cr 34,11; Is 24,2 (comprar, adquirir, conseguir, possuir criar,estabelecer) ryxmB wxqy: 2Cr 1,16 rkm: Ne 10,32 (vender, despachar, por a venda) qlx: Jr 44,12 (repartir, dividir, dispensar, ratear, compartilhar) Textos em Grego: Tb (S)1,13-14; 1Mc 12,36; 13,49; Sir 20,12; 37,11; Bar 1,10; EpJr 1,24
exagorazw	!bz: Dn 2,8 Texto em Grego: Dan (TH) 2,8

TABELA 4: A TRADUÇÃO DA RAIZ lag NA LXX

Citações	QAL	NIPHAL	hLaG	~ylIWaG	lag
Gn 48,16	ruomai				
Ex 6,6	lutrow				
Ex 15,13	lutrow				
Lv 25,24			lutron		
Lv 25,25 (2)	lutrow				agcisteuw
Lv 25,26 (2)			lutron		agcisteuw
Lv 25,29 (2)			lutrwsij (2)		
Lv 25,30		lutrow			
Lv 25,31			lutrwthj		
Lv 25,32			lutrwthj		
Lv 25,33	lutrow				
Lv 25,48 (2)	lutrow		lutrwsij		
Lv 25, 49 (3)	lutrow	lutrow			
Lv 25,51			lutron		
Lv 25,52			lutron		
Lv 25,54		lutrow			
Lv 27,13 (2)	lutrow				
Lv 27,15	lutrow				
Lv 27, 19 (1) Não traduz o segundo verbo	lutrow (só 1)				
Lv 27, 20 (2)	lutrow	lutrow			
Lv 27, 27		lutrow			
Lv 27,28		lutrow			
Lv 27,31 (2)	lutrow (2)				
Lv 27,33		lutrow			
Nm 5, 8					agcisteuw
Nm 35,12					agcisteuw
Nm 35,19					agcisteuw
Nm 35,21					agcisteuw
Nm 35,24					agcisteuw
Nm 35,25					agcisteuw
Nm 35,27 (2)					agcisteuw (2)
Dt 19,6					agcisteuw
Dt 19,12					agcisteuw
Js 20,3					agcisteuw
Js 20,5					não há em grego
Js 20,9					agcisteuw
Rt 2,20					agcisteuw
Rt 3,9					agcisteuj
Rt 3,12 (2)					agcisteuj (2)
Rt 3,13 (4)	agcisteuw (4)				
Rt 4,1					agcisteuthj
Rt 4,3					agcisteuj
Rt 4,4 (5)	agcisteuw (5)				
Rt 4,6 (5)	agcisteuw (2.3.5)		agcisteia (4)		agcisteuj (1)
Rt 4,7			agcisteia		
Rt 4,8					agcisteuj
Rt 4, 14					agcisteuj
2Sm 14,11					agcisteuj
2Sm 23,36					
1Rs 16,11				Não traduz	
Jó 19,25					ekluw
Sl 18,15 (19)					lutrwthj

Sl 68,19 (69)	lutrow				
Sl 71,14 (72)	lutrow				
Sl 73,2 (74)	lutrow				
Sl 76,16 (77)	lutrow				
Sl 77,35 (78)	lutrwthj				
Sl 102,4(103)	lutrow				
Sl 105,10(106)	lutrow				
Sl 106,2 (107) (2)	lutrow			lutrow	
Sl 118,154 (119)	lutrow				
Pr 23,11					lutrow
Is 35, 9				lutrow	
Is 41,14					lutrow
Is 43,1	lutrow				
Is 43,14					lutrow
Is 44,6					ruomai
Is 44,22	lutrow				
Is 44,23	lutrow				
Is 44,24					lutrow
Is 47,4					ruomai
Is 48,17					ruomai
Is 48,20	ruomai				
Is 49,7					ruomai
Is 49,26					antilambanomai
Is 51,10				ruomai	
Is 52,3		lutrow			
Is 52,9	ruomai				
Is 54,5					ruomai
Is 54,8					ruomai
Is 59, 20					ruomai
Is 60,16					exairew
Is 62,12				lutrow	
Is 63,4				lutrwsij	
Is 63, 9	lutrow				
Is 63,16				ruomai	
Jr 38,11 (31,11)	exairew				
Jr 39,7 (32,7)			krima paralabein eij kthsin paralambanw		
Jr 39,8 (32,8)			krima kthsasqai ktaomai		
Jr 27,34 (50,34)					lutrow
Ez 11,15			aicmalwsia		
Os 13,14	lutrow				
Mq 4,10	lutrow				
Lm 3,58	lutrow				

CITAÇÕES COM O SEGUNDO SIGNIFICADO

Citação	QAL	NIPHAL	PIEL	PUAL	HIPHIL	HITHPAEL	Subst.
Esd 2,62				agcisteuw			
Esd 7,64				agcisteuw			
Ne 13,2							agcisteia
Jó 3,5	eklambanw						
Is 59,3		molunw					
Is 63,3					Não tem no texto grego		
Lm 4,14		molunw					
Dn 1,8 (2)						alisgew summolunomai	
Sf 3,1		apolutrow					
Ml 1,7 (2)			alisgew	alisgew			
Ml 1,12				alisgew			

Nome Próprio

Citação	Hebraico (BH)	Grego (LXX)	Descendência
Nm 13,7	Iagy	Igaal nnmsp	Filho de José
2Sm 23,36	Iagy	Igaal nnmsp	Filho de Natã, de Zobá; Bani, gadita;
1Cr 3,22	Iagy	Iwhl nnmsp	Filho de Semaías

TABELA 5: OCORRÊNCIAS DO TERMO EM QUESTÃO NOS ESCRITOS DE LEVINAS[1]

IaG

ADV *L'au delà du verset* [1982]: 55,21

Rédempteur

Obra e Datação	Ocorrências
QLT *Quatre lectures talmudiques* [1968]	125:3
AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974]	232:35
DL *Difficile liberté* [1976]	38:2; 250:9.10; 253:9
ADV *L'au delà du verset* [1982]	55:22; 57:3
HS *Hors sujet* [1987]	84:25

Rédemption[2]

Obra e Datação	Ocorrências
EE *De l'existence à l'existant* [1947]	153:11
TA *Le Temps et l'Autre* [1947]	49:2
QLT *Quatre lectures talmudiques* [1968]	52:25
DMT *Dieu, la mort et le temps* [1976]	161:32
DL *Difficile liberté* [1976]	38:24; 97:39; 112:19;136:32; 162:24; 237:23; 239:13.27; 242:10; 243:26; 246:14; 248:22.28.31.38.40; 249:4.6.7. 12; 250:10.15; 251:40; 272:27
DQVI *De Dieu qui vient à l'idée* [1982]	268:28
HS *Hors sujet* [1987]	75:7.20; 76:24; 78:8; 80:24.29; 82:31. 32; 84:17.18.26.30.31; 85:2.33; 86:3; 88:5.33; 93:1; 94:20; 96:7.10.18
HN *À l'heure des nations* [1988]	15:22; 120:20; 175:5.20; 176:16.25; 177:5.21.27.29; 178:3.7.19.23.24.25.29.32; 179:16.38; 180:15.20.23.34; 181:19.27; 182:37; 183:16.22.30; 184:16.24.25.30.38; 185:8
AS *Autrement que savoir* [1988]	92:23
EN *Entre nous* [1991]	137:12.22; 196:18; 263:40; 264:8

Délivrance

DE *De l'évasion* [1935]	52:3, 52:11, 52:14, 78:19, 93:5, 105:3
ED *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1967]	236:9
QLT *Quatre lectures talmudiques* [1968]	39:10, 87:3
AE *Autrement qu'être ou au-delà de*	61:29, 61:30, 137:40, 209:30, 209:33

[1] Dados obtidos da obra: CIOCAN, C.; HANSEL, G. *Levinas Concordance*. Netherlands: Springer, 2005.

[2] Várias ocorrências do termo "rédemption"são referentes ao livro de Rosenzweig "A estrela da redenção".

l'essence [1974]	
DL *Difficile liberté* [1976]	96:5,96:28, 97:9, 97:18, 97:22, 97:25, 97:38, 98:3, 98:15,100:6, 101:19, 102:5, 102:19, 102:21, 104:38, 105:34,105:36, 112:16, 112:28, 117:5, 119:16, 123:10, 277:23
IH *Les imprévus de l'histoire* [1980]	207:10
ADV *L'au delà du verset* [1982]	84:41, 168:11, 209:18, 213:18, 216:31, 218:32
EI *Ethique et infini* [1982]	51:10
HS *Hors sujet* [1987]	198:4
HN *À l'heure des nations* [1988]	40:23, 94:22, 96:21, 97:25, 98:21, 98:22
AT *Altérité et transcendance* [1989]	170:20
DO *De l'oblitération* [1990]	24:35

Délivrer

DE *De l'évasion* [1935]	24:34, 30:2, 41:30, 89:5
EN *Entre nous* [1991]	134:27, 161:8
TA *Le Temps et l'Autre* [1947]	22:7
TI *Totalité et infini* [1961]	65:22, 66:29, 66:31,70:11, 147:19, 150:39, 248:37, 260:20, 273:4
EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1967]	200:12, 200:22;
QLT *Quatre lectures talmudiques* [1968]	120:21
HAH *Humanisme de l'autre homme* [1972]	60:34, 61:9
AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974]	109:22, 113:23, 227:40;
SMB *Sur Maurice Blanchot* [1975]	39:19;
NP *Noms propres* [1976]	60:30, 61:6;
DMT *Dieu, la mort et le temps* [1976]	210:2;
DL *Difficile liberté* [1976]	85:24, 99:35, 99:38, 100:25,101:19, 112:39, 172:10, 201:39;
DSAS *Du sacré au saint* [1977]	13:34, 51:2;
IH *Les imprévus de l'histoire* [1980]	145:20, 153:9;
ADV *L'au delà du verset* [1982]	132:33, 213:9, 213:10, 224:20;
HS *Hors sujet* [1987]	88:16, 194:31;
AS *Autrement que savoir* [1988]	27:11;
AT *Altérité et transcendance* [1989]	169:7;
NLT *Nouvelles lectures talmudiques* [1989]	15:4, 89:27, 89:29.

TABELA 6: OS TERMOS EM GREGO NAS CARTAS PROTOPAULINAS

Termo em Grego	Citações
ruomai	Rm 7,24; 11,26; 15,31 (3) 2 Cor 1,10 (3) 1 Ts 1,10 (1)
apolutrwsij	Rm 3,24; 8,23 (2) 1Cor 1,30 (1)
exagorazw	Gl 3,13; 4,5 (2)
agorazw	1Cor 6,20; 7,23.30 (3)
antilutron	1Tm 2,6 (não ocorre na Protopaulinas)

Justiça, Justo e Justificar

dikaiosunh justiça	Rm 1,17; 3,5.21.25; 4,3.5.9.11.13.22; 5,17.21; 6,13.16.18; 8,10; 9,30; 10,3.10; 14,17 (20) 1Cor 1,30 (1) 2Cor 3,9; 5,21; 6,7.14; 9,9; 11,15 (6) Gl 2,21; 3,6. 21; 5,5 (4) Fil 1,11; 3,6.9 (3)
dikaioj justo	Rm 1,17; 2,13; 3,10. 26; 5,7.19; 7,12 (7) Gl 3,11 (1) Fl 1,7; 4,8 (2)
dikaiow Justificar	Rm 2,13; 3,4.20.24.26.28.30 (2); 4,2.5; 5,1.9; 6,7; 8,30.33 (15) 1Cor 4,4; 6,11 (2) Gl 2,16 (2); 3,8.11.24; 5,4 (6)
dikaiwsij Justificação	Rm 4,25; 5,18 (2)

Libertar, liberdade e Libertação

eleuqerow libertar	Rm 6,18.22; 8,2.21 (4) Gl 5,1 (1)
eleuqeroj livres	Rm 6,20; 7,3 (2) 1Cor 7,21.39; 9,1.19; 12,13 (5) Gl 3,28; 4,22.26.30 (4)
eleuqeria liberdade	Rm 8,21 (1) 1Cor 10,29 (1) 2 Cor 3,17 (1) Gl 2,4; 5,1.13 (3)

Salvar, Salvação e Salvador

swzw salvar	Rm 5,9; 8,24; 9,27; 10,9.13; 11,14. 26 (7) 1Cor 1,18.21; 3,15; 5,5; 7,16(2); 9,22; 10,33; 15,2 (9) 2Cor 2,15 (1) 1Tes 2,16 (1)
swthria salvação	Rm 1,16; 10,1.10; 11,11; 13,11 (5) 2Cor 1,6; 6,2(2); 7,10 (4) Fl 1,19.28; 2,12 (3) 1 Tes 5,8-9 (2)
swthr salvador	Fl 3,20 (1)

Santificar e santificação

agiazw santificar	Rm 15,16 (1) 1Cor 1,2; 6,11; 7,14(2x) (4) 1Tes 5,23; (1)
agiasmoj santificação	Rm 6,19.22 (2) 1Cor 1,30 (1) 1Tes 4,3.4.7 (3)