

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ROBERTO DE JESUS SILVA

**Perspectivas hermenêuticas de Isaías 45,1-7: Uma
análise do título messiânico atribuído a Ciro.**

São Bernardo do Campo

2013

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADE DE HUMANIDADES E DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ROBERTO DE JESUS SILVA

**Perspectivas hermenêuticas de Isaías 45,1-7: Uma
análise do título messiânico atribuído a Ciro.**

Orientador: Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira

Dissertação de Mestrado apresentado em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de Mestre.

São Bernardo do Campo

2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Sil38p	<p>Silva, Roberto de Jesus Perspectivas hermenêuticas de Isaías 45, 1-7: uma análise do título messiânico atribuído a Ciro / Roberto de Jesus Silva -- São Bernardo do Campo, 2013. 93p.</p> <p>Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo Bibliografia</p> <p>Orientação de: Tércio Machado Siqueira</p> <p>1. Bíblia – A.T. – Isaías – Crítica e interpretação I. Título</p> <p style="text-align: right;">CDD 224.107</p>
--------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

A dissertação de mestrado sob o título *Perspectivas hermenêuticas de Isaías 45,1-7: Uma análise do título messiânico atribuído a Ciro*, elaborada por Roberto de Jesus Silva foi apresentada e aprovada em 07 de Março de 2013, perante banca composta por Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira (Presidente/Umesp), Dr. José Ademar Kaefer (Titular/Umesp) e Prof. Dr. José Carlos Frizzo (Titular/Dehoniana).

Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Leonildo Silveira Campos
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Área de Concentração: Literatura e Religião no mundo Bíblico.

Linha de Pesquisa: Estudos Históricos Literários do mundo Bíblico.

AGRADECIMENTOS

A Jesus Cristo, pela força e inspiração.

Ao professor, orientador e amigo Dr. Tércio Machado Siqueira, por sua paciência,
compreensão e amizade.

A minha querida esposa Marinalda e meus filhos Vitória e Filipe por seu apoio.

A todos os funcionários do curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pela
gentileza.

Aos meus amigos, em especial Sue'Hellen Monteiro de Matos, Élcio Valmiro Sales

Mendonça pelo incentivo e companheirismo neste período acadêmico.

Esta dissertação contou com o apoio do CAPES

SILVA, Roberto de Jesus. Perspectivas hermenêuticas de Isaías 45,1-7: Uma análise do título messiânico atribuído a Ciro. São Bernardo do Campo: Umesp, 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo (Umesp).

RESUMO

O livro do profeta Dêutero-Isaías aborda que Javé vem consolar seu povo exilado na Babilônia. O rei estrangeiro Ciro, no texto de Is 45,1-7 é intitulado de Messias de Javé. Portanto, esta pesquisa tem como objetivo refletir sobre o título messiânico atribuído ao rei Ciro, no contexto do exílio babilônico. Para isto, analiso algumas contribuições de diversos autores e autoras da área bíblica, explorando a diversidade de pesquisas sobre este tema.

Há muitas interpretações sobre o significado do título messiânico atribuído ao rei Ciro, entre elas, há quem define Ciro como o Messias de Javé, ou seja, Ciro como libertador dos exilados e não como o substituto da esperança messiânica em um Messias proveniente da casa de Davi.

Neste trabalho, discuto ainda a esperança messiânica, manifesta no período exílico e pós-exílico, destacando a fé que as comunidades messiânicas exerciam nestes períodos. Enfim, analiso o messianismo das comunidades pós-macabaicas e neo-testamentárias na tentativa de descobrir se Ciro era uma figura messiânica, nestes períodos.

Palavras – Chaves: Oráculo de Libertação, Ciro, Messias, Ungido de Javé, Esperança Messiânica.

SILVA, Robert de Jesus. Hermeneutic perspectives of Isaiah 45,1-7: An analysis of the messianic heading attributed the Cyrus. São Bernardo do Campo: Umesp, 2013. Dissertation (Master's degree in Sciences of Religion) – Faculdade de humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

ABSTRACT

The book of the prophet Dêutero-Isaiah approaches that Javé comes to console its people exiled in Babylonia. Foreign king Cyrus, in the text of Is 45,1-7 is intitled of Messiahs de Javé. Therefore, this research has as objective to reflect on the messianic heading attribution to king Cyrus, in the context of the Babylonian exile. For this, I analyze some contributions of diverse authors and authors of the Biblical area, exploring the diversity of analyses on this subject.

It has many interpretations on the meaning of the messianic heading attributed to the king Cyrus, between them, it has who defines Cyrus as the Messiahs de Javé, that is, Cyrus as liberating of the exiled ones and not as the substitute of the messianic hope in a Messiahs proceeding from the house of David. In this work, I still argue has messianic hope, manifest in the exilic period and after-exilic, detaching the faith that the messianic communities exerted in these periods. At last, I analyze the messianic of the neo-testamentary communities after-macabaicas and in the attempt discovering if Cyrus was one messianic figure, in these periods.

Keys - Words: Oracle of Release, Cyrus, Messiahs, Yahweh to his anointed, Messianic Hope.

SUMÁRIO

Sinopse.....	09
Abstract.....	10
Introdução.....	11
1 – Contexto Histórico do Dêutero-Isaías.....	14
Considerações introdutórias.....	14
1.1 O Dêutero-Isaías e o domínio babilônico.....	15
1.2 Situação dos que ficaram em Judá.....	16
1.3 O Dêutero-Isaías e o domínio persa.....	17
1.4 Ciro na história e no Dêutero -Isaías.....	17
1.4.1 Ciro na historiografia de Heródoto.....	17
1.4.2 Ciro no livro do Dêutero-Isaías.....	18
1.5 O Dêutero-Isaías e a fé no Messias.....	20
1.5.1 A esperança messiânica no Antigo Testamento.....	21
1.5.2 Ciro Messias e libertador dos exilados.....	22
1.5.3 As duas tradições messiânicas do período do Antigo Testamento.....	23
1.5.4 O judaísmo pós-exílico.....	26
1.5.5 Ciro no judaísmo pós-exílico.....	26
1.5.6 A influência da cultura e religiosidade persa no judaísmo pós-exílico.....	27
1.5.7 Ciro e a religiosidade dos povos conquistados.....	27
1.5.8 Considerações conclusivas do capítulo 1.....	28
2 – Análise Exegética de Isaías 45,1-7.....	29
Considerações introdutórias.....	29
2.1 Perícope de Isaías 45,1-7: Texto em hebraico.....	30
2.2 Tradução literal de Isaías 45,1-7.....	31
2.3 Crítica Textual.....	32
2.4 Características formais.....	33

2.4.1	Delimitação do texto.....	33
2.4.2	Coesão interna.....	34
2.4.3	Estilo.....	34
2.4.4	Gênero.....	35
2.5	Lugar.....	37
2.6	Conteúdo.....	40
2.6.1	Ciro o Messias de Javé (v.1).....	41
2.6.2	O decreto de Cyrus.....	41
2.6.3	Eu seguirei diante da tua face (v.2).....	41
2.6.4	Tesouros e riquezas ao Messias de Javé v. 3.....	43
2.6.5	Por causa do meu servo Jacó e de Israel, meu escolhido, eu te chamei (v. 4).....	43
2.6.6	Ciro, o cingido de Javé.....	44
2.6.7	A capacidade criativa de Javé (v.7).....	45
2.6.8	Considerações conclusivas do segundo capítulo.....	46
3	- Perspectivas Hermenêuticas.....	47
	Considerações introdutórias.....	47
3.1	Ciro e os Cânticos do Servo de Javé (Is 42,1-9; 49,1-6; 52,13-53,12).....	47
3.2	Ciro, enviado de Marduk.....	51
3.3	Ciro e a restauração da comunidade judaica na Palestina.....	52
3.3.1	A política de Cyrus e o edito da restauração.....	53
3.3.2	A primeira leva de retornantes.....	54
3.3.3	A segunda leva de retornantes.....	55
3.3.4	O fim da monarquia davídica.....	56
3.3.5	A ideologia sacerdotal como uma raiz da expectativa messiânica.....	57
3.3.5.1	As expectativas messiânicas do judaísmo pós-exílico.....	58
3.3.5.2	O Messias na literatura inter-testamentária.....	58
3.3.5.3	O Messias nos escritos de Qumran.....	60
3.3.5.4	Melquisedek como figura messiânica de Qumran.....	61
3.3.5.5	O Messias de Efraim.....	64
3.3.5.6	O Messias efraimita na tradição cristã.....	66
3.3.5.7	O messianismo a partir de grupos religiosos do período pós-macabaico: Fariseus, saduceus, zelotes e herodianos.....	68

3.3.5.8 O messianismo na literatura neo-testamentária.....	74
3.3.5.9 Considerações conclusivas do terceiro capítulo.....	79
Conclusão.....	80
Bibliografia.....	83
Anexo.....	91

INTRODUÇÃO

O livro de Isaías, mais especificamente os capítulos 40-55, conhecidos como Dêutero-Isaías, é uma obra prima da literatura bíblica do Antigo Testamento¹.

De acordo com Sotelo², o mérito da leitura dos capítulos 40-55, lidos separadamente dos capítulos 1-39, cabe ao teólogo alemão Bernahard Duhm, em 1892, em seu comentário de Isaías.

Este comentário deu origem às descobertas sobre a composição da obra do livro de Isaías. Duhm foi o primeiro a separar o livro do profeta Isaías em: Isaías de Jerusalém, também conhecido como Isaías histórico, Proto-Isaías ou 1 Isaías.

Para Schwantes³, o profeta Dêutero-Isaías, cujo nome é desconhecido, não sabia nada referente à conquista persa sobre a Babilônia, em 539 a.C. Portanto, o profeta escreveu os capítulos 40-55 no final do exílio em meados do século IV a.C.

Segundo Jensen⁴, um dos temas enfatizados pelo profeta é a libertação dos exilados, para tanto, o profeta endereça aos cativos oráculos de libertação e esperança no objetivo de encorajá-los, pois Javé utilizará o rei persa Ciro como seu “Messias” (Isaías 45,1). Ou seja, como seu instrumento para derrotar a Babilônia, e assim libertar Judá do cativeiro.

A respeito do título messiânico atribuído a Ciro, Seybold⁵ ressalta que o autor dêutero-isaiânico não tinha intenção de substituir a esperança que os exilados tinham de um “Messias”, proveniente da casa de Davi, descrito pela tradição messiânica de Jerusalém como um guerreiro e aludido pela tradição messiânica dos interioranos de Judá como um pastor, servo.

Seybold sugere que o título messiânico atribuído ao rei Ciro fora conferido em momento de empolgação do profeta, como também dos exilados que enxergaram em Ciro a possibilidade de regressar para Jerusalém.

¹ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: VolII. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 9.

² Daniel Sotelo. *Teologia da Retribuição e da esperança no Exílio/Coleção História de Israel – Vol. 4*. 1 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 41.

³ Milton Schwantes. *Sufrimento e Esperança no Exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Paulo: Paulinas. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 92-94.

⁴ José Jensen. *Dimensões éticas dos profetas*. 1 ed. Edições Loyola: 2009, p. 199-201.

⁵ K. Seybold, mashah, Em: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids/ Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 43-54.

Também é possível constatar que nas tradições messiânicas dos períodos vetero-testamentário, inter-testamentário e neo-testamentário não há menção de Ciro como “Messias de Javé”.

Por tanto, esta dissertação se propõe a apresentar novas perspectivas hermenêuticas sobre o messianismo de Ciro, a partir da perícopa de 45,1-7 que está inserida no livro do profeta dêutero-isaiânico.

Os relatos do Dêutero-Isaías mostram claramente como a comunidade exilada foi encorajada pelo profeta que não se cansou de endereçar oráculos de salvação e libertação para os cativos que observaram os avanços militares de Ciro como uma ação de Javé, a fim de abater a Babilônia e libertar seu povo do exílio.

Para tanto, foi trabalhado os encaminhamentos da exegese histórico-crítica e sua contribuição para o estudo das características messiânicas desenvolvidas nas tradições decorrentes no Antigo Testamento, Novo Testamento, textos de Qumran e textos do período Inter-Testamentárias.

Esta dissertação pretende discutir o tema proposto em três capítulos:

O primeiro capítulo intitulado “Contexto Histórico do Dêutero-Isaías”, trabalha o cenário histórico em que o profeta viveu, a conquista babilônica sobre o reino sulista, as deportações dos judeus bem como a situação dos remanescentes em uma Judá destruída, desmilitarizada e desurbanizada.

Também discutiremos a dominação dos persas liderados pelo rei Ciro sobre os Babilônicos em 539 a.C. Para tanto investigou-se na historiografia de Heródoto⁶ a história de Ciro bem como a importância do imperador para a comunidade exilada e para o Dêutero-Isaías.

Ainda no primeiro capítulo, foi discutido sobre a fé e a esperança messiânica apresentada no Dêutero-Isaías como também, a linguagem messiânica utilizada pelas duas tradições messiânicas do período vetero-testamentário, mais especificamente a de Judá e Jerusalém. Isto porque existiram duas tradições teológicas no Sul e cada uma elaborava de forma diferente o messianismo.

⁶ Heródoto. *O Relato Clássico da Guerra entre Gregos e Persas*. 2º ed. São Paulo: Prestígio, 2001, p. 111-129.

Ainda no capítulo 1 discutiu-se sobre a influência de Ciro no judaísmo pós-exílico como também a influência da cultura e da religiosidade persa no judaísmo pós-exílico. Por fim, investigamos a tolerância de Ciro diante a religiosidade dos povos conquistados.

O segundo capítulo, denominado “Análise Exegética de Isaías 45,1-7”, utilizamos o instrumental exegético para análise da perícopa de Isaías 45,1-7. Os encaminhamentos exegéticos são apresentados a partir dos seguintes passos:

Tradução literal da perícopa mantendo exatamente uma sequência original do texto. Após a tradução, notificamos a crítica textual, demonstrando os acréscimos do texto da LXX. Por fim, trabalhamos os aspectos formais do texto, a partir dos seguintes passos: delimitação, coesão interna, gênero e lugar.

No terceiro passo da nossa exegese, trabalhamos o conteúdo, a fim de adequar a tradução literal, retomar as perspectivas do estilo desenvolvidas na forma e a contextualização histórica da perícopa.

Estes passos são apresentados a fim de contribuir na interpretação do título messiânico atribuído ao rei Ciro apresentando nesta sub-unidade.

No terceiro capítulo, intitulado “Perspectivas Hermenêuticas”, estudamos a relação de Ciro e os cânticos do Servo de Javé no Dêutero-Isaías (Is 42,1-9; 49,1-6; 52,13-53,12), a importância que Ciro e os babilônicos deram a Marduk, o amparo financeiro que Ciro concedeu para a primeira remessa de Judeus que voltaram para Jerusalém, os anos de dificuldade que os judeus passaram em Jerusalém, as expectativas messiânicas do judaísmo pós-exílico, destacando o messianismo na literatura inter-testamentária, especificamente nos escritos qumrânicos.

Também discutimos sobre o Messias Efraimita na Tradição Cristã como também o messianismo a partir de grupos religiosos do período pós-macabaico, a saber: Fariseus, saduceus, zelotes e herodianos na de achar Ciro como figura messiânica destes grupos religiosos. Por fim, procuramos identificar a figura messiânica de Ciro, nos escritos neo-testamentários e na análise dos termos “Filho do Homem” e “Filho de Deus”, atribuídos ao Messias no Novo Testamento.

1. CONTEXTO HISTÓRICO DO DÊUTERO- ISAIÁS

Considerações introdutórias

O termo “Messias”, no Antigo Testamento, passou por muitas transformações até chegar ao conceito predominante da atualidade, do “O Messias Escatológico”, ou seja, alguém em que se projeta um futuro.

Neste sentido, o “Messias” é um “Salvador”, que se dispõe a salvar o povo da situação em que se encontra.

Foram desenvolvidas tradições messiânicas no período do Antigo Testamento e estas tradição se tornaram motivo de esperança em meio a crises constantes, principalmente entre o ano 550-540 a.C. onde situamos as profecias dêutero-isaiânicas.

Portanto, apontaremos os acontecimentos que ocorreram no período em que a Babilônia liderada pelo rei Nabucodonosor, conquistou a Judeia e a situação dos remanescentes que ficaram em Judá.

Também notificaremos o período em que os persas, liderados pelo rei Ciro, conquistaram a Babilônia e libertaram os exilados, especialmente, como o profeta dêutero-isaiânico anunciou Ciro para os exilados.

Também salientaremos sobre a fé que os exilados portavam no “Messias”, e como o rei estrangeiro Ciro foi intitulado de Messias pelo profeta (Is 45,1).

Enfim, estudaremos as tradições messiânicas que percorriam o Antigo Testamento, a influência da religiosidade persa no judaísmo pós-exílico, a tolerância de Ciro no que se refere à religiosidade dos povos conquistados e a influência da cultura e da religiosidade dos persas no conceito de messianismo no período pós-exílico. Por fim, encerramos o capítulo com as considerações conclusivas onde concluímos os principais assuntos.

1.1 O Dêutero-Isaías e o domínio babilônico

De acordo com Schmidt⁷ a produção do Dêutero-Isaías aparece na época tardia ao exílio, aproximadamente entre 550-540 a.C. Schwantes⁸ notifica que o livro foi redigido por um ou vários profetas anônimos que atuaram entre os judeus exilados na Babilônia.

Segundo Gottwald⁹, o Trito-Isaías (Is 56-66) foi o redator do Dêutero-Isaías (Is 40-55). No entanto, os escassos sinais de redação no Dêutero-Isaías não favorecem esta opinião.

O profeta dêutero-isaiânico anuncia seus oráculos de salvação para judeus exilados. Donner¹⁰ menciona que o exílio se sucedeu após 597 e 587 a.C. esta invasão babilônica é mencionada por Bright¹¹, o qual afirma que após 597 a.C. os babilônicos invadiram Judá e as cidades de Laquis e Dabir, onde as mesmas foram tomadas de assalto e violência de forma que os nobres e a elite da religião foram deportados para Babilônia.

Foi em 587 a.C. que Nabuzardã, comandante da guarda de Nabucodonosor chegou em Jerusalém e cumpriu ordens de incendiar a cidade e derrubar suas muralhas. Nesta ocasião o templo, o palácio e as casas foram saqueados e queimadas (2 Rs 25,9). Alguns oficiais civis e cidadãos eminentes foram levados diante de Nabucodonosor em Rebla, e ali foram executados (2 Rs 25,18-21; Jr 52,24-27), enquanto outro grupo da população era deportada para Babilônia¹².

Segundo Provin¹³, os babilônicos nomearam Godolias para governar os pobres remanescentes de Judá (2 Rs 22,12.14; Jr 26,24). O profeta Jeremias e o governador Godolias se reuniram numa tentativa de salvar o povo (Jr 40,24).

⁷ Werner H. Schmidt. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 245.

⁸ Milton Schwantes, *Sufrimento e Esperança no Exílio – História e Teologia do Povo de Deus no século VI A.C.* 1 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 92.

⁹ Norman K. Gottwald. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 1 ed. São Paulo: Paulus, 1998, p. 459.

¹⁰ Herbert Donner. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 413-414.

¹¹ John Bright. *História de Israel*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 394.

¹² John Bright. *História de Israel*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 397.

¹³ Genildo Provin. *Libertação nas Trilhas da Justiça: Estudo histórico e hermenêutico de Isaías 42,1-4*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista: São Bernardo do Campo, 2008, p. 32.

Em 582 a.C., um grupo que pretendia restabelecer a monarquia assassinou Godolias e com isto muitos ficaram com medo, deixaram a pátria e fugiram para o Egito, levando consigo o profeta Jeremias (2 Rs 25,22-26; Jr 42-44).

1.2 Situação dos que ficaram em Judá

Provin¹⁴ menciona que os judeus deportados em 587 a.C. não tiveram o mesmo tratamento dos exilados de 597 a.C., pois, muitos morreram de fome e outros à espada.

Já Colli¹⁵ notifica que os remanescentes que ficaram em Judá eram pobres, camponeses, gente simples que não representava ameaças ao império, e se uma vez se rebelassem seriam facilmente controlados.

De acordo com Schwantes¹⁶, foram cercas de 15 mil pessoas exiladas, no entanto a maioria das pessoas de Judá não foi deportada, mas permaneceram na terra.

Colli¹⁷ ainda ressalta que a Palestina foi completamente arrasada pelos babilônicos não havia mais cidades inteiras e a estimativa dos que ficaram no território de Judá deve se aproximar de 100 mil.

Pouco se sabe sobre os remanescentes que ficaram em Judá durante o exílio babilônico. Nos poemas do livro de Lamentações é possível identificar um estado de miséria em Jerusalém e Judá.

O povo havia perdido a maior parte de sua liderança política e religiosa, restaram somente miséria e problemas sociais.

Após o assassinado do governador Godolias os babilônicos deixaram Judá desmilitarizada e desurbanizada isto permitiu um processo de retribalização de Judá, onde os camponeses viviam conforme os costumes clânicos-tribais¹⁸.

1.3 O Dêutero-Isaías e o domínio persa

¹⁴ Genildo Provin. *Libertação nas Trilhas da Justiça: Estudo histórico e hermenêutico de Isaías 42,1-4*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista: São Bernardo do Campo, 2008, p. 33.

¹⁵ Gelci André Colli. *Dinâmicas Proféticas no Prólogo de Dêutero-Isaías: Exegese de Isaías 40,1-11*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista: São Bernardo do Campo, 2006, p. 22.

¹⁶ Milton Schwantes, *Sofrimento e Esperança no Exílio – História e Teologia do Povo de Deus no século VI A.C.* 1 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 74.

¹⁷ Gelci André Colli. *Dinâmicas Proféticas no Prólogo de Dêutero-Isaías: Exegese de Isaías 40,1-11*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista: São Bernardo do Campo, 2006, p. 22.

¹⁸ Ildo Bohn Gass. *Uma Introdução à Bíblia: Exílio Babilônico e Dominação Persa*. 2 ed. São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, 2005, p. 21-23.

Schwantes¹⁹ chama a atenção, aludindo que os persas arrancaram dos babilônicos a dominação da Mesopotâmia e permaneceram no poder aproximadamente por 200 anos.

Segundo Heródoto²⁰ em 539 a.C. o rei persa Ciro, conquistou a Babilônia, desviando as águas do rio Eufrates para um lago previamente escavado.

As águas do rio escoaram-se e o leito do rio facilitou a passagem. Ciro e seu exército entraram na cidade, com as águas na altura da coxa surpreenderam os babilônicos e assim, conquistam a cidade.

1.4 Ciro na história e no Dêutero-Isaiás

1.4.1 Ciro na historiografia de Heródoto

Segundo Heródoto²¹, Ciro foi o fundador do Império Pérsia, aquemênida, ele era bisneto de Teispes, neto de Ciro I e filho de Cambises I, com a princesa Mandane a filha do rei Astíages. Ciro nasceu aproximadamente no ano 600 a.C., se casou com Cassandane uma mulher aquemênida filha de Farnaspes e irmã de Otanes.

Na morte de Cassandane, Ciro ordenou que todos os seus súditos fizessem um grande pranto. Há um relato na Crônica de Nabonido²², rei da Babilônia, que quando a esposa do rei morreu, houve luto oficial na Babilônia em 538 a.C. o que indica, muito provavelmente, que foi a morte de Cassandane que estava sendo lamentada. Quando Ciro conquistou a Média, casou-se com Amytis, filha do rei Astíages, após assassinar o esposo desta para legitimar-se como rei da Média.

¹⁹ Milton Schwantes. *Breve História de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 59.

²⁰ Heródoto. *O Relato Clássico da Guerra entre Gregos e Persas*. 2º ed. São Paulo: Prestígio, 2001, p. 165-166.

²¹ Heródoto. *O Relato Clássico da Guerra entre Gregos e Persas*. 2º ed. São Paulo: Prestígio, 2001, p. 111-129.

²² Disponível em: <http://cronologiadabiblia.wordpress.com/2011/05/10/a-cronica-de-nabonido-de-556-ac-a-554-ac/>. Acesso dia 18/12/2012.

Heródoto salienta que Astíages começou a perseguir o filho da princesa Mandane, o pequeno Ciro, devido um sonho que ele teve com Mandane. Heródoto notifica que os adivinhos do rei Astíages interpretaram o sonho e afirmaram que Mandane, teria um filho que acabaria com a dinastia dos medas. Astíages ordenou que seu servo Harpargo matasse o filho da princesa Mandane, isto é Ciro.

Harpargo passou esta responsabilidade para seu servo Mitridade, que não cumpriu a ordem e cuidou da criança como se fosse seu filho. De acordo com Heródoto com o passar do tempo, o rei Astíages descobriu que sua ordem não foi cumprida.

Astíages pediu novo conselho a seus magos, e ele foi aconselhado a enviar a criança para Pérsia onde já estavam Cambises e Mandane. Ciro foi recepcionado por seus pais, os quais o criaram e no ano 559 a.C., foi aclamado rei da Pérsia.

Ciro lutou contra Astíages, rei da Média em 550 a.C., e o venceu, poupou sua vida, mas marchou para a capital da Média, Ecbátana, e tomou o controle do vasto território dos medas. A Média tinha vivido no auge do poder nos reinados de Ciaxares em 625 a 585 e no reinado de Astíages de 585 a 550 a.C. Ciro também venceu Greso rei da Lídia em 546 a.C., mas sua grande conquista foi a vitória sobre Belsazar príncipe da Babilônia em 539 a.C.

O príncipe Belsazar foi assassinado e Ciro conquistou a Babilônia, os Judeus exilados na Babilônia estavam prestes a retornar para Jerusalém, esta informação pode ser vista nos livros de (II Crônicas 36, 22-23) e (Esdras 1, 2-3).

1.4.2 Ciro no livro do Dêutero-Isaías

Para Schwantes²³ e Brueggemann²⁴, o autor do Dêutero-Isaías atribui a Javé, os avanços militares de Ciro para que o rei persa viesse libertar seu povo do cativeiro. Schwantes menciona que Ciro, desempenha um papel de destaque no Dêutero-Isaías. A ele diz respeito: Isaías 41,1-5; 41,25-26; 44,24-45,1-7.

O autor dêutero-isaiânico saúda Ciro, chamando-o de “Ungido” (Is 45,1) e notifica que seus avanços militares ocorreram “por amor do meu servo Jacó” (Is 45,4), ou seja, por causa dos exilados.

²³ Milton Schwantes, *Sofrimento e Esperança no Exilo – História e Teologia do Povo de Deus no século VI A.C.* 1 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 99.

²⁴ Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66*. Louisville: Westminster Bible Companion, 1998, p. 75-76.

Afirma Croatto²⁵, que o Dêutero-Isaías utiliza uma linguagem proveniente de uma longa tradição Mesopotâmica sobre o rei como “pastor dos povos”, pelo fato de o profeta chamar Ciro de “pastor de Javé”, (Is 44,28). O próprio rei Nabucodonosor chamava a si mesmo de “teu (de Marduc) fiel pastor”.

Croatto notifica que, a figura de Ciro é muito importante no Dêutero-Isaías, pois a ele é atribuído o oráculo de salvação, visto na perícope de Isaías 45,1-7²⁶.

Em Esdras 1,1-4 o autor menciona que Ciro concedeu a liberdade para a primeira remessa de exilados. Segundo Kaefer²⁷, os judeus que voltaram do exílio trabalharam na reconstrução da cidade de Jerusalém e também do templo.

O fato dos judeus exilados esperarem que Ciro os libertasse do cativo babilônico e ordenasse que eles regressassem a Jerusalém para reconstruírem a cidade e o Templo, contribuiu para que o profeta dêutero-isaiânico, intitulasse Ciro de “Messias de Javé”, no sentido de libertador dos exilados (Is 45,1).

Seybold sugere que o título de “Messias”, conferido a Ciro foi manifesto em momento de grande empolgação dos judeus que estavam prestes a regressar a Jerusalém e nada se refere à substituição da esperança do Messias davídico guerreiro ou pastor²⁸.

Segundo Noth²⁹, o autor dêutero-isaiânico anuncia que a restauração de Israel está ligada a figura de Ciro. North³⁰ salienta que na Babilônia o rei Ciro foi chamado de enviado de Marduk. De acordo com Westermann³¹, os babilônicos acreditavam que Marduk, senhor dos deuses, estava furioso com o governo do príncipe da Babilônia “Belsazar”, e resolveu puni-lo, enviando Ciro para oprimi-lo.

Pode-se notar a semelhança da leitura que os judeus e os babilônicos fazem da pessoa de Ciro. Para os Judeus Ciro foi enviado por Javé para libertar seu povo e para os babilônicos o mesmo foi enviado por Marduk para punir, o tirano Belsazar.

²⁵ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 229-230.

²⁶ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 130-133.

²⁷ José Ademar Kaefer. *Arqueologia das Terras da Bíblia*. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2012, p. 11.

²⁸ K. Seybold, mashah, Em: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 43-54.

²⁹ Martin Noth. *Historia de Israel*. Barcelona: Ediciones Garriga, 1966, p. 275-276.

³⁰ Christopher R. North. *Isaiah 40-55 Introction and Commentary*. 1 Ed. SCM Press LTD: Grent Britain, 1952, p. 87-88.

³¹ Claus Westermann. *Isaiah 40-66 A Commentary*. The Westminster Press: Philadelphia, 1969, p. 158.

Para G. von Rad³², o autor do livro Dêutero-Isaías, usa uma linguagem no estilo da corte do Antigo Oriente, ao se referir a Ciro, “a quem tomo pela mão direita”, (Is 45, 1b).

Esta linguagem utilizada pelo profeta refere-se a sua condição de deportado na Babilônia³³. Segundo Schwantes³⁴, o autor dêutero-isaiânico é na verdade, os cantores do templo, sendo assim, o Dêutero-Isaías, não foi compilado por um único autor, mas por vários cantores do templo que foram deportados para Babilônia e produziram o Dêutero-Isaías sobre uma linguagens hínica e no estilo da corte do Antigo Oriente.

1.5 O Dêutero-Isaías e a fé no Messias

Segundo Silva³⁵, a expressão (Messias), tem sua origem no hebraico (*mashiah*) e significa "Ungido". O termo messias, no Antigo Testamento "indica um ritual de unção atestado para reis, sumos sacerdotes e profetas. O mesmo afirma que Davi foi o primeiro rei a ser ungido na perspectiva de uma aliança eterna (2Sm 23.1-5) declarado como "filho de Deus".

Desenvolveu-se, assim, em Israel a concepção de que a monarquia era uma concessão divina não somente para a pessoa de Davi, mas era extensiva à sua dinastia.

Os profetas denunciaram o desagrado de Javé para com a monarquia. Eles alimentaram a esperança na intervenção de Javé na história de seu povo, aludindo que Javé enviaria um “Messias” para restaurar a monarquia e governar seu povo com direito e justiça. Desse modo, a partir da figura do rei, especificamente, do rei Davi é projetada a figura do Messias.

Schmidt³⁶ chama a atenção, quando mencionou que em Is 11.1-5, o autor proto-isaiânico, descreve metaforicamente a vinda de um soberano (v.1) e fala das habilidades que o espírito lhe concede (v.2) e das tarefas do governante (vv.3 - 4), a partir da justiça e fidelidade (v.5).

³² Gerhard Von Rad. *Teologia do Antigo Testamento*. 2 ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006, p. 665-667.

³³ Martin Noth. *Historia de Israel*. Barcelona: Ediciones Garriga, 1966, p. 276.

³⁴ Milton Schwantes, *Sufrimento e Esperança no Exílio – História e Teologia do Povo de Deus no século VI A.C.* 3 ed. São Leopoldo: Oikos, 2009, p. 89.

³⁵ Sydney Farias da Silva. *Autoconsciência Messiânica de Jesus*. Dissertação de Mestrado – Escola Superior de Teologia: São Leopoldo, Janeiro de 2006, p. 10-16.

³⁶ Werner H. Schmidt. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 295-303.

Portanto, a fé messiânica no Antigo Testamento se manifesta pela esperança no advento de um Ungido de Javé, ancestral de Davi, que restauraria a monarquia de Israel.

1.5.1 A esperança messiânica no Antigo Testamento

A queda do Reino de Judá, em 587 a.C., sob o poder dos babilônicos, com a consequente perda da autonomia política, obrigou os judeus a repensarem a monarquia. Conquanto ela tenha desempenhado um papel importante na formação do Estado em Israel, garantindo-lhe maior estabilidade econômica e política, ela não soube oferecer ao povo duas coisas fundamentais à ética da fé javista: justiça e paz! Essa omissão foi descrita nos escritos proféticos como decorrência de que a monarquia perdeu a consciência de que seus reis eram "ungidos" (Messias) para servirem à causa da justiça e da paz. O exercício do poder levou os reis à idolatria, e graves consequências. Ela comprometia os fundamentos éticos essenciais ao culto javista: a misericórdia, a justiça e humildade diante de Deus (Mq 6.8). A monarquia deveria ter um compromisso com os pobres, para quem Javé exige justiça.

Do rei espera-se que "julgue os aflitos do povo, salve os filhos dos necessitados e esmague o opressor" (Sl 72.4). Seu reinado será subsidiado pelas nações "porque ele acode ao necessitado que clama e também ao aflito e desvalido. Ele tem piedade do fraco e salva à alma dos indigentes. Redime as suas almas da opressão e da violência, e precioso lhe é o sangue deles" (Sl 72.12-14). Com o retorno dos exilados e a reconstrução do templo e da cidade, Israel viveu um novo momento. Neste contexto não existia mais a monarquia para mediar à relação política do povo. Assim, os judeus que retornaram da Babilônia não tinham mais um rei que governasse em nome de Deus, mas os sacerdotes governam em nome de Javé.

Neste período de hierocracia a esperança messiânica, muda de foco, pois no momento em que o sumo sacerdote ocupou o "lugar do rei", ele se tornou o "Ungido de Javé", (Ex 29.7; Lv 8.12; Sl 133.2; Zc 4.14).

Portanto, no período pós-exílio a esperança messiânica passa por modificações, em que, se acreditava que um reino trará consigo um rei cujo domínio se estenderá por todas as nações, criando uma nova era de paz universal anunciada por Zacarias 9,9-10.

Nesta visão messiânica, a justiça faz parceria com a paz e as inúmeras realidades internas e externas que fizeram a história de glória e de desgraça da monarquia, são mantidas por uma contínua esperança no Messias.

1.5.2 Ciro Messias e libertador dos exilados

De acordo com Webler³⁷, o autor dêutero-isaiânico anuncia para os exilados uma profecia de consolação ao mencionar que Ciro é o Messias de Javé (Is 45,1), ou seja, o escolhido de Javé, para libertar os cativos.

Schökel³⁸ menciona que, pela primeira vez na história, o título de “Messias” é atribuído a um rei estrangeiro. O mesmo ressalta que alguns judeus reagiram contra o título de Messias, atribuído a Ciro, pelo fato do rei ser estrangeiro e não fazer parte da dinastia davídica³⁹.

Segundo Seybold⁴⁰, o profeta aceita conscientemente que Ciro não sabia, nem queria saber qualquer coisa sobre o título messiânico que o profeta Dêutero-Isaías lhe concedeu.

Donner⁴¹, Noth⁴² e Westermann⁴³ sugerem que Ciro nunca se apresentou como servo de Javé, mas como servo de Marduk.

Schwantes⁴⁴ e Brueggemann⁴⁵ afirmam que para o autor dêutero-isaiânico, os avanços militares do rei Ciro estavam correlacionados à libertação dos judeus exilados.

³⁷ Jacinta Webler. “*Eu te Desenhei na Palma das Mãos*” (Is 49,16): *A misericórdia e a compaixão no Dêutero Isaías, na Teologia latino-americana e na espiritualidade cristã - um estudo integro*. Dissertação de Mestrado – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus – Faculdade de Teologia: São Belo Horizonte, 2006, p. 17-18.

³⁸ Luís Alonso Schökel. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 309.

³⁹ Luís Alonso Schökel, *Profetas I: Isaías, Jeremias*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 310.

⁴⁰ K. Seybold, mashah, Em: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 52-53.

⁴¹ Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*. 5 Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 447.

⁴² Christopher R. North, *Isaiah 40-55 Introduction and Commentary*. 1 Ed. SCM Press LTD: Grent Britain, 1952, p. 87-88.

⁴³ Claus Westermann, *Isaiah 40-66 A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1969, p. 158.

⁴⁴ Milton Schwantes, *Sofrimento e Esperança no Exilo – História e Teologia do Povo de Deus no século VI A.C*. 1 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 99.

⁴⁵ Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66*. Louisville: Westminster Bible Companion, 1998, p. 75-76.

Enfim, a esperança que o profeta Dêutero-Isaías, tinha em Javé, fez com que ele enxergasse Ciro como libertar dos judeus exilados, afim de estes, reconstruírem o Templo que havia sido destruído pelos babilônicos, como também a cidade de Jerusalém. Portanto, o profeta estando em momento de empolgação atribuiu o título de “Messias”, ao rei estrangeiro Ciro (Is 45,1), sem ter nenhuma pretensão de substituir a esperança em um Messias davídico guerreiro ou pastor.

1.5. 3 As duas tradições messiânicas do período do Antigo Testamento

De acordo com Siqueira e Santos⁴⁶, as duas tradições messiânicas têm como figura central o grande guerreiro Davi, que na tradição do Messias pastor, Davi é apresentado como aquele que vem de Belém de Judá de um meio pastoril. A tradição do Messias Guerreiro parte da história de Davi no palácio em Jerusalém e o que legitima essa tradição era a história na qual Davi vence o gigante Golias (1 Sm 17,1-58). A partir destes relatos é possível constatar que há, pelo menos, duas tradições proféticas que conservam e anunciam o messianismo no Antigo Testamento, um de origem hierosolimita, e o outro judaíta⁴⁷. Estas tradições também nos apresentam alguns aspectos semelhantes. Tendo em vista que o Sul é marcado por memórias importantes, como por exemplo: Sara, Abraão, as guerras santas, o davidismo, a presença de Javé em Sião, onde pode-se destacar Sião e Davi, como principais características das tradições religiosas do sul.

Embora se trate de memórias diferentes, Sião e Davi se completam. Davi transporta a arca da aliança (2 Sm 6) e em Sião junto a arca, recebe de Natã a promessa de eterna dinastia (2 Sm7).

Outra questão é que o templo e o palácio estavam situados no mesmo espaço territorial de Jerusalém. Portanto, o templo e o santuário eram propriedade do soberano, assim o sacerdote era um funcionário que podia ser instalado e destituído pelo rei⁴⁸.

⁴⁶ Tércio Machado Siqueira; Sueli Xavier Santos. *O messias desde o Antigo Testamento até Jesus Cristo*. 1 ed. São Paulo: Cedro, 2008, p. 18.

⁴⁷ Sueli Xavier Santos. *Para uma Paz Sem Fim: Um estudo, sócio-político e teológico da tipologia messiânica nas perícopes de Isaías 7,10-17 e 8,23-9,6*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2005.

⁴⁸ Werner H. Schmidt. *A fé no Antigo Testamento*. 1 ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2004, p. 22.

Há uma diferença bem marcante entre Sião/Davi e Davi/Belém. Em Sião, Davi é enaltecido como rei, e lembrado por suas incursões bélicas (2 Sm 5 a 1 Rs 2), na tradição Davi/Belém, a concepção é da sua fragilidade, e de um homem do campo (Mq 5,1-50).

Assim, observamos que a figura messiânica de Davi perpassa por ambos os grupos, Judá e Jerusalém, mas com diferentes enfoques.

A tradição de Judá conservou a história traditiva de um messianismo anti-palaciano e anti-sionita. No entanto, a tradição de Jerusalém é marcada pela função de Salém como cidade da justiça e do trono de Javé.

Portanto, os judeus libertados por Ciro, adeptos da tradição messiânica jerosolimita em que aguardava um Messias como rei guerreiro, viram em Ciro, características semelhantes a do seu Messias. Em fim, o título messiânico atribuído a Ciro, pelo autor do Dêutero-Isaías (Is 45,1), não tinha o objetivo de substituir a esperança no Messias davídico, político e guerreiro.

Segundo Schökel⁴⁹, o messianato de Ciro está ligado à figura do Messias violento identificado no livro dos Salmos 2,1-2. Para Kraus⁵⁰, o Salmo 2 descreve um Messias violento ao lado de Javé, preparado para lutar contra os reis inimigos.

De acordo com Wiéner e Croatto, a linguagem messiânica no Dêutero-Isaías não é somente jersalemita, pois os Cânticos do Servo (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9^a; 52,13-53,12)⁵¹, apresentam uma linguagem messiânica judaíta onde o Messias é descrito como um Servo que sofre⁵².

Croatto⁵³ salienta que os capítulos 49-1-9 se referem à missão do Servo de Javé, o capítulo 50, 4-11 fala da missão e o sofrimento do Servo e por fim os capítulos 52 e 53 demonstram uma metáfora sobre o Servo sofredor.

A linguagem messiânica destes Cânticos do Servo não caracteriza a tradição messiânica de Jerusalém, onde o Messias é interpretado como um rei/guerreiro, mas do Messias de Judá, que é identificado como pastor que apascenta seu rebanho, (Mq 5,2-4).

⁴⁹ Luis Alonso Schökel, *Profetas I: Isaías, Jeremias*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 309.

⁵⁰ Hans Joachim Kraus. *Los Salmos 60-150*. 1º ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995, p. 174.

⁵¹ Claude Wiéner. *O Profeta do Novo Êxodo: O Dêutero-Isaías*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 69-77.

⁵² José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 201-210.

⁵³ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 201-210.

De acordo com Siqueira e Santos⁵⁴, a literatura profética do Antigo Testamento ressalta a esperança no Messias salvador de Israel. Em Miquéias 5,2-6 o profeta esclarece que o Messias esperado não tinha as características de Ciro, mas era um pastor, este Messias não era guerreiro como Davi ou Ciro, mas, um Messias pastor, vindo de Belém.

O profeta Jeremias salienta a promessa em um Messias da casa de Davi, que governasse com justiça e inteligência, tendo em vista que, Jeremias estava insatisfeito com o governo de Zedequias, (Jr 23,5-6; 33,14-16).

No período exílico, o profeta Ezequiel anunciou o advento do Messias, (Ez 17,22-23). Ezequiel, semelhante ao profeta Ageu, mencionou que o Messias era um pastor vindo da casa de Davi (Ag 2,23).

No período pós-exílico, o profeta Zacarias anunciou aos judeus que voltaram para Judá. Neste contexto, Zacarias anuncia o Messias para este povo que estava reconstruindo sua vida e não podiam deixar de lado a esperança no Ungido. Por volta do ano 520 a.C. Zacarias anunciou, em alto e bom som, a esperança da chegada do Messias Salvador (Zc 9,9-10). Zacarias anuncia a vinda de um rei humilde que não trazia artefatos para guerrear, tendo em vista que seu anuncio é a paz para as nações e seu plano de governo é a justiça.

O Messias predito por Zacarias é diferente de todos os reis de Israel inclusive Davi e Josias, pois estes possuíam poder e exército. No entanto, o Messias de Zacarias está destituído do poder das armas de guerra e da riqueza, pelo contrario Zacarias anuncia um Messias pobre assentado sobre um jumentinho.

Este novo conceito de Messias, caracterizado como salvador, justo, pobre e montado sobre uma cria de jumenta surgiu no exílio babilônico, contemporâneo à literatura dêutero-isaiânica que retrata o Messias pobre de Zacarias como um Servo sofredor que não se assemelha a Ciro.

1.5.4 O judaísmo pós-exílico

⁵⁴ Tércio Machado Siqueira; Sueli Xavier Santos. *O messias desde o Antigo Testamento até Jesus Cristo*. 1 ed. São Paulo: Cedro, 2008, p. 55-58.

Segundo Soares⁵⁵, o contato que o judaísmo teve com a cultura persa e mais tarde a helênica, contribuiu para que novos elementos fossem anexados no imaginário religiosos judaico, como veremos em seguida.

1.5.5 Ciro no judaísmo pós-exílico

De acordo com Soares⁵⁶, quando os persas liderados por Ciro (559-530 a.C.), dominaram Judá a partir de 539 a.C., os dominados sofreram um processo de revolução cultural e religiosa. Tendo em vista que, os reis aquemênidas Dario (522-486 a.C.), Xerxes I (486-465 a.C) e Artaxerxes II (404-359), sucessores de Ciro, deixaram inscrições que revelam o Zoroastrismo⁵⁷, como religião oficial do império. Assim, pode-se constatar que a religião persa influenciou povos conquistados, os quais aderiram ao dualismo persa sobre o bem e o mal, associados a uma crença de um Deus supremo.

O próprio Dêutero-Isaías faz menção ao bem e mal, atribuindo este dualismo a ação criadora de Javé (Is 45,7).

Nota-se que as ideias persas de vida pós-morte⁵⁸ são mencionadas em Isaías 26,19. Portanto, a influência persa na cultura e religiosidade dos povos dominados contribuiu para que eles recebessem a política pacífica dos persas com bons olhos.

Portanto, os babilônicos receberam Ciro como Pastor de Marduk, os egípcios o aceitavam como Encarnação de Hórus, e o autor dêutero-isaiânico intitulou-o de *Messias de Javé* (Is 45,1).

O *Cilindro de Ciro* possui texto redigido por sacerdotes babilônicos, no qual Bel, Nabu e Marduk deuses da Babilônia, favorecem Ciro. Neste texto Marduk profere o nome de Ciro e o chama para dominar toda terra.

27

1.5.6 A influência da cultura e religiosidade persa no judaísmo pós-exílico

⁵⁵ Elizangela A. Soares. *Variações sobre a Vida Após a Morte: Desenvolvimento de uma crença no Judaísmo do segundo Templo*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2006, p. 40-51.

⁵⁶ Dionísio Oliveira Sores. *As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico*. Disponível Em: http://www.revistatheos.com.br/Artigos/Artigo_06_2_02.pdf. Acesso em 29/09/2012.

⁵⁷ Religião fundado na Antiga Pérsia, pelo profeta Zoroastro, entre 1750 a 1000 a.C.

⁵⁸ O conceito persa de vida pós-morte é identificado no Gathas, que se refere a 17 cânticos que se acreditava terem sido compostos por Zoroastro. Os cânticos são considerados os textos mais sagrados no zoroastrismo.

De acordo com Andrade e Leal⁵⁹, os persas mais sofreram influências dos dominados do que os influenciaram.

Tendo em vista que, seus palácios e monumentos lembram, quase sempre, as obras dos assírios e babilônicos. Sua escrita era derivada da cuneiforme mesopotâmica. Executaram grandes obras da engenharia, como o canal que ligava o mar vermelho ao Mediterrâneo.

No entanto, foi na religião que os persas demonstraram certa originalidade. Primitivamente adoravam o Sol, a Lua e a Terra; até que Zoroastro (ou Zaratustra), que reorganizou a religião, sofisticando-a. Nesta religião o deus maior era Ormuz, deus do bem, que se opunha a Arimã, deus do mal.

A luta entre o bem e o mal era a essência da religião de Zoroastro, que ficou conhecida como masdeísmo, fusão entre as crenças populares e os ensinamentos de Zoroastro. Essa religião baseava-se na sinceridade entre as pessoas e foi transcrita no livro sagrado Avesta. O imperador era quase um deus, pois, segundo a crença, governava por ordem de deus.

1.5.7 Ciro e a religiosidade dos povos conquistados

Em 537 a.C. Ciro assina um edito (Ed 1,2-4) permitindo o regresso dos judeus exilados à Jerusalém, bem como a reconstrução do templo. O mesmo saliente que os sentimentos e práticas religiosos dos povos conquistados eram tolerados pelo soberano que viu neste comportamento a forma para conseguir a lealdade dos vassalos.

Após a tomada da Babilônia, Ciro decretou a devolução das estátuas de culto, levadas de povos conquistados por Nabonido para as capitais de seus respectivos templos.

Ciro baixou um edito permitindo a volta dos judeus a Jerusalém, a fim de, reconstruírem a cidade como também o templo (2 Cr 36,22-23; Ed 1,1-5).

⁵⁹David Andrade e Daniel Leal. *O império Persa*. Disponível Em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/imperio-persa-historia-4.php> Acesso em 01/10/2012.

Ciro tinha um gigantesco império, exerceu domínio sobre muitos povos, mas foi no campo religioso que ele foi tido como *Messias*, com a finalidade de beneficiar, um respectivo povo.

1.5.8 Considerações conclusivas do primeiro capítulo

Concluimos que Ciro libertou os exilados por fins políticos, pois ele tinha em mente a conquista do Egito, e enviar os exilados para sua pátria era permitir que novamente os judeus se fortalecessem para servir aos seus propósitos de utilizá-los nas guerras.

A tolerância religiosa de Ciro diante dos povos conquistados também não está ligada a um caráter bondoso do monarca, mas, a seus interesses políticos. Pois, desta forma Ciro teria a admiração de todos babilônicos, egípcios e judeus. Seus vassallos os serviria de bom grato, por entender que ele foi alguém enviado pela divindade. Para os babilônicos o deus Marduk e para os judeus, Javé.

Também concluimos que o único rei ligado à figura messiânica das tradições de Belém de Judá e na tradição de Jerusalém, foi o rei Davi. Este monarca foi figura central da esperança messiânica das duas tradições do período do Antigo Testamento.

Portanto, o título messiânico atribuído a Ciro pelo profeta dêuteo-isaiânico em (Is 45,1), não está ligado às tradições messiânicas do período do Antigo Testamento. Pois, o profeta dêutero-isaiânico chama o rei Ciro de “Messias de Javé”, em momento de grande empolgação dos judeus exilados. Estes judeus foram alcançados pelos boatos do vasto crescimento do império da Pérsia, e como o rei Ciro conquistou fortemente a Média e a Lídia. Assim, os exilados depositaram fé em Javé, acreditando que ele usaria o rei estrangeiro Ciro para abater os babilônicos e cessar o cativeiro, permitindo o regresso dos exilados.

Observa-se que no judaísmo pós-exílico, Ciro não é lembrado como “Messias”, mas, ele é visto no livro de Esdras como o libertador dos exilados, o rei que teve seu espírito despertado por Javé, para baixar um decreto que permitisse aos exilados o regresso à Jerusalém, a fim de reconstruírem o templo, (Ed 1,1-11).

Considerações introdutórias

Neste capítulo analisaremos o título messiânico atribuído ao rei Ciro, visto na perícopes de Isaías 45,1-7, tendo em vista que no período pré-exílico as tradições messiânicas esperavam um Messias proveniente da casa de Davi e não um estrangeiro.

Portanto, neste capítulo estudaremos sobre o título messiânico atribuído ao rei Ciro, comparando com as tradições messiânicas que percorreram o Antigo Testamento, especificamente o período pré-exílico.

A partir deste capítulo tentaremos mostrar como o autor dêutero-isaiânico interpreta o messiado de Ciro. Para tanto, utilizar-se-á a exegese a partir dos seguintes encaminhamentos:

Primeiro analisaremos a tradução literal do texto, mantendo a sequência do texto original, em segundo notificaremos a acritica textual, a fim de comparar as variantes entre o texto massorético e a LXX. Em terceiro, demonstraremos as características formais do texto, onde se destacará os seguintes pontos: Delimitação, a fim de apontarmos a unidade da perícopes. Coesão para identificarmos uma clara sequência de conteúdo.

O estilo da perícopes, e as repetições de frases. Por fim, o gênero, onde destacaremos a perícopes como um oráculo de salvação, identificada pela libertação dos exilados.

O quarto passo do nosso encaminhamento exegético será situar o lugar da nossa perícopes. Neste ponto, notificaremos o cenário histórico-social do texto fazendo apontamentos de datas e acontecimentos históricos.

Por fim, o quinto passo será a apresentação do conteúdo, enfocando a interpretação das palavras, estrofes e parágrafos da perícopes. Finalizamos o capítulo com as considerações conclusivas onde concluímos os principais assuntos.

2.1 Perícopes de Isaías 45,1-7: Texto em hebraico

- 1 כֹּה־אָמַר יְהוָה לְמַשִּׁיחוֹ לְכוּרֵשׁ אֲשֶׁר־הִתְחַזַּקְתִּי בִּימִינוֹ
לְרַד־לְפָנָיו גּוֹיִם וּמְתַנִּי מְלָכִים אֲפַתַח
לְפָתַח לְפָנָיו דְּלָתִים וּשְׁעָרִים לֹא יִסְגְּרוּ:
2 אֲנִי לְפָנֶיךָ אֱלֹהֵי וְהַדּוּרִים אוֹשֵׁר אֲיֹשֵׁר
דְּלָתוֹת נְחוּשָׁה אֲשַׁבֵּר וּבְרִיחֵי בְרָזֶל אֲגַדֵּעַ:
3 וְנִתַּתִּי לְךָ אוֹצְרוֹת חֶשֶׁךְ וּמִטְמָנֵי מִסְתָּרִים
לְמַעַן תִּדְעַע כִּי־אֲנִי יְהוָה הַקּוֹרֵא בְּשֵׁמֶךָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל:
4 לְמַעַן עֲבַדֵי יַעֲקֹב וַיִּשְׂרָאֵל בְּחִירֵי
וְאֶקְרָא לְךָ בְּשֵׁמֶךָ אֲכַנֶּה וְלֹא יִדְעֻתָּנִי:
5 אֲנִי יְהוָה וְאִין עוֹד זוֹלָתִי אִין אֱלֹהִים
אֲאֹזְרֶךָ וְלֹא יִדְעֻתָּנִי:
6 לְמַעַן יִדְעוּ מִמְזֻרְח־שָׁמַשׁ וּמִמְעַרְבָה כִּי־אֶפֶס בְּלַעְדֵי
אֲנִי יְהוָה וְאִין עוֹד:
7 יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֶשֶׁךְ
עֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְהוָה עֹשֶׂה כָּל־אֵלֶּה: ׀

1. Assim disse⁶⁰ Javé ao seu Ungido, a Ciro que agarrou⁶¹ em sua destra, para subjugar as nações diante da tua face; eu desamarrarei⁶² os lombos dos reis, para abrir⁶³ diante deles (as) portas e (os) portões não (se) fecharam⁶⁴.
2. Eu seguirei⁶⁵ diante da tua face e aplainarei⁶⁶, endireitarei⁶⁷ os caminhos tortuosos, despedaçarei⁶⁸ (as) portas de bronze e (as) trancas de ferro destruirei⁶⁹.
3. E darei⁷⁰ para ti, tesouros obscuros, e riquezas escondidas, a fim de que saibas⁷¹ que Eu (sou) Javé o que te chama⁷² pelo teu nome, o Deus de Israel.
4. Por causa do meu servo Jacó, e Israel, meu escolhido, eu te chamei⁷³ pelo teu nome, e te dou um nome de honra, embora não me conhecesses⁷⁴.
5. Eu (sou) Javé, e não há nenhum outro, com exceção de mim não há Deus, eu te cinjo⁷⁵, embora não me conhecestes⁷⁶.
6. Para que se saiba⁷⁷ que desde o nascer do sol até o poente que, fora de mim, não. Há ninguém: eu (sou) Javé e não há outro!
7. Formo⁷⁸ luz e crio⁷⁹ escuridão, faço⁸⁰ paz e crio⁸¹ mal: eu (sou) Javé faço⁸² todas estas coisas.

2.3 Crítica textual

⁶⁰ mr, Verbo Qal, perfeito, 3º pessoa, masculino, singular “disse”.

⁶¹ zq, Verbo Hifil, perfeito, 1º pessoa, comum singular “agarrou”.

⁶² tr, Verbo Piel, imperfeito, 1º pessoa, comum singular “desamarrar”.

⁶³ tr, Verbo Qal, infinitivo construto “abrir”.

⁶⁴ sgr, Verbo Nifal, Imperfeito, 3º pessoa, masculino plural “(se) fecharam”.

⁶⁵ hlk, Verbo Qal, imperfeito, 1º pessoa, comum, singular “seguirei”.

⁶⁶ yxr, Verbo Hifil imperfeito, 1º pessoa, comum, singular “aplainarei”.

⁶⁷ yxr, Verbo Piel imperfeito, 1º pessoa, comum, singular “endireitarei”.

⁶⁸ Xbr, Verbo Piel imperfeito, 1º pessoa, comum, singular “despedaçarei”.

⁶⁹ gd, Verbo Piel imperfeito, 1º pessoa, comum, singular “destruirei”.

⁷⁰ ntn, Verbo Qal com vav consecutivo, 1º pessoa comum, singular “darei”.

⁷¹ yd, Verbo Qal imperfeito, 2º pessoa masculino, singular “saibas”.

⁷² qr, Verbo Qal participio, masculino, singular, “chama”.

⁷³ qr, Verbo Qal vav consecutivo imperfeito, “chamei”.

⁷⁴ Yd, Verbo Qal perfeito, 2º pessoa masculino singular, com sufixo da 1º pessoa comum singular “conhecesses”.

⁷⁵ zr, Verbo Piel imperfeito, 1º pessoa comum singular, com sufixo 2º pessoa masculino singular “cinjo”.

⁷⁶ yd, Verbo Qal perfeito, 2º pessoa masculino singular, com sufixo 2º pessoa masculino singular “conhecestes”.

⁷⁷ yd, Verbo Qal imperfeito, 3º pessoa masculino singular “saiba”.

⁷⁸ ytr, Verbo Qal participio, masculino singular “formo”.

⁷⁹ br participio masculi, singular,

⁸⁰ sh, Verbo Qal participio, masculino singular. “crio”.

⁸¹ br, Verbo Qal, participio masculino, singular, “crio”.

⁸² sh, Verbo Qal, participio masculino, singular, “faço”.

Observa-se que no v.1 a LXX⁸³, mantém o título messiânico atribuído a Ciro *Ὁ ἔστι κύριος ὁ θεός τῶ χριστοῦ μού* *Kύρω* - Assim diz o Senhor [o Deus] ao seu ungido Ciro. No entanto a LXX, acrescenta no texto um artigo masculino singular antecedendo outro acréscimo, um substantivo nominativo masculino singular *ὁ θεός* - o Deus. Estes acréscimos na LXX foram introduzidos no texto da LXX pelo Pentateuco de Damasco. Texto que surgiu por volta do século X⁸⁴. Nota-se que no texto da Vulgata⁸⁵ o v. 1 “Haec dicit Dominus cristo meo Ciro”, não acrescenta o substantivo Deus, mas mantém uma tradução semelhante a do texto massorético.

A Bíblia de Jerusalém traduz o v. 1 a partir do texto massorético *Assim diz YHWH ao seu Ungido*, semelhante à Bíblia –TEB, *Assim fala o Senhor ao seu messias*. Ambas versões portuguesas traduzem o v.1 a partir do texto massorético.

Nota-se que no v. 3 a LXX novamente acrescenta um artigo masculino singular antecedendo um substantivo nominativo masculino singular, *ὁ ἔστι κύριος ὁ θεός ὁ καλῶν τὸ ὄνομά σου* - Por que eu (sou) Senhor [o Deus] que te chama pelo teu nome. A mesma coisa se repete no v. 5, pois o texto massorético inicia apresentando Javé *אֲנִי יְהוָה וְאֵין עֹד* - Eu (sou) Javé, e não há nenhum outro. No entanto na LXX o texto esta anexado a seguinte forma *ὁ ἔστι κύριος ὁ θεός*. Observa-se que após o termo *κύριος* - Senhor, à LXX acrescenta *ὁ θεός* - o Deus. Os esforços da LXX em afirmar que o *κύριος* é *θεός*, nesta perícopie ainda são identificados no v. 6 quando o texto massorético conclui o v. 6 dizendo que *não há outro além de Javé* *אֲנִי יְהוָה וְאֵין עֹד* - eu (sou) Javé e não há

33

outro”. Mas, a LXX continua a acrescentar o [*ὁ θεός*] após o [*κύριος*]. *ὁ κύριος ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἕτερος* - eu (sou) (o) Senhor [o Deus] e não existe outro!. Possivelmente, o Pentateuco de Damasco acrescentou na LXX

⁸³ Septuaginta.

⁸⁴ Edson de Faria Francisco. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético. Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 2º Ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, 209.

⁸⁵ Tradução para o latim da Bíblia, escrita entre fins do século IV início do século V, por São Jerónimo, a pedido do Papa Dâmaso I.

o [ὁ θεός], após o substantivo nominativo masculino singular [κύριος], na tentativa de enfatizar que o Kírios como Deus.

2.4 Características formais

Próxima etapa de nossa exegese é observaremos sua forma. Neste ponto, abordaremos os seguintes pontos: Delimitação, coesão interna, estilo e gênero.

2.4.1 Delimitação do texto

O texto de Isaías 45,1-7 é chamado de oráculo de salvação para Israel⁸⁶. Quanto à unidade desta perícopé sugere-se que o v. 1 está ligado redacionalmente a (Is 44,28^a), em forma de quiasmo (“Ciro/pastor/ ungido/Ciro”).

Segundo Croatto⁸⁷, os sete versículos podem ser divididos em duas unidades literárias. vv 1-3 e 4-7. Isto se faz pela compreensão de que em vv1-3 há uma espécie de relato de vocação, onde Ciro é intitulado de Messias v. 1, e chamado por Javé pelo nome. Os vv 4-7 notificam a exclusividade de Javé.

A expressão כֹּה־אָמַר יְהוָה Assim diz Javé, indica o início da perícopé. Nesta expressão temos o início da fala do autor dêutero-isaiânico, onde Ciro é apresentado como o *Messias*, de Javé.

Os restantes dos versos 1b-3 expressam a proteção de Javé a Ciro em suas campanhas militares vitoriosas. O verso 4-7 propriamente, expressa a eleição de Ciro, por Javé aquele que forma, cria e faz.

34

O verso 7 encerra a unidade notificando a exclusividade histórica de Javé. Neste verso o autor dêutero-isaiânico deixa claro, os três termos preferidos para indicar a capacidade

⁸⁶ José Severino Croatto, *Isaías A palavra profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 130.

⁸⁷ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 134.

criativa de Javé. Pois Javé יוצר אור *forma luz*, בורא השך *cria escuridão*, como também faz paz e cria mal ובורא רע *faço paz e crio mal*.

2.4.2 Coesão interna

O texto apresenta coesão interna, pois o início da perícopé consiste na afirmação de que Ciro foi chamado por Javé para subjugar a face das nações para depois desarmar os reis v.1, ainda no v. 1 o messiado de Ciro consiste em *libertar diante da sua face (as) portas para que os portões não se fechassem*.

No v. 2, há uma promessa de Javé seguir diante da face de Ciro e depois aplinar, endireitar e conduzi-lo em linha reta.

No verso 3 a promessa se remete a Ciro através de tesouros e riquezas. No verso 5 há outra menção a Javé. Aqui ele aparece como o soberano sem igual, que cingiu a Ciro, semelhante ao verso 1, que menciona que Javé agarrou Ciro em sua destra.

Os versos 5-6 estão estreitamente coesos, pois neles o autor notifica a soberania de Javé, afirmando que אני יהוה ואין עוד *Eu (sou) Javé, e não há nenhum outro*.

O verso 7 apresenta Javé como o formador da luz יוצר אור criador da escuridão בורא השך fazedor da paz עשה שלום e criador do mal בורא רע.

2.4.3 Estilo

Claramente se observa que esta perícopé é uma poesia, visto que há repetições de frases. Por exemplo, no verso 1, libertar diante da sua face (as) portas e (os) portões não (se) fecharam.

Dividimos nosso texto em quatro estrofes (v.1-3; 4; 5-6;7), sendo que a primeira estrofe (v.1-3), temos um oráculo de libertação para Israel, onde Javé diz que Ungiu a Ciro כה-אמר יהוה למשיחו לכורש *Assim disse Javé ao seu Ungido, a Ciro*.

A segunda estrofe (v.4) é semelhante a esta, pois nela Javé é identificado como o que chamou Ciro pelo nome וְאָקְרָא לְהָ בְשֵׁמִי *eu te chamei pelo teu nome*.

Na terceira estrofe (vv. 5-6) se refere à soberania de Javé, **אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד זוֹלָתִי אֵין אֱלֹהִים** *Eu (sou) Javé, e não há nenhum outro, com exceção de mim não há Deus.*

Nesta estrofe Javé cingi a ti **וְלֹא יָדַעְתָּנִי וְלֹא יָדַעְתָּ אֶתְּךָ** *cingi a ti, e não me conhecestes*

A quarta estrofe, notifica a capacidade criativa de Javé, pois na primeira frase, Javé **אֹר** *forma luz* e também **וּבֹרֵא חֹשֶׁךְ** *cria escuridão*, na segunda frase Javé **וַיַּשְׁלֵם שְׁלוֹם** *faz paz* como também **וַיַּבְרֵא רָע** *Cria o mal.*

Na terceira frase o autor encerra a perícopo, demonstrando que Javé é quem faz todas estas coisas: **אֲנִי יְהוָה עֹשֶׂה כָּל-אֲלֵהֶם** *eu sou Javé faço todas estas Coisas.*

Por fim, esta divisão de estrofes e de algumas frases de nossa perícopo nos ajudará para a compreensão do conteúdo que analisaremos posteriormente.

2.4.4 Gênero

Segundo Croatto⁸⁸, o gênero se refere a um oráculo de salvação para Israel. Para Matos⁸⁹, os oráculos de salvação no Dêutero-Isaias se referem a composições poéticas que trazem palavras de salvação e esperança ao povo exilado na Babilônia.

De acordo com Westermann⁹⁰, um oráculo de salvação, em geral possui as seguintes cinco características:

- 1) Endereçamento
- 2) Confiança
- 3) Comprovação

36

- a. Nominal (Eu sou o seu Deus)
- b. Verbal (Eu te ajudo)

⁸⁸ José Severino Croatto, *Isaias A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Vols. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 130.

⁸⁹ Sue' Hellen Monteiro de Matos. *Não Temas! Eis que derramarei meu espírito! Análise Exegética de Isaías 44,1-5*. Disponível Em: www.revistaancora.com.br. Âncora: Revista digital de estudantes de religião. Acesso em 10/10/2012.

Claus Westermann. "apud" LEE. Stephen. *Creation and Remption in Isaiah 40-55*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1995, p. 96.

- 4) Resultado: para o suplicante e contra seu inimigo
- 5) Alvo

O autor dêutero-isaiânico utiliza a imagem de Ciro para anunciar a libertação dos exilados, por isto Ciro recebe o título de *Messias*, ou seja, o libertador de Israel v.1.

Em nossa perícope observa-se que o Dêutero-Isaías, notifica que Ciro foi chamado por causa do *Servo Jacó* e também do *Escolhido Israel* v.4. Schökel⁹¹ salienta que o autor dêutero-isaiânico interpreta Ciro como o eleito de Javé, para beneficiar Israel, o povo escolhido de Javé.

Em Is 45,1-7 encontram-se as características de um oráculo de salvação. Pode-se estruturar o texto do seguinte modo.

- 1) Endereçamento: Ciro o *Messias* de Javé (V.1)
- 2) Confiança da salvação apresentada pela expressão: *Eu seguirei diante da tua Face* אֲנִי לְפָנֶיךָ אֵלֶּךְ (v. 2^a).
- 3) Comprovação: Ela é apenas verbal. Javé dará tesouros obscuros e riquezas escondidas. (v. 3)
- 4) Alvo/Finalidade: Esta expressa no v. 4 לְמַעַן עַבְדִּי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל בְּחֵירִי *por causa do meu Servo Jacó e de Israel meu escolhido.*

A partir disso, concluí-se que o gênero do texto é um oráculo de salvação. No entanto, este oráculo é um tanto quanto diferente, pois o salvador não é um homem da casa de Davi, mas um estrangeiro que recebe o título de *Messias* de Javé ⁹² , כֹּה־אָמַר יְהוָה לְמַשִּׁיחוֹ לְכוֹרֶשׁ Assim disse Javé ao seu Ungido, a Ciro v.1.

2.5. Lugar

⁹¹ Luís Alonso Schökel. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 309.

⁹² Luís Alonso Schökel. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 309.

Para compreensão da época e do lugar vivencial de nosso texto, é importante trazer uma breve discussão sobre a autoria dos capítulos 40-55 do livro de Isaías, denominado Dêutero-Isaías pela pesquisa bíblica. A grande discussão gira em torno de “seu autor” ser um único profeta, ou texto de “autoria coletiva” da comunidade exilada.

Schwantes⁹³ apresenta uma proposta interessante para a resolução desta questão. Ele notifica que os textos de Isaías 40-55 seriam textos da comunidade, cantores do templo no meio dos exilados. Portanto, trata-se de uma profecia comunitária, fato que explicaria melhor o caráter anônimo da profecia. Além de explicar a semelhança e divergência dos cantos do Servo com o restante do livro do Dêutero-Isaías.

Quanto à data, o texto não traz grandes discussões, visto que pertence a uma unidade literária maior (caps 40-55). Sabe-se que estes são textos do período exílico babilônico.

Para ser mais exato, o texto do Dêutero-Isaías é do período final do exílio, por volta de 550-540, pois a rápida vitória de Ciro sobre o rei lídio Creso 546 a.C., possivelmente se reflita nos textos proféticos de Isaías 41,2s; 45,1s, mas, não reflete a tomada da Babilônia em 539 a.C.

O profeta esperava que Ciro libertasse os deportados judaítas e permitisse que eles retornassem a Jerusalém e reconstruíssem o Templo.

Portanto, o Dêutero-isaías apresenta Ciro como o Messias de Javé, ou seja, o ajudador e libertador de Israel⁹⁴. Segundo Matos⁹⁵, a profecia de Dêutero-Isaías é posterior à profecia de Ezequiel, que atuou por volta de 570 a.C. Portanto, Dêutero-Isaías pertence à segunda geração de exilados⁹⁶.

O período babilônico é marcado pelo enfraquecimento do império neo-assírio (aproximadamente entre 630-612 a.C.) e a conquista da Babilônia por Ciro, rei persa em

38

539 a.C. O império neobabilônico, sob a dinastia dos caldeus assumiu a herança da Assíria em várias partes do Antigo Oriente Próximo.

⁹³ Milton Schwantes, *Sofrimento e Esperança no Exílio – História e Teologia do Povo de Deus no século VI A.C.* 1 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 89.

⁹⁴ Georg Fohrer. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 400.

⁹⁵ Sue' Hellen Monteiro de Matos. *Não Temas! Eis que derramarei meu espírito! Análise Exegética de Isaías 44,1-5*. Disponível Em: www.revistaancora.com.br. Âncora: Revista digital de estudantes de religião. Acesso em 10/10/2012.

⁹⁶ Milton Schwantes. *Sofrimento e Esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Leopoldo: Oikos, 2009, p. 93.

A estrutura de poder desse império colocou outros impérios grandes em segundo plano, como foi o caso do Egito⁹⁷.

As ações de Nabopolassar (625-605 a.C.) marcam o início à dinastia neobabilônica. Sua política externa estava baseada na diplomacia, isto é, através de acordos ia conquistando seu espaço no oriente.

Quanto à sua política interna, ele reconstruiu todos os templos babilônicos para os deuses Shamash e Marduk. Com Nabucodonosor II (605-562 a.C.) o império babilônico teve seu grande ápice.

Ele conquista o corredor siro-palestinese, retirando assim o Egito desse domínio, visto que ambos lutavam pela conquista deste corredor. Além disso, Nabucodonosor II continuou a política do pai quanto à reconstrução dos antigos templos de Marduk⁹⁸.

A retirada do Egito do corredor siro-palestinese significou ao povo de Judá a libertação do poder egípcio. Agora, o rei imposto pelo império babilônico era Sedecias. No entanto, não duraria muito essa “liberdade”. Sedecias se revolta contra o império babilônico (cf. 2 Rs 24,20b). Diante disso, Nabucodonosor sitia a cidade de Jerusalém, a qual será destruída em 587 a.C., e deporta os jerosolamitas para a Babilônia.

A primeira deportação, ocorrida em 597 a.C., foram levados o rei e a sua corte, gesto que visava exercer pressão sobre os que ficaram. Foram como reféns que permaneceram junto à corte babilônica.

A segunda deportação ocorre em 587 a.C., em que foram levados mais habitantes da capital e, dessa vez, alguns pobres também foram deportados (cf. Jr 52,15). Esses deportados se juntaram aos exilados de 597 a.C. Após 587 a.C. parece ter ocorrido outra deportação, conforme Jr 52,30. No entanto, uma deportação menor. Somando as três deportações, teriam sido levadas cerca de 15 mil pessoas, oriundas basicamente da população de Jerusalém que representavam a nata política, eclesiástica e intelectual de sua terra. O exílio babilônico é, principalmente, um exílio dos cidadãos “da capital”. Levando em consideração a primeira deportação em 597 a.C., o início da pregação do Dêutero-Isaías, por volta de 550, passou-se quase 50 anos.

39

Os exilados não admitem mais esperança de retorno à Palestina. Entretanto, o império babilônico começa a ficar instável. A política religiosa de Nabônides (556-539) trouxe grande discórdia para Babilônia, pois ele adorava a deusa da lua Sin e procurou elevá-la

⁹⁷ Hebert Donner. *História de Israel e dos povos vizinhos*. v. 2. 4ªed., São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 410.

⁹⁸ IDEM, 413-414.

à suprema posição de panteão babilônico, o que atraiu inimizades com os sacerdotes de Marduk. Nesse mesmo período o poder de Ciro aumentava vertiginosamente. Conquistara Ecbátana em 553 a.C. e a Lídia em 547 a.C.⁹⁹.

A comunidade exilada estava no campo, num lugar chamado Nipur. Aí plantavam. Eram escravos, isto é, eram trabalhadores forçados pelo império, produzindo para sua própria sobrevivência e pagando pesados tributos aos babilônicos¹⁰⁰. Possuíam liberdade para fazer reuniões e assim manter uma espécie de vida comunitária (cf. Ez 8,1; 14,1; 33,30ss)¹⁰¹.

Entretanto, com o exílio houve uma crise teológica. O próprio *status* do Deus de Israel foi colocado em dúvida. A nação monoteísta de Israel havia sido subjugada por uma nação pagã. Desse modo, havia uma grande tentação por abandonar a religião ancestral (cf. Jr 44,15-19; Ez 33,10). Havia uma ameaça geral de perda da fé. A religião de Israel estava sendo provada numa situação de vida ou morte. Precisava esclarecer sua posição diante das grandes nações e de seus deuses, diante da tragédia nacional e de sua significação ou então perecer¹⁰².

A pregação do Dêutero-Isaías é, portanto, de esperança, e não de julgamento, como os profetas anteriores, embora possa repetir determinadas acusações. Todavia, essas acusações são para mostrar que o culpado é o povo e não Javé¹⁰³.

Nesse sentido, surgem os oráculos de salvação. Como todo gênero literário, os oráculos de salvação também possuem seu *Sitz im Leben*. O lugar vivencial é o culto¹⁰⁴. Mas como falar de culto no exílio sem Templo? Esses oráculos de salvação têm como lugar vivencial as reuniões comunitárias entre os exilados, uma vez que os deportados ficaram juntos e puderam preservar sua língua, seus ritos, seus costumes, sua religião. Em outros termos, mantiveram sua identidade¹⁰⁵.

2.6 Conteúdo

⁹⁹Luís Alonso Schökel. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 270.

¹⁰⁰Milton Schwantes. *Breve História de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 55.

¹⁰¹John Bright. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 432.

¹⁰²IDEM, pp. 416-417.

¹⁰³Werner H. Schmidt. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 246.

¹⁰⁴Claus Westermann. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1969, p. 11.

¹⁰⁵Milton Schwantes. *Sufrimento e Esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Leopoldo: Oikos, 2009, p.24.

2.6.1 Ciro o Messias de Javé (v.1)

Segundo Schökel¹⁰⁶, pela primeira vez na história do povo escolhido, um oráculo favorável de Deus, se dirige a um rei estrangeiro, outorgando-lhe o título de “Messias de Javé”. No entanto, K. Seybold¹⁰⁷ menciona que o autor dêutero-isaiânico atribui o título de Messias ao rei Ciro, empolgado, entusiasmado e no auge da alegria, pelo fato de o profeta esperar que Ciro libertasse os deportados judaítas e permitiria que eles retornassem a Jerusalém e reconstruíssem o Templo.

Portanto, o título messiânico atribuído a Ciro não se referia ao Messias rei da tradição jerosolimitana, ou o Messias pobre, servo, justo, pastor, promotor da justiça e da paz, da tradição judaíta já mencionados. O autor dêutero-isaiânico enxerga em Ciro, características da tradição de Jerusalém que se referem ao Messias guerreiro e violento representado pelo cedro e não pelo cajado, mas, ao intitular Ciro de Messias, ele não pretendeu substituir a esperança no Messias vindo da casa de Davi, mas apresentá-lo como libertador dos judeus exilados.

Croatto¹⁰⁸ menciona Ciro como aquele que Javé tomou pela mão direita, com a finalidade de abater as nações e libertar os judaítas exilados.

2.6.2 O decreto de Ciro

De acordo com Schwantes¹⁰⁹, o decreto de Ciro se tornou muito importante, pois a história do cronista o reproduz três vezes: 2 Crônicas 36,22-23; Esdras 1,1-5; 6,3-5. Os textos não conferem exatamente. Schwantes compreende que os textos são de edições diferentes e considera o texto de Esdras 6,3-5 como o mais autêntico.

Esdras 6,3-5

¹⁰⁶ Luís Alonso Schökel. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 309.

¹⁰⁷ K. Seybold, mashah, Em: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 43-54.

¹⁰⁸ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 131-132.

¹⁰⁹ Milton Schwantes. *Sofrimento e Esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Leopoldo: Oikos, 2009, p.126-127.

Este decreto enfoca
somente o templo,
determinando sua reconstrução,

definindo sua função, seu tamanho, seu financiamento e a devolução de seus utensílios.
Esta restauração é apresentada especificamente como um projeto persa.

Os exilados não aparecem, no entanto, isto não significa que eles não tivessem estado por trás da edição da Torá. Isto explica por que o rei Ciro, um ano após ter assumido o poder da Babilônia, tenha se preocupado com a distante e destruída Jerusalém. Será que os exilados se reunirão para a obtenção deste decreto? Bem, o profeta dêutero-isaiânico anos antes já havia aclamado Ciro como o “Messias de Javé”, ou seja, o libertador de Israel (Is 45,1).

Foi na administração persa e com seu apoio que os exilados passaram a definir o futuro do templo, de Jerusalém e de Judá. A pergunta que nos acabe é por que Ciro beneficiou os exilados com a liberdade e estabeleceu um decreto para a reconstrução do templo e das cidades de Jerusalém e Judá?

Schwantes menciona que esta atitude do rei Ciro pode estar ligada aos seus interesses políticos¹¹⁰. Tendo em vista que, em 538 a.C. o Egito ainda não estava sobre o controle dos persas e contar com o apoio de Jerusalém e Judá é estar à porta das entradas das terras do Nilo. Portanto, Schwantes sugere que o decreto de Ciro tem a ver com a pretendida invasão do Egito, efetuada em 525 a.C.

Os persas conquistam o Egito na Batalha de Pelúcio, não mais pelas mãos de Ciro, pois Ciro morreu em 530 a.C., na batalha contra os Masságetas sob o reinado de

³No primeiro ano do rei Ciro, o rei Ciro ordenou: Templo de Deus em Jerusalém. O Templo será reconstruído para ser um lugar onde se ofereçam sacrifícios, e seus alicerces devem ser restaurados. Sua altura será de sessenta côvados e sua largura de sessenta côvados .
⁴Terá três fileiras de pedras talhadas e uma fileira de madeira. A despesa correrá por conta da casa do rei. ⁵Além disso, serão restituídos os utensílios de ouro e de prata do Templo de Deus que Nabucodonosor retirou do santuário de Jerusalém para levá-los para Babilônia; de modo que tudo retome seu lugar no santuário de Jerusalém e seja deposto no Templo de Deus."
(Esdras 6,3-5)

¹¹⁰ IDEM, 127.

Tómiris. A narrativa herodotiana notifica que a rainha Tómiris profanou o corpo de Ciro, pois o rei persa tinha matado seu filho em uma batalha¹¹¹.

O conquistador do Egito foi Cambises, filho de Ciro. Ele venceu o faraó Psamético III, filho de Ahmés, poucos egípcios conseguiram fugir para Mênfes e permanecerem vivos.

O governo de Ciro era evidenciado pela generosidade com os povos conquistados, no entanto seus sucessores não seguiram seu exemplo. O reinado de Cambises é evidenciado por pouca diplomacia e muitas guerras, no entanto, Cambises à semelhança de Ciro adotou alguns costumes e traços da religiosidade faraônica, mas esta sua atitude dura pouco tempo, pois Cambises mata bois sagrados, ridiculariza e queima alguns deuses do Egito. No entanto para com seus súditos judias e jerosolimitas não há menção de violência e agressividade.

2.6.3 *Eu seguirei diante da tua face (v.2)*

Croatto¹¹² menciona como o Dêutero-Isaías demonstra Ciro sob a conduta de Javé, אֲנִי לְפָנֶיךָ אֵלֹהִים *Eu seguirei diante da tua face*. Schwantes salienta que o Dêutero-Isaías, interpreta os avanços militares de Ciro como estando dentro do propósito de Javé¹¹³. Portanto, Javé seguia diante de Ciro, e por isto a Babilônia foi conquistada.

Os muros da Babilônia com seus portões não intimidam a esperança dos exilados, pois o autor dêutero-isaiânico enfatiza que Javé despedaça as portas de bronze e destrói as trancas de ferro דְּלִתוֹת נְחוֹשֶׁת אֲשַׁבֵּר וּבְרִיחַי בְּרֹזֶל אֲגַדֵּעַ (*as portas de bronze despedaçarei e (as) trancas de ferro destruirei* v. 2). Portanto, os judaítas estão confiantes que Ciro os libertará, pois ele é o “Messias de Javé”, ou seja, o libertador de Israel. Knight¹¹⁴ ressalta que o Dêutero-Isaías diz que Javé está prestes a nivelar as montanhas ante, os pés de Ciro, ou seja, nada poderá impedir o “Messias de Javé”, de conquistar a Babilônia e libertar os exilados.

¹¹¹ Heródoto. *O Relato Clássico da Guerra entre Gregos e Persas*. 2º ed. São Paulo: Prestígio, 2001, p. 181.

¹¹² José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 131.

¹¹³ Milton Schawantes. *Sofrimento e Esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Leopoldo: Oikos, 2009, p. 99.

¹¹⁴ George A.F. Knight. *Deutero-Isaiah: A Theological Commentary on IsaiaH 40-55*. New York: Copyright, 1965, p. 131.

2.6.4 Tesouros e riquezas ao Messias de Javé (v. 3)

Segundo Knight¹¹⁵, o autor dêutero-isaiânico ao mencionar os tesouros obscuros e as riquezas escondidas, וְנָתַתִּי לְךָ אוֹצְרוֹת הַשֶּׁדֶי וּמִטְמֵנֵי מִסְתָּרִים *E darei para ti, tesouros obscuros, e riquezas escondidas*, têm em mente, as riquezas que Ciro conquistou quando em 547 a.C., venceu o rei da Lídia, Creso, e conquistou a riquezas do país. De acordo com Arceno¹¹⁶, o rei Creso, era considerado o homem mais rico do mundo, pois tinha muitos tesouros em ouro, prata e pedras preciosas. O rei lídio ao ser ameaçado pelos exércitos de Ciro tentou, inutilmente, enfrentá-los, porém, os medos e persas invadiram e dominaram a Lídia¹¹⁷.

Quando Creso iria ser executado, Ciro mudou de ideia e mandou libertá-lo. Livre, Creso indagou Ciro: O que faz os teus soldados com tanta pressa? Ciro respondeu: Estão saqueando a tua cidade¹¹⁸.

Creso explicou para Ciro que ele nada mais tinha, e que todo tesouro já fora saqueado. Ciro ordenou imediatamente que cessasse os saques e os massacres. Assim nasceu uma nova política, que faria do Império Persa, único e que tornaria seus reis temidos e admirados por todas as nações da terra.

2.6.5 Por causa do meu servo Jacó, e Israel, meu escolhido, eu te chamei pelo teu nome, e te dou um nome de honra, embora não me conhecesses (v.4).

Segundo Schökel¹¹⁹, o verso 4, demonstra claramente a eleição de Ciro, וְאָקְרָא לְךָ *eu te chamei*. O autor dêutero-isaiânico, compreende Ciro, como o leito de Javé e alude que o rei estrangeiro foi eleito por causa do servo Jacó e do escolhido Israel עֲבָדֵי יַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל בְּחִירֵי. Assim, para o Dêutero-Isaías, o objeto da intervenção de

¹¹⁵ IDEM, p. 132.

¹¹⁶ Edevânio Francisconi Arceno. *As Paredes de Persépolis*. Disponível em: <http://meuartigo.brasilecola.com/historia/as-paredes-persepolis.htm>. Acesso em 11/10/2011.

¹¹⁷ Herbert Donner. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 449.

¹¹⁸ Joelza Ester Rodrigue. *História em Documento*. São Paulo: Ftd, 2006, p. 20.

¹¹⁹ Luis Alonso Schökel, *Profetas I: Isaías, Jeremias*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 309.

A sub-unidade enfatiza a exclusividade histórica de Javé. Nesta, Javé é anunciado como o “único”, aquele que cingiu a Ciro: **וְלֹא יָדַעְתָּנִי אֲזַיְרְךָ וְלֹא יָדַעְתָּנִי** *cingi a ti, e não me conhecestes*.

45

O autor dêutero-isaiânico anuncia “Ciro Cingido de Javé”, ou seja, armado para lutar¹²⁴. O profeta anuncia a comunidade que Javé “cingiu” seu “messias”, com a finalidade de lutar por Israel e libertar os cativos.

O profeta anuncia que diante de Ciro os reis são desarmados (v.1b):

וּמִתְנִי מְלָכִים אֶפְתַּח לְפָתַח לְפָנָיו דְּלָתִים וְשַׁעֲרִים לֹא יִסְגְּרוּ:

e desarmar reis, desamarrarei, a fim de, libertar diante da sua face (as) portas e (os) portões não (se) fecharam.

Para o Dêutero-Isaías, Ciro derrotaria os babilônicos e evidenciaria a libertação dos judeus exilados.

2.6.7 A capacidade criativa de Javé (v.7)

Formo luz e crio escuridão,

faço paz e crio mal: eu (sou) Javé

faço todas estas coisas.

No encerramento da unidade (v.7), o autor usa cumulativamente os três termos preferidos para indicar a capacidade criativa de Javé. Javé é anunciado pelo profeta como o que **יֹצֵר אֹר** forma luz, **בֹּרֵא חֹשֶׁךְ** cria escuridão, **עֹשֶׂה שְׁלוֹם** faz paz e **בֹּרֵא רָע** cria mal. O profeta anuncia a capacidade de Javé de fazer tudo. Sendo assim, Javé faz **שְׁלוֹם** paz, ou seja, bem estar, salvação, libertação para os exilados¹²⁵. Schökel¹²⁶ ressalta que o verbo **בֹּרֵא**¹²⁷ cria, é específico do Dêutero-Isaías, e aparece cerca de 15 vezes. Para Zabatiero,¹²⁸ a linguagem utilizada pelo autor dêutero-isaiânico, em que Javé faz paz

¹²⁴ Luis Alonso Schökel. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2º ed. São Paulo: Paulus, 1997, p. 38.

¹²⁵ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 132.

¹²⁶ Luis Alonso Schökel. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2º ed. São Paulo: Paulus, 1997, p. 309.

¹²⁷ **בֹּרֵא** Qal participio masculino singular.

¹²⁸ Júlio Paulo Tavares Zabatiero. *Disponível em: http://www.academia.edu/1140455/Um_Deus_a_altura_dos_desafios_da_realidade_Isaías_40-55*. Acesso dia 14/out/2012.

שָׁלוֹם e cria mal בּוֹרֵא רָע. Este é um discurso do dualismo persa, embasado no zoroastrismo¹²⁹. Javé é o que faz todas as coisas: ele

46.

ungiu o rei Ciro, para ser o libertador de Israel¹³⁰, aquele que abate a Babilônia e proporciona libertação aos exilados.

2.6.8 Considerações conclusivas do segundo capítulo

Concluimos que a perícope de Isaías 45,1-7, possui problemas de tradução, tendo em vista que a LXX introduziu acréscimos em seu texto, como foi apresentado na crítica textual. Também se observa que há varias repetições de frases empregadas no texto. Este recurso é mais utilizado na poesia do que na prosa, portanto identificamos nossa perícipe como uma poesia, que encoraja os exilados através de um oráculo de salvação.

Concluimos que o lugar histórico de (Is 45,1-7), está situado por volta de 550 – 540 a.C., próximo ao final do exílio, onde o profeta dêutero-isaiânico foi alguém que pregou esperança e não julgamento a comunidade exilada.

Observamos que o conteúdo da nossa perícope destacou que o título messiânico atribuído a Ciro no v.1 בְּהֶאֱמַר יְהוָה לְמַשִּׁיחוֹ לְכוּרֶשׁ - *Assim disse Javé ao seu Ungido, a Ciro*, foi atribuído ao rei estrangeiro pelo fato do profeta estar entusiasmado esperando que Ciro conquistasse a Babilônia, assim como conquistou a Média e a Lídia e após a conquista libertasse os exilados. Portanto, o v. 2 esclarece que o profeta interpreta os avanços militares de Ciro como estando dentro do propósito de Javé para beneficiar o Servo Jacó e a Israel escolhida, como o profeta destaca no v. 4.

Concluimos que para o profeta, Javé cingiu Ciro v. 5, וְלֹא יָדַעְתָּנִי וְאֶאֱרִיךְ - *eu te cingo, embora não me conheces*, afim de beneficiar Jacó e Israel, ou seja, libertar os judeus exilados. Neste entusiasmo o profeta afirma no v. 7 que Javé é capaz de efetuar isto, pois tem poder para fazer todas as coisas,

¹²⁹ Um personagem semi-lendário, conhecido como Zoroastro ou Zaratustra proporcionou aos persas uma forma especial de religião: o dualismo. Esta se fundamentava em dois princípios opostos: o bem e o mal, representados pelos deuses Aura-Mazda e Ahriman, respectivamente. Acreditava-se que estes dois princípios disputavam entre si o domínio das ações humanas. Aquele que praticasse o bem estaria combatendo o mal e no final dos tempos o deus do bem venceria e aqueles que estivessem do lado do mal seriam exterminados. Disponível em: <http://www.colegioweb.com.br/historia/a-religiao-dualista-dos-persas-.html>. Acesso no dia 14/Out/2012.

¹³⁰ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 134.

יֹצֵר אֹר וּבֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבֹרֵא רָע - *Formo luz e crio escuridão, faço paz e crio mal.*

47

3. PERSPECTIVAS HERMENÊUTICAS

Considerações introdutórias

Por fim, neste terceiro capítulo apresentar-se-á o que Jensen¹³¹ chama de as virtudes mais valorizadas pelo profeta dêutero-isaiânico, ou seja, o que ele diz sobre o *Servo de Javé*. Neste ponto apontaremos as relações entre Ciro e o Servo de Javé como figuras distintas.

Mencionaremos a libertação concedida por Ciro aos judeus exilados, como também, algumas dificuldades enfrentadas pelos judeus retornantes à Jerusalém.

Notificaremos o fim da monarquia davídica e a ideologia dos sacerdotes referente à expectativa messiânica. Ainda se apresentará as expectativas messiânicas do judaísmo pós-exílico, especificamente nos documentos de Qumran.

3.1 Ciro e os Cânticos do Servo de Javé (Is 42,1-9; 49,1-6; 52,13-53,12)

De acordo com Fabry e Scholtissek,¹³² os Cânticos do Servo de Javé não têm relação direta com Ciro. Os mesmos salientam que o autor dêutero-isaiânico espera que Ciro intervenha na história do povo judeu, libertando-os do exílio.

¹Eis o meu servo que eu sustenho, o meu eleito, em quem tenho prazer. Pus sobre ele o meu espírito, ele trará o direito às nações (Is 42,1).

Fabry e Scholtissek notificam que a figura do Servo de Javé está relacionada com Israel e, às vezes, com o próprio profeta (Is 42,1).

¹³¹ José Jensen. *Dimensões éticas dos profetas*. 1 ed. Edições Loyola: 2009, p. 204-205.

¹³² Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek. *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 42-43.

Croatto¹³³ se baseia em Isaías 41,8^a: *Tu, Israel meu Servo; Jacó meu eleito*, para sugerir que o primeiro Cântico do Servo (Is 42,1-9) está se referindo a Israel, no entanto Israel é composta por exilados na Babilônia e também por judeus dispersos entre as nações.

48

Segundo Schökel¹³⁴, os Cânticos do Servo não são direcionados a Ciro, mas, o ofício do Servo e a eleição divina é direcionada propriamente para Israel.

Para G. von Rad¹³⁵, o Servo de Javé, apresentado no Dêutero-Isaías, não é Ciro. O mesmo diz que o primeiro canto (Is 42,1-9), apresenta um discurso divino onde Javé apresenta o seu servo: *Olha, o meu servo, a quem sustento (Is 42,1)*. No entanto, o segundo canto (Is 49,1-6), é o próprio servo quem fala: *Ouvi-me regiões costeiras, e vós, povos distantes, escutai! Javé me chamou desde o ventre (Is 49,1^a)*. G. von Rad, sugere que os Cânticos do Servo ressaltam a vocação do profeta como também estão relacionados a Israel cativo.

Gradl e Stendebach aludem que no Dêutero-Isaías, o Servo de Javé é identificado como uma figura que tem uma missão junto a Israel.

Nesta concepção, o Servo de Javé, pode ser identificado como uma linguagem para apontar para o Messias¹³⁶.

De acordo com Peres¹³⁷, há muitas discussões sobre a identidade do Servo de Javé, pois, ele nos apresenta quatro teorias principais para identidade do Servo: coletiva, individual, mista e messiânica.

a) A interpretação coletiva refere-se ao povo de Israel. Esta Reconhece o “Servo” como o próprio Israel, ou seja, os exilados e exiladas, servos e servas de Javé. Em Is 43,8-13 e 42,19 o povo é um servo cego, mas é o escolhido por Javé; em 41,8-9 Israel é o servo, pois sua descendência provém de Abraão; 44,4 o servo é um povo que não será esquecido; em 45,4 o servo é um povo chamado e escolhido por Deus.

¹³³ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 67-68.

¹³⁴ Luis Alonso Schökel. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2º ed. São Paulo: Paulus, 1997, p. 295.

¹³⁵ Felix Gradl e Franz Josef Stendebach. *Israel e seu Deus*. 1 ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 262-263.

¹³⁶ Rabeca Peres da Silva. *A vida dos Pobres é Luz para o mundo: Estudos de Isaías 49,1-6*. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2007, p. 48-49.

¹³⁷ IDEM.

Esta interpretação sugere que Israel tem uma missão futura a serviço de Javé. Quanto a esta interpretação, ela apresenta uma dificuldade, pois em certas passagens o servo e o coletivo são contrapostos.

Alguns estudiosos acreditam não ser o “Servo” todo o povo de Israel, mas um grupo profético do mesmo: Is 49, 3 49, 5-6; 53,8.

49

b) Os adeptos da interpretação individual, tal como Alonso-Schökel e Sicre, I. Mckenzie identificam o servo como uma figura histórica¹³⁸.

As opiniões se dividem com referência às pessoas do futuro, presente e passado da história: Zorobabel, Joaquim (como representante da dinastia davídica), Ozias, Ezequias, Josias, Ezequiel, Neemias, Moisés, Jeremias, Ciro, o rei dos persas, o próprio Dêutero-Isaías, entre outros.

De todas as hipóteses a mais provável recai sobre o próprio Dêutero-Isaías. Na opinião de J. Mckenzie¹³⁹ o profeta é concebido como novo Moisés que conduzirá Israel do exílio para a Terra Prometida.

c) A interpretação mista é uma opção encontrada pelos estudiosos que não aceitam as interpretações exclusivamente individual e coletiva. Portanto, propõe a união das duas teorias, pois no Dêutero-Isaías encontram-se vários servos: Israel, um grupo de israelitas, o profeta, Ciro, e o próprio Deus¹⁴⁰. Desta forma, Schökel¹⁴¹ e Sicre, os capítulos 40-55 de Isaías não falam de um servo, mas sim de vários; Israel como totalidade (principalmente em 40-48), um grupo seletivo de israelitas (49,1-6.7-13; 52,13-53.12), o profeta (50,4-11), Ciro (42,1-9). Inclusive o próprio Deus é obrigado pelo povo a cumprir uma missão de servo (43,23-24).

d) A interpretação messiânica identifica o servo com um rei “justo e humilde” que traz a salvação a todos os povos, argumenta Werner Schmidt. Há uma teoria, segundo a qual os poemas do Servo de Javé teriam sua plena realização na pessoa de Jesus Cristo.

¹³⁸ Luis Alonso Schökel; José Luís Sicre Diaz. *Profetas I*. p. 278. John Mackenzie L. *Dicionário Bíblico*. p. 871. Mercedes Garcia Bachmann. El “Siervo” em Isaías y la “continuidad del des-poder”. p. 276.

¹³⁹ John L. Mckenzie. *Dicionário Bíblico*. São Paulo, 1983, p. 871.

¹⁴⁰ Luis Alonso Schökel; José Luís Sicre Diaz. *Profetas I*. p. 279. Ernst G. Fohrer Sellin. *Introdução ao Antigo Testamento*. p. 567 (203). John L Mckenzie. *Dicionário Bíblico*. p.871.

¹⁴¹ Luís Alonso Schökel; José Luíz Sicre. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 279.

Segundo o Novo Testamento as comunidades cristãs passaram a aplicar as frases isaianas a Jesus. Portanto, o título “Servo” é aplicado Jesus.

Pode-se observar que os poemas do servo estão no pano de fundo de textos como (1 Co15,3-5), a morte de Jesus conforme às escrituras; *por vós...por muitos*, por ocasião da instituição eucarística (Mc 14,24); Rm 8,34; Fl 2,6-11: *a forma de escravo*;

50

Mc 10,45: “o resgate”; Mc 9,12: *o sofrimento do Filho*. Todos estes textos, como muitos outros, mostram que os discípulos de Jesus pensaram sua morte e sua ressurreição, como também sua obra de salvação, a partir dos cânticos isaianos¹⁴².

Essa abordagem sobre Jesus Cristo, que tenta identificá-lo com o “servo”, será aprofundada no capítulo seguinte. Como foi visto, há inúmeras posturas em relação à identidade do servo, estas vão acontecendo de acordo com o contexto e, ora ele é Israel/Jacó, ora é um indivíduo como o rei Ciro ou o próprio profeta.

Das interpretações vistas anteriormente, a que mais se aproxima do foco de nosso estudo é a identidade coletiva, pois se refere a um povo ou a um grupo de pessoas que cumprem uma missão de Javé, conforme veremos a seguir.

Para G. von Rad, o servo, fora dos “cânticos”, em Dêutero-Isaías, designa o povo de Israel, isto pode-se verificar nos seguintes textos Is 41,8; 42,19; 44,1.2.21; 45,4; 48,20. Em Is 49,6 o servo é um indivíduo que tem uma tarefa a cumprir junto a Israel, não representa uma coletividade. Ele é uma pessoa revestida de missão profética universal¹⁴³, sendo identificado como o segundo Moisés¹⁴⁴.

Segundo Bright¹⁴⁵, o servo é uma figura que flutua entre o indivíduo e o grupo. Em Is 49,1-6 ele é uma testemunha dos desígnios de Deus na história e suas características são sacerdotais, régias, mas especialmente proféticas. Ele não pode ser identificado com nenhuma personalidade histórica do tempo do profeta ou de época anterior.

¹⁴² L. Monloubou; F.M. Dubuit. *Dicionário Bíblico Universal*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 774.

¹⁴³ Gerhard von Rad. *Teologia do Antigo Testamento*. 2 ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006, p. 250.

¹⁴⁴ IDEM, p. 251.

¹⁴⁵ John Bright. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 486.

Os autores Alonso-Schökel e Sicre¹⁴⁶ argumentam que o servo é um personagem individual que leva o nome de Israel, também é um personagem coletivo, pois o grupo ao qual pertence leva o nome de Israel. Eles tentam explicar como Deus pode enviar Israel para libertar Israel? Nos vv. 5-6 Jacó é igual a Israel e no v.3 Israel é um indivíduo.

51

Para Croatto¹⁴⁷ o teor do texto de Is 49,1-6 indica que Israel, cativo na Babilônia, é o servo. Mesters¹⁴⁸ opina que o servo é um grupo profético entre os exilados que vive na Babilônia.

Diante dessas diferentes interpretações proponho, neste estudo, que o Servo de Javé, pode ser visto como linguagem para o “Messias”, Israel exilado e o profeta dêutero-isaiânico. Como foi visto anteriormente.

Retomando a exegese de Croatto¹⁴⁹, que diz que Israel exilado na Babilônia é o mediador salvífico de Javé e, Israel, uma vez libertado por Javé, torna-se luz para todos os israelitas dispersos em outras regiões do Império babilônico.

Portanto não se trata de uma missão universal, não há uma promessa de conversão de outros povos.

Na opinião de Núñez¹⁵⁰ o Dêutero-Isaias não teve a intenção explícita de discutir sobre o universalismo da salvação, mas que este universalismo é consequência de seu anúncio de salvação para Israel.

Por fim, para Núñez, a missão é universal, pois a libertação de Israel favorece o encontro salvífico de Javé com todos os povos.

3.2 Ciro, enviado de Marduk

¹⁴⁶ Luís Alonso Schökel; José Luíz Sicre. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 323.

¹⁴⁷ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 204 e 206.

¹⁴⁸ Carlos Mesters. *A Missão do povo que sofre: Os cânticos do Servo de Deus no livro do profeta Isaías*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 38.

¹⁴⁹ José Severino Croatto, *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Voll. A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 73 e 205.

¹⁵⁰ Jacinto Núñez Regodón. *El universalismo dos Cantos del Siervo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, p.75.

Segundo Donner¹⁵¹ em 539 a.C. quando Ciro entra triunfantemente na cidade da Babilônia e passa a residir no palácio dos reis caldeus, mandou fazer um cilindro de cerâmica no qual, em língua acádia, se pode ler o seguinte.

Eu Ciro, rei do império mundial, o grande e poderoso rei, o rei de Babel, o rei da Suméria e o rei de Acáde (...), por cujo governo de Bel e Nabu se afeiçoaram e cujo reinado desejavam para alegrar seu coração – depois de entrar pacificamente em Babel, sob júbilo e alegria, estabeleci a sede régia no palácio do soberano (...) Marduk, o grande senhor, alegro—se com minhas (boas) ações. Ele abençoou graciosamente a mim, Ciro, o rei que o venera, e Cambises meu filho biológico, assim como todas as minhas tropas. Em bem-estar nós (vivemos) alegremente diante dele (...) sob a ordem de Marduk, o grande senhor, mandei que os deuses da Suméria e da Acádia, os quais Nabonido havia trazido para Babel, causando a ira do senhor dos deuses, ocupa-se em bem-estar uma morada agradável em seus santuários. Que todos os deuses que levei para suas cidades falem, dia após dia, diante de Bel e Babu em favor do prolongamento do meu tempo de vida, que digam palavras em meu favor e falem a meu senhor, Marduk: Em favor de Ciro, o rei que te venera, e seu filho Cambises.

52

(...) de Babilônia ele lhes enviou a saudação de paz (...) aos deuses, ele se prostra (...) se preocupa (...) os deuses, masculinos e femininos, ele levou de volta para seus lugares de descanso (...) (aos) abandonando seus escrínios levou de volta para seus edifícios (...) ele reconciliou, apaziguou o animo deles (...) Babilônia reina alegre (...) as prisões se abrem (...) os que eram oprimidos pelos poderosos (...) olha-se para seu reinado (...).

Donner¹⁵² também demonstra que na mesma época um sacerdote babilônico formulou um poema de insulto a Nabonido. Neste poema se diz o seguinte sobre Ciro:

¹⁵¹ Herbert Donner. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 444-445.

¹⁵² IDEM, p. 445.

Nota-se que Ciro não é recebido de forma bem espontânea exceto pelo Dêutero-Isaías, pois os babilônicos também o receberam com alegria. Portanto, para os povos conquistados pelos babilônicos criava-se uma nova esperança.

3.3 Ciro e a Restauração da Comunidade Judaica na Palestina

De acordo com Bright¹⁵³, após a conquista da Babilônia em 539 a.C., Ciro ordena que seus soldados persas respeitasse a sensibilidade religiosas da população e evitasse aterrorizar as pessoas.

Os deuses levados para capital babilônica por Nabonido foram devolvidos a seus santuários e as inovações religiosas impostas por Nabonido foram abolidas.

53

A adoração a Marduk foi efetuada publicamente e o próprio Ciro participava dela. Ciro declarava que reinava sobre a Babilônia, por designação divina. Segundo Bright¹⁵⁴, por volta de 538 a.C. todo oeste da Ásia, até a fronteira egípcia, lhe pertencia.

3.3.1 A política de Ciro e o edito da restauração

Bright, afirma que no primeiro ano de reinado do imperador Ciro sobre a Babilônia (538 a.C.), Ciro proclamou um decreto ordenando a restauração da comunidade judaica e do culto na Palestina¹⁵⁵. A Bíblia nos apresenta dois relatos destes fatos: em Esdras 1,1-4 ; 6,3-5.

Ed 1,1-4

¹⁵³ John Bright. *História de Israel*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 430-332.

¹⁵⁴ IDEM, p. 332.

¹⁵⁵ IDEM, p. 332-333.

Ed 6,3-5

54

Nota-se que Ciro ordena que o Templo seja reconstruído com

despesas pagas pelo tesouro real. O rei persa também ordena que os vasos levados por Nabucodonosor fossem restaurados nos seus devidos ossos.

Em Esdras 6,1-4, Ciro não somente ordenou a reconstrução do Templo, como também permitiu que os judeus que quisessem voltar para sua pátria pudessem voltar¹⁵⁶.

¹No primeiro ano de Ciro, rei da Pérsia, para cumprir a palavra de Iahweh pronunciada por Jeremias, Iahweh suscitou o espírito de Ciro, rei da Pérsia, que mandou proclamar de viva voz e por escrito, em todo o seu reino, o seguinte: ²"Assim fala Ciro, rei da Pérsia: Iahweh, o Deus do céu, entregou-me todos os reinos da terra e me encarregou de construir-lhe um Templo em Jerusalém, na terra de Judá. ³Todo aquele que dentre vós, pertence a seu povo, Deus esteja com ele e suba a Jerusalém, na terra de Judá, e construa o Templo de Iahweh, o Deus de Israel — o Deus que reside em Jerusalém. ⁴Que a todos os sobreviventes, em toda parte, a população dos lugares onde eles moram traga uma ajuda em prata, ouro, bens, animais e donativos espontâneos para o Templo de Deus que está em Jerusalém."

³No primeiro ano do rei Ciro, o rei Ciro ordenou: Templo de Deus em Jerusalém. O Templo será reconstruído para ser um lugar onde se ofereçam sacrifícios, e seus alicerces devem ser restaurados. Sua altura será de sessenta côvados e sua largura de sessenta côvados. ⁴Terá três fileiras de pedras talhadas e uma fileira de madeira. A despesa correrá por conta da casa do rei. ⁵Além disso, serão restituídos os utensílios de ouro e de prata do Templo de Deus que Nabucodonosor retirou do santuário de Jerusalém para levá-los para Babilônia; de modo que tudo retome seu lugar no santuário de Jerusalém e seja deposto no Templo de Deus."

¹⁵⁶ IDEM, p. 333.

3.3.2 A primeira leva de retornantes

Sasabassar ficou com o projeto de restauração de Judá. Bright afirma que nesta ocasião muitos judeus já estavam bem sucedidos na Babilônia¹⁵⁷. O mesmo ressalta que o cronista não informou detalhes sobre os primeiros retornantes para Jerusalém, junto à Zorobabel. Observa-se que em Esdras 4,1-5 Zorobabel era governador dos retornantes e responsável pela reconstrução do Templo.

De acordo com Bright¹⁵⁸, Zorobabel foi o sucessor de Sasabassar, ele foi chamado de governador de Judá por seu companheiro Ageu (1,1-14). Entretanto, é difícil saber como a situação política da comunidade pós-exílica em Judá permaneceu durante alguns anos.

É provável que os judeus, após chegarem à Jerusalém, efetuavam celebrações. No entanto, estes cultos eram esporádicos e do ponto de vista dos recém-chegados irregular. De 538 a 522 a.C., não houve fluxo de judeus para Sião, o poder persa crescia e Ciro se intitulava servo de Marduk.

A comunidade judaica passou anos de dificuldade, pois por volta de 522 a.C. a população total de Judá dificilmente passaria de 20 mil pessoas. A própria Jerusalém, fracamente povoada, setenta e cinco anos mais tarde na época do rei persa Artaxerxes I, ainda era uma grande ruína (Ne 7,1-4). A terra era muito pequena aproximadamente 25 milhas de norte a sul e sua população estava longe de ser densa.

55

3.3.3 A segunda leva de retornantes

Para Bright¹⁵⁹, tem sido uma questão muito problemática a data em que Esdras chegou em Jerusalém. O mesmo notifica que os documentos de Elefantina mencionam a chegada de Esdras no começo da obra de Neemias no vigésimo ano de Artaxerxes I 445 a.C. No entanto Bright, sugere a posição apresentada no livro canônicos de Esdras e Neemias. No livro de Esdras 7,7 o redator menciona a chegada de Esdras em Jerusalém

¹⁵⁷ IDEM, p. 334.

¹⁵⁸ IDEM, p. 334-335.

¹⁵⁹ John Bright. *História de Israel*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 453-454.

no sétimo ano de Artaxerxes I aproximadamente 485 a.C. cerca de treze anos antes de Neemias.

Persebe-se que no livro de Ageu, os judeus retornantes sofriam percas parciais de colheita (Ag 1,9-11; 2,15-17). Estes sofrimentos contribuíram para a miséria do povo, pois em Ageu 1,6 fala-se da falta de roupa e comida. Os judeus recém-chegados da Babilônia não tinham a hospitalidades dos samaritanos, pois os samaritanos consideram Judá parte do seu território.

Bright comenta como os judeus recém-chegados da Babilônia se consideraram o “verdadeiro Israel”, libertados por Ciro. Estes judeus procuravam se separar dos samaritanos e de pessoas impuras (Ag 2,10-14), esta atitude certamente contribuía para aumentar a tensão sobre as comunidades¹⁶⁰. A ajuda prometida por Ciro, possivelmente não se realizou com proporções adequadas, como as circunstâncias exigiam.

Observa-se em Esdras 5,1; 6,1 que os reis persas que sucederam Ciro não se lembraram do seu edito. Isto levou muitos judeus a ficarem desmotivados devido à fraca estrutura que estavam construindo (Ag 2,3; Ed 3,12), e sentiram que a construção de um templo adequado esta muito além das suas condições.

Foi durante o trabalho do governador Zorobabel (“Proto de Bebel”)¹⁶¹, e do sumo sacerdote Josué, que o segundo Templo foi construído (Ag 2,9), por volta de 520 a.C.¹⁶².

Esta obra se realizara também pelos esforços do profeta Ageu que não desistiu de encorajar o povo, para concluir a reconstrução do Templo (Ag 2,4).

56

3.3.4 O fim da monarquia davídica

Para Gallazzi¹⁶³ o fim da monarquia davídica, se concretizou em 515 a.C. O mesmo ressalta que o davidísmo como projeto permanece por muito mais tempo. Portanto, os que voltaram do cativeiro babilônico sofreram destinos diversos:

¹⁶⁰ IDEM, p. 337.

¹⁶¹ Milton Schwantes. *Ageu*. 1 ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 44.

¹⁶² Alessandro Gallazzi. *Alguns Mecanismos de Opressão do Segundo Templo*. Tese de Doutorado-Universidade Metodista: São Paulo, 1996, p. 70.

¹⁶³ IDEM, p. 74.

Em primeiro lugar, os pobres do Dêutero-Isaías e Trito-Isaías, a não ser em poucas exceções, miscigenaram com o povo da terra. Estes últimos perderam parte da sua força política, mas mantiveram o poder econômico por possuírem as terras.

Em segundo lugar, a força política do grupo davidita foi eliminada permanecendo apenas a coligação levítico-sacerdotal que, sem a terra e sem os meios de arrecadar impostos e hostilidade pelos camponeses e pelos grandes da religião, não sobreviveram facilmente.

Não houve, mas restauração da monarquia de Israel, quinze anos mais tarde, em 445 a.C., quando Hanani contou a Neemias a situação dos sobreviventes do exílio, lá na província só poderia dizer:

Nesta época os Zadoquitas dominaram deixando de lado os levitas. Sotelo¹⁶⁴ notifica que é possível notar a fonte P na obra historiográfica do cronista. Portanto, fica muito claro a influência política no

poder religiosos, pois este poder era a primeira pessoa

Os sobreviventes do exílio, que não estão na província, estão em grande miséria e humilhação, os muros de Jerusalém continuam derrubados e suas portas queimadas (Ne 1,3)

junto com o governador na representação diplomática com os persas.

O mesmo afirma que com a tolerância religiosa dos persas os sacerdotes recebiam salário por seu trabalho e juntamente com o representante político o sumo-sacerdote passou a estar cada vez mais junto ao poder cívico, adquirindo autoridade religiosa numa importância sempre maior no culto, na fé e na vida cotidiana.

3.3.5 A ideologia sacerdotal como uma Raiz da expectativa messiânica

¹⁶⁴ Daniel Sotelo. *Teologia da Retribuição e da esperança no Exílio/Coleção História de Israel – Vol. 4*. 1 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 24-25.

No período pós exílico, o sacerdote e principalmente o sumo sacerdote se tornaram portadores de esperança, tento em vista que a sucessão da dinastia davidista foi interrompida pelos babilônicos e os persas não permitiram sua restauração.

O sumo-sacerdote desenvolve seu trabalho ao lado da corte persa. Em Zc 4 pode-se perceber o sumo sacerdote funcionalmente ao lado do rei e na chamada “visão do candelabro”¹⁶⁵.

O profeta Zacarias viu ao lado do candelabro no templo duas oliveiras, que podem ser interpretadas como “filho do óleo”, e mostra o sumo sacerdote Josué e o davidita Zorobabel, numa posição de direitos e igualdade¹⁶⁶.

Possivelmente o profeta Zacarias defendia a ideia de uma dinastia do Ungido, uma compreensão que foi fortemente desenvolvida em Qumran.

O ideal constitucional sacerdotal levou primeiramente a primazia do Messias sacerdotal da casa de Arão (Lv 17,2).

As tradições proféticas e sapienciais sabiam da alta dignidade que a unção transmitida ao sumo sacerdote (Lv 6). Por isto podiam falar de uma aliança entre Deus e o sacerdote¹⁶⁷.

A igualdade de posição vista por Zacarias e a supremacia sacerdotal foi mais tarde frustrada, devido o fracasso da política dos hasmoneus¹⁶⁸.

Deste modo, a concepção de um rei sacerdote escatológico, que reuni em si traços religiosos e sacerdotais, permaneceu em última análise estranha ao judaísmo.

3.3.5.1 As expectativas messiânicas do judaísmo pós-exílico

¹⁶⁵ Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek. *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 36.

¹⁶⁶ IDEM.

¹⁶⁷ Jr 33,19-22; Cf. Também a “aliança do sacerdócio” com Finéias e seus descententes em Nm 25,12.

¹⁶⁸ Os asmoneus, também ditos asmoneanos ou asmonianos, eram os membros da dinastia governante durante o governo Asmoneu de Israel (140 - 37 a.C.). O governo dos asmoneus foi fundado sob a liderança de Simão Macabeu, duas décadas depois de seu irmão, Judas Macabeu ("Martelo") derrotar o exército selêucida durante a Revolta Macabeia, em 165 a.C. O Reino Asmoneu sobreviveu por 103 anos antes de render à dinastia herodiana, em 37 a.C.

Verificou-se a possibilidade de Ciro, como “Ungido de Javé”, fazer parte das expectativas messiânicas, compreendidas no período pós-exílico, no entanto esta hipótese não foi comprovada. Portanto, apresentaremos, a seguir, algumas expectativas messiânicas do período pós-exílico.

3.3.5.2 O Messias na literatura inter-testamentária

Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek¹⁶⁹ mencionam que os asmoneus eram figuras redentoras contra os seleucidas¹⁷⁰, no entanto o fracasso dos asmoneus contra a dinastia herodiana levou outros grupos (Qumran, fariseus, Salmos de Salomão), a desenvolver suas próprias concepções de “Redentor ou Messias”.

Estas concepções estavam fortemente ligadas às figuras de Melquisedek, arcanjo Miguel, Moises, Elias. Esperava-se que o advento destas figuras messiânicas se manifestasse em um tempo ideal, e traria amparo social, política e cultural¹⁷¹.

A literatura messiânica no período inter-testamentário era muito desigual, tendo em vista que em Qumran era voltada primeiramente a uma figura sacerdotal, mas nos outros grupos do judaísmo inter-testamentário, sobressaía em vés disto uma expectativa régio davídica, o que talvez apontasse para um pano de fundo farisaico.

Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek¹⁷² também apresentam outros casos, pois, Qumran notificava um “Messias Sacerdotal”. Por exemplo, o Testamento de Levi 18¹⁷³ (200-174 a.C.) salienta que Deus despertará um novo sacerdote, que realizará um julgamento da verdade na terra e trará a paz. Como ele não “terá nem um descendente”, pois é próprio dele um aspecto de eternidade. Ocasionalmente, havia até a expectativa de um Messias, triplo da casa de Davi, da tribo de Aarão e de um profeta precursor. Aqui se pode observar a imagem de um estado ideal com suas três instituições centrais (Testamento de Rubem 6,10; 1 Mc 14,41).

¹⁶⁹ Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek. *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Loyola, 2008, p. 48-49.

¹⁷⁰ O nome seleucidade se refere ao Império Selêucida. Um Estado helenista que existiu após a morte de Alexandre, o Grande da Macedônia, cujos generais entraram em conflito pela divisão de seu império. Entre 323 e 64 a.C. existiram mais de 30 reis da dinastia selêucida.

¹⁷¹ Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek. *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 48-49.

¹⁷² IDEM.

¹⁷³ Livro apócrifo, composto por volta do ano 200 d.C.

O Messias “filho do homem” tinha a tarefa de render cósmico e ao mesmo tempo de Juiz escatológico (Henoc etíope 42,2; 45,3; 46,51; 51,3; 4 Esdras 13,26). Este Messias é descrito como o que combate os inimigos de Judá (Henoc etíope 85-90).

No século I a.C., os Salmos de Salomão defendem que o Messias, virá da linhagem davídica e permitem compreender as expectativas farisaicas de um “Messias”, imediatamente antes do surgimento do cristianismo primitivo. O Salmo de Salomão 18, lança um olhar retrospectivo à tomada de Jerusalém pelo general romano Pompeu e “recapitula uma imagem que contradiz estreitamente suas concepções de um Israel ideal e que só pode ser superada pelo domínio do “Messias”¹⁷⁴. Aqui pode-se identificar uma retomada as antigas promessas messiânicas, onde o “Messias”, esperado será um “filho de Davi”.

Esse conceito escatológico messiânico incorporou tradições do judaísmo primitivo de Israel, em que o Messias era descrito como pastor que apascenta seu rebanho com fidelidade e justiça. Este “Messias” é contrário ao conceito dos hasmoneus e romanos, em que oprimia seu povo e os fizeram se dispersar sem identidade.

As expectativas escatológicas e messiânicas judaicas não eram uniformes, pois foram constituídas sobre as influências da fé das comunidades judaicas¹⁷⁵. Por volta do início da era cristã constatam-se traços de expectativas messiânicas. Nas parábolas de (Henoc etíope 37-71), o autor provavelmente judeu reuniu todos os elementos que conhecia da tradição (epítetos régios, sacerdotais e proféticos, assim como as tradições do Servo de Javé).

Em 4 Esdras 13 observasse as concepções messiânicas do “filho do homem”, e os temas do juiz escatológico na concepção do Messias. Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek afirmam que a concepção de pré-existência do Messias, deriva-se da tradição sapiencial¹⁷⁶ (Henoc etíop 48,6).

No judaísmo primitivo não há nenhuma continuidade das concepções messiânicas para o julgamento rabínico. Estes também tinham concepções messiânicas bastante desordenadas que iam das expectativas prementes a rejeição enfática.

¹⁷⁴ IDEM, p. 49.

¹⁷⁵ IDEM, p. 50.

¹⁷⁶ IDEM.

Os rabinos discutiam a questão da data do julgamento do mundo e da redenção, antecedidas pelas “dores do Messias”. Depois da primeira guerra judaica, os rabinos tiveram que considerar a alta e frustrada expectativa de um fim próximo. Além da questão de saber a data da redenção, apareceu a discussão sobre as possibilidades da colaboração humana, ou seja, a questão da obediência a Torá.

A principal interpretação para a observação da Torá era a guarda do sábado. De acordo com Garcia¹⁷⁷, esta prática também, garantia a identidade judaica e ao mesmo tempo a redenção futura do povo.

Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek¹⁷⁸, ressaltam que a guarda do sábado como a penitencia servia de pré-condição para a vinda do Messias.

3.3.5.3 O Messias nos escritos de Qumran

Os manuscritos de Qumran mencionam tradições que começaram a ser discutidas no Antigo Testamento, mas só se desenvolveram no período posterior a ele. Observa-se que nos escritos qumranicos, Ciro também não é apresentado com figura messiânica.

Segundo Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek¹⁷⁹, os escritos qumrânicos, apresentam um Messias davídico, líder militar e apocalíptico.

Os mesmos ressaltam que no midrash escatológico (4q174), descreve-se o tempo imediatamente antes do escaton, em que aparecerá o “rebanho de Davi”, e Belial será vencido.

A expectativa qumrânica do fim próximo se adensou no primeiro quarto do século I a.C. Num *Pesher* ao livro do Gênesis (4Q252)¹⁸⁰, encontra-se uma interpretação messiânica da benção de Judá de Gn 49,10: “Quando Israel tiver o domínio não será exterminada aquela que se sentar no trono de Davi, pois o cetro é a aliança da soberania régia, e as tribos de Israel, são as bandeiras. Até a vinda do ungido da justiça e do juízo, do rebanho de Davi, pois a ele e a sua semente é dada a aliança da soberania régia de seu povo ate as gerações eternas. (4 Q252,1 V 1-4).

¹⁷⁷ Paulo Roberto Garcia. *Sábado: A mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. 1 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 116-117.

¹⁷⁸ Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek. *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 51.

¹⁷⁹ IDEM, p. 64.

¹⁸⁰ A designação mais antiga é: “4QPatriachal Blessinds).

Esse texto é ao lado de salmos de Salomão 17-18, o mais antigo testemunho da designação explícita do “ungido” para o rei davídico esperado. Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek¹⁸¹ notificam que os textos de Qumran são de característica sacerdotal interpretados em uma expectativa messiânica. Os mesmos sugerem que Isaías 11,1-5 é interpretado como indício da chegada escatológica de um davidita (4Q 161 [pIs^a]). O rebanho de Davi se levantará no fim dos dias [...], Deus o apoiara [...] ele dominará todos os povos (Frag. 8-10 III, 18,21).

De acordo com Josef Fabry e Klaus Scholtissek¹⁸² o Messias é dominador e os textos de Qumran não conheciam a concepção de um Messias sofredor. Nos apócrifos de Moises (4Q365 e 4Q376), observasse que no início do período pré-essênio, acreditasse em um Messias sacerdotal. Os textos falam do sacerdote ungido, em que se derrama o óleo da unção (4Q375, 1I9; cf. 4Q376, 1,1).

3.3.5.4 Melquisedek como figura messiânica de Qumran

Nos escritos qumranicos não a referência de messianismo atribuído ao rei Ciro, no entanto Melquisedek era interessante para Qumran. De acordo com Terra¹⁸³, nos livros canônicos o rei Melquisedek é citado em Gn 14; Salmos 110 e na carta aos hebreus. O mesmo notifica que em 1956 descobriu-se 13 fragmentos de um texto na caverna 11 de Qumran, onde o rei Melquisedek é apresentado com atributos messiânicos.

Terra apresenta quatro textos qumranicos em que Melquisedek aparece com características messiânicas: 1QapGen xxii 13-17, 4Q‘Amram 2,1-6; 3,1-2, 4Q401 11 1-3 e o próprio 11 Q13. No Gênesis Apócrifo (1QapGen xxii 13-17), uma nova apropriação de Gn 14, a imagem de Melquisedek não se modificou muito: “... e todo o saque, e subiu para encontrá-lo. Foi a Salém, que é Jerusalém. Abraão acampava no vale de Save, que é o Vale do Rei, o Vale de Bet há-Keren. Melquisedek, rei de Salém tirou comida e bebida para Abraão e para todos os homens que havia com ele. Ele sacerdote do Deus Altíssimo...” (1QapGen xxii 13-15). De acordo com Terra¹⁸⁴ em 4Q‘Amram 2,1-6;3,1-2, o rei Melquisedek é visto como um anjo.

¹⁸¹ Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek. *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 64.

¹⁸² IDEM, 65.

¹⁸³ Kenner Roger Gazoto Terra. O Enigma de Melquisedec em 11Q13: Intertextualidade em Qumran e o Imaginário do Juízo. Disponível em: Oracula 5.10 (2009) ISSN: 1807-8222. Acesso em: 25/10/2012.

¹⁸⁴ IDEM.

No Gênesis Apócrifo não é inquestionavelmente qumranita, mas o Cântico de Sacrifício Sabático (4Q401 11, 1-3) parece ser, e nele novamente surge à imagem de Melquisedek. Aqui Melquisedek é um anjo e também é apresentado como sacerdote, bem diferente de (Gn 14, 10). Na terceira linha, o nome Melquisedek é parcialmente reconstruído: “[Melqui]sedek, sacerdote na assemb[léia] de Deus” (4Q401 11,3)¹¹. Também na caverna 11, o Cântico de Sacrifício Sabático pode conter a citação de Melquisedek: “os chefes dos príncipes dos sacerdotes maravilhosos de Melqu[isedek]” (11Q17 ii 7).¹² Contudo, somente em 11Q13 Melquisedek tem funções centrais e próximas à figura de Iahweh.

Segundo Terra¹⁸⁵ os textos qumranicos aplicam a Melquisedek expressões como “herança de Melquisedek”, “ano de graça de Melquisedek”, atribuídas a Javé no Antigo Testamento, e “homens do lote de Melquisedek”, atribuída a Javé em Qumran.

Para Terra¹⁸⁶ os textos qumranicos demonstram Melquisedek, como um mediador Angelomórfico e como mediador divino (11Q13). O SI 82,1 é conectado a Melquisedek e está intimamente ligada a (11Q13), que diz: é o tempo do “ano de graça” para Melquisedek, para exaltar no processo os santos de Deus pelo domínio do juízo, como está escrito sobre ele nos cânticos de Davi que diz: “Elohim se ergue na assembléia de Deus, em meio aos deuses julga”. (...) Deus julgará os povos. “Até quando julgareis injustamente e guardareis consideração aos malvados”. O texto interpreta que Melquisedek executará a vingança dos juízos de Deus para a libertação das mãos de Belial.

Neste sentido, o Elohim da linha 10 deve ser interpretado como o Melquisedek da linha 1339. Por isso ele é um ser sobrenatural. Assim, Melquisedek é apresentado como um agente de salvação no período escatológico. É salvador de “os homens de seu lote”, e sua ação inaugura o ano de graça e o dia de paz eterna (...).

Em (11QMelch) atribui-se a Melquisedek funções messiânicas podendo ser caracterizado como um “messias celeste”. Nos textos qumranicos também se fala de “Messias de Aarão e Israel” (1QS IX,11).

¹⁸⁵ IDEM.

¹⁸⁶ IDEM.

No Sirácida 45,6-22 Aarão ocupa um lugar exaltado e Simão, o Justo, é elogiado (50,1). No Documento de Damasco, a espera do Messias que redimirá o povo da iniquidade é uma indicação de que o templo atual não é eficaz e há necessidade de um sacerdote messiânico para restaurá-lo.

Como se percebe em 11Q13, a libertação escatológica também passa pela libertação da dívida e expiação da iniquidade (linha 6.8), que tem relação com a ideia de “estabelecer aliança” (linha 24), dentro de um escopo do décimo jubileu. Será o dia do perdão (Yom Kippur escatológico), o tempo da graça de Melquisedek.

De acordo com Terra¹⁸⁷ Melquisedek como o Filho do Homem, mencionando Enoc 54, esta relacionado 11Q13 como também Dn 7.

O Filho do Homem no livro de Daniel, como acredita a maioria dos estudiosos, é identificado com Miguel, existem algumas características comuns entre o Filho do homem de Dn e o Melquisedek de 11Q13: presença em ambiente escatológico de julgamento, derrota bélica do inimigo para libertar o povo e exaltação nas alturas.

Ele ainda afirma que tanto 11Q13 como Dn utilizaram Sl 110 para falar do Filho do Homem (Dn 7,14) e na imagem de exaltação na assembleia de Deus (11Q13 II. 12-14)⁵⁶.

Ainda, em IQM XIII 9-12, onde o “príncipe da Luz” (Miguel) é indicado por Deus para ajudar os “filhos da justiça”; e 1QM XVIII 5-9, onde Miguel é o agente de Deus que subjugará o “Príncipe do domínio da iniquidade”, podemos identificar com a mesma imagem de Melquisedek em 11Q13⁵⁷.

Ainda é digno de nota a citação de Melquisedek em 4Q^c Amram 2,1-6;3,1-2 e 4Q401 11 1-3 ele é um anjo.

Assim, podemos identificar o Melquisedek de 11Q13 como uma figura angelomórfica, intermediária, com funções proféticas e sacerdotais em âmbito dos fins dos tempos, para o juízo de Deus, expiação dos pecados e destruição do lote de Belial.

Pode-se assim, identificá-lo com outras figuras presentes em Qumran, como Elias, Filho do Homem (Miguel) e o Mestre da Justiça.

O texto de 2 Enoc 69-73, pode ser um desenvolvimento da tradição sacerdotal de Enoc. Neste Melquisedek é apresentado como um mediador.

¹⁸⁷ IDEM.

3.3.5.5 O Messias de Efraim

De acordo com Júnior¹⁸⁸ o Messias de Efraim era identificado como servo sofredor do profeta Isaías 53,3-5. Esta tradição messiânica também não tem memórias de Ciro.

Portanto concluí-se que a ideia de Ciro Messias, não faz parte de nenhuma tradição messiânica do período vetero-testamentário, inter-testamentário ou neo-testamentário.

Júnior faz menção ao posicionamento de Knohl¹⁸⁹ que afirma: “[...] a interpretação messiânica de Isaías 53 [sobre o servo sofredor] foi desenvolvida pelo messianismo de Qumran”.

Este movimento messiânico trazia a ideia de que o Messias iria padecer, mas que também seria glorificado, como consta nos hinos messiânicos de Qumran¹⁹⁰.

Segundo Júnior o modelo de servo sofredor foi o principal inspirador de um tipo de messianismo diferente do messianismo tradicional.

Esse modelo foi chamado de “messianismo efraimita” ou messias filho de Efraim e José. Júnior cita algumas afirmações do Talmud Sukka 52b, que menciona quatro personagens escatológicos, chamados de os quatro artesãos.

O manuscrito de Qumrã de 4Q175 (4QTestimonia), faz uma antologia messiânica e aponta coleção de textos bíblicos fundamentais ou “testemunhos”, relacionadas com a crença messiânica.

O Talmude Sukka 52b traz a seguinte passagem: E o Senhor me mostrou quatro chifres (Zac 2.3 [1.18]). O que são esses quatro chifres? Para Júnior, estes chifres se referem a tradições messiânicas qumranicas:

O mesmo menciona que estes quatro personagens estão relacionados com o exílio diaspórico. Simplificando, esses “quatro artesãos” se referem a: 1) o “Messias filho de Davi”; 2) o “Sacerdote Justo”, ou (Melquisedek); 3) Elias; 4) o “Messias da Guerra”, que se refere ao “Messias filho de José”.

¹⁸⁸ Francisco Chagas Vieira Lima Júnior. *O messianismo catastrófico e o movimento messiânico cristão primitivo: a influência da tradição efraimita no desenvolvimento da cristologia primitiva*. Disponível em: Revista Urutáguia – acadêmica multidisciplinar – DCS/UEM, Nº 20 – ISS 1519.6178. Acesso em: 30/Out/2012.

¹⁸⁹ Israel Knohl. *O Messias antes de Jesus*. 1 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2001, p. 38.

¹⁹⁰ IDEM.

O manuscrito de Qumrã de 4Q175 (4QTestimonia), traz uma menção dos “Quatro Artesãos” apresentados na mesma ordem: o profeta, o rei, o sacerdote e o guerreiro, como libertadores escatológicos, começando suas correspondentes referências bíblicas: (1) Deut. 18.18-19, que discorre sobre o profeta como Moisés (profeta), (2) Num 24.15-17, que alude à estrela sai de Jacó (rei); (3) Deut. 33.8-11, que menciona a bênção dos Levitas (sacerdote); (4) Josué 6.26, que menciona a maldição de Josué a Jericó, seguido de uma passagem do “Apócrifo Josué”, também chamado de “Salmos de Josué” (4Q379).

O mesmo menciona outro documento encontrado em Qumrã que também notifica implicações messiânicas que surgem quarto depoimento a respeito de Josué. No entanto, não é clara a razão pela qual a figura Josué tem sido tão esquecida.

Todos os quatro testemunhos são idênticos em sua estrutura: a figura do herói, o versículo bíblico e maldição. Se os três primeiros representam libertadores escatológicos, então o caso do quarto deveria ser tomado a priori da mesma forma. Isto não apenas explicaria a figura de Josué em si, mas faria sentido em todo o documento.

Mas, por algum motivo isso não tem sido sugerido. No entanto, proponho que interpretar o quarto depoimento de uma forma coerente com os três primeiros é perfeitamente razoável e produz um resultado bastante aceitável, isto é, um Josué escatológico.

Esta figura, como o Josué bíblico, seria um conquistador bélico e da ascendência de José e Efraim.

Poderíamos com razão chama-lo de Messias da Guerra Bem Efraim Ben Joseph (filho de Efraim filho de José)?

De fato, Josué foi um “homem de guerra” e sucessor de Moisés, da tribo de Efraim, filho de José. Ele é, sem dúvida, o herói do quarto depoimento, assim como Moisés, a Estrela de Jacó, e os Sacerdotes Levita são os heróis dos três primeiros.

Desse modo, observamos que a tradição rabínica do Messias filho de Efraim/José é pré-talmúdica, como também, por essa razão, ela pode ter influenciado a formação da imagem de culto cristã.

3.3.5.6 O Messias efraimita na tradição cristã

De acordo com Júnior¹⁹¹, as chamadas “profecias messiânicas” atribuídas a Jesus no Novo Testamento fazem mais sentido dentro de um contexto e expectativa efraimita. O rei estrangeiro Ciro não é mencionado. Em Mateus 2.16-18, relata-se a matança dos infantes na cidade judaica de Belém, fazendo assim, alusão a uma profecia de Jeremias 31,15, em que cita o lamento e o choro de Raquel pela morte de filhos, pressupondo que as crianças mortas em Belém eram como se fosse filhas de Raquel (v. 16,17).

No entanto, sabe-se que Raquel foi mãe apenas de José e Benjamim, e que as crianças mortas em Belém, por serem descendentes de Judá e habitarem numa cidade predominantemente judia, não tinham parentesco genealógico com Raquel.

De igual modo, o contexto da passagem de Jeremias 31.15 é todo endereçado a Casa de José, também chamada de Efraim, que havia se separado da Casa de Judá logo após a morte do rei Salomão.

Júnior¹⁹² salienta que as “profecias messiânicas” como as de Oséias 6.2; 11.1, Ezequiel 37, etc. São direcionadas a Jesus, mas o contexto faz referência a Efraim. O mesmo sugere que as associações dessas profecias a Jesus são bastante antigas, de modo que permaneceram mesmo após a identidade efraimita do messianismo de Jesus ter sido suplantada.

O Evangelho de João, que traz materiais tradicionais bastante antigos sobre Jesus, muitas vezes faz alusão a uma ideia diferente de “Messias”, que se assemelha muito mais ao modelo messiânico efraimita que ao modelo davídico.

¹⁹¹ Francisco Chagas Vieira Lima Júnior. *O messianismo catastrófico e o movimento messiânico cristão primitivo: a influência da tradição efraimita no desenvolvimento da cristologia primitiva*. Disponível em: Revista Urutágua – acadêmica multidisciplinar – DCS/UEM, Nº 20 – ISS 1519.6178. Acesso em: 30/Out/2012.

¹⁹² IDEM.

O Evangelho de João 11,54 ao aludir à influência do messianismo efraimita: relata que Jesus permaneceu três meses, segundo sua cronologia, em uma aldeia chamada Efraim.

No Novo Testamento essa é a única vez e o único lugar em que se recorre a esse nome. A razão histórica dada pelo Evangelho de João é que sacerdotes e fariseus (Jo 11,47;11,53).

A retirada a Efraim geográfica, na redação do Evangelho de João requer uma compreensão teológica, profundamente cristológica, enraizada em uma das expectativas messiânicas daquele tempo, a do Messias ben/bar Efraim/José.

O Evangelho de João 11.50 também faz uma alusão explícita à tradição efraimita quando afirma que o sumo-sacerdote José Caifás profetizou que Jesus deveria morrer “pela nação e não somente pela nação, mas também para reunir em um só corpo os filhos de Deus, que andam dispersos”. Os “filhos de Deus”, que andam “dispersos” se referem as Doze Tribos dispersas na época do exílio babilônico. Reunir as doze tribos e as duas casas de Israel, a saber: a Casa de Judá e a Casa de José, era uma das prerrogativas do Messias.

Historicamente, os descendentes de Efraim, pertencentes à Casa de José, se separaram da Casa de Judá, fundando um reino independente chamado “Israel”. Estes viviam ao norte, longe do reino de Judá no sul, mas que logo foi destruído pela Assíria (ano de 722 a.C.) e os que restaram foram chamados de “samaritanos”, por causa da antiga capital desse reino, Samaria.

Desse modo, Jesus, ao morrer, estaria não apenas cumprindo as esperanças judaicas, mas também as esperanças samaritanas, ao reunir as casas de Judá e de José¹⁹³.

Outro indício da presença efraimita na tradição antiga de Jesus está na passagem do evangelho de João 7.41,42¹⁹⁴. Este texto narra indagações messiânicas sobre Jesus, realizadas por alguns indivíduos que pareciam conhecê-lo desde a infância.

¹⁹³ IDEM.

¹⁹⁴ Xavier Léon – Dufour. *Leitura do Evangelho de João II*. 1 ed. Edições Loyola: São Paulo, 1996, p. 173-174.

Porventura, o Messias virá da Galiléia? Não diz a Escritura que ele vem da descendência de Davi e da aldeia de Belém, donde era Davi?

Tais indagações eram, de fato, perguntas retóricas? Que razão teria o povo para realizar tais perguntas se Jesus tivesse realmente nascido em Belém e fosse da descendência de Davi? Apesar do que dizem os Evangelhos de Mateus e Lucas sobre a genealogia davídica de Jesus, o evangelho de João deixa implícito o assunto. Outras passagens dos evangelhos também desafiam a ideia vigente de um messias davídico, deixando transparecer que o Novo Testamento também menciona tradições messiânicas cujo Messias não é da casa de Davi.

De acordo com Myers¹⁹⁵, Jesus rejeita a ideia de que o Messias seja filho de Davi, quando afirma que: “Como podem os escribas afirmarem: “o Cristo é o filho de Davi”, se Davi chama o messias de filho?” (Marcos 12.35).

Dada à natureza “catastrófica” do messianismo de Jesus, é possível afirmar que a figura e missão de Jesus se adequam melhor ao modelo de messias efraimita (sofredor) que ao modelo davídico (rei e imperador).

3.3.5.7 O messianismo a partir de grupos religiosos do período pós-macabaico: Fariseus, saduceus, zelotes e herodianos

a) Os fariseus

O primeiro grupo a ser analisado será os fariseus. De acordo com Schach¹⁹⁶ este grupo não é mencionado no Antigo Testamento, mas se destacam no período dos macabeus, quando tentaram preservar a fé judaica da helenização e das perseguições de Antíoco Epifanes IV por volta de 175 a.C.

¹⁹⁵ Ched Myers. *O Evangelho de São Marcos*. 1 ed. Edições Paulinas: São Paulo, 1992, p. 381-382.

¹⁹⁶ Vanderlei Alberto Achach. *Fariseus e Jesus: teologia e espiritualidade em relação ao sábado a partir de Mc 3,1-6: características e avaliação crítica*. Dissertação de Mestrado: Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo, 2007, p. 14-16.

Para Schach¹⁹⁷ os fariseus eram um grupo apocalíptico que vivia na expectativa do tempo do fim. Eles não compartilhavam da mesma expectativa apocalíptica eminente dos essênios, isso fazia desses dois grupos tão diferentes.

Na influência política os fariseus eram um grupo de menor expressão que os saduceus. Mas, na área religiosa, os fariseus levavam vantagem sobre os saduceus. Toda vida religiosa, especialmente a liturgia, era regrada segundo as prescrições farisaicas. Os sumos sacerdotes, que eram saduceus, mesmo contra a vontade, eles eram obrigados a realizar a cerimônia segundo as prescrições e explicações farisaicas da Torá, bem como o calendário que era obedecido segundo suas prescrições.

Na sua estrutura em relação à organização, o grupo farisaico impressiona, tanto que o único movimento da época capaz de suportar a catástrofe de 70 d. C. foi o dos fariseus.

Sua visão messiânica:

Sobre a visão messiânica dos fariseus, vale ressaltar dois momentos distintos desta visão, antes, da origem do farisaísmo até a catástrofe da destruição em 70 d.C. e depois de 70 d.C. com a destruição de Jerusalém.

A visão do messias antes da destruição de Jerusalém era acreditar que bastava os judeus retornarem para as palavras da Torá, que eles conquistariam para si a vida no mundo futuro, portanto sua visão a cerca da salvação e envio do Messias se dava através de uma observância séria, tanto da Lei escrita como a Lei oral. Enfim, o messias estabelecerá seu o “Reino de Deus”, expulsando ao mesmo tempo os romanos e todos os outros ocupantes.

Os fariseus queriam que a lei mosaica fosse mais efetiva na vida dos judeus, eles não estavam tão intensamente preocupados com a iminência da realização final do Reino, nesse sentido eram considerados céticos.

¹⁹⁷ IDEM.

Após a destruição de Jerusalém em 70 d.C o farisaísmo torna-se o judaísmo normativo, quer dizer, somente o farisaísmo sobreviveu, aí a visão acerca do messias mudou.

Anteriormente bastava estar em acordo com a Torá, não se via a figura de um salvador. Depois de 80 d.C. através de um líder farisaico Iohanan bem Zak- kai, muda-se o pensamento.

b) Saduceus

O nome dos saduceus esta ligado ao nome de Sadoc¹⁹⁸, que na tradição bíblica se associa ao sacerdote de Jerusalém, nos tempos do rei Davi e Salomão (1Rs 2, 35).

O sacerdócio sadoquita, que mais tarde seria uma espécie de tendência partidária, sem ser um grupo organizado e estruturado ainda. Este existiu até o tempo dos asmoneus, quando Jônatas tornou-se o sumo sacerdócio desta linhagem.

A partir da linhagem de Sadoc, o sumo sacerdote da época de Davi e Salomão, surgiu à família dos sadoquitas, estes eram favoráveis ao intercambio com povos vizinhos.

Eles exerceram o comando dos judeus a partir do período pós-exílico em 539 a.C., nesta época, esta função, não significava apenas poder no que rege a religiosidade, mas também um poder político. O sumo sacerdote era, então, a autoridade máxima em meio ao povo judeu.

¹⁹⁸ IDEM, p. 30.

O surgimento dos saduceus, como partido, não mais como sadoquitas, mas como partido reformulado e estruturado por volta de 110 a.C, durante o reino do monarca asmoneu João Hircano e seu fim com a resistência e a catástrofe de 70 d.C., portanto cerca de 200 anos de existência.

O monarca se separou dos fariseus, seus aliados políticos, nessa época, e se juntou com os recém-formados saduceus, há quem diga que os saduceus nasceram em oposição aos fariseus, é provável, pois sabemos desta rivalidade histórica e encantadora de ambos os grupos.

Criam eles na vinda do Messias?

Pelo fato dos saduceus serem tão apegados à Torá judaica, eles não viam necessidade de uma ampliação na doutrina dos judeus. Em consequência disso, não criam na vinda de um messias, por não acharem sustentação bíblica na Torá que indique sua vinda.

c) Zelotes

Os zelotas são considerados uma ala judaica radical diferente dos saduceus, fariseus e essênios. Tanto os zelotas como outros grupos existentes, como os sicários, eram considerados como revolucionário, compostos de rebeldes que lutavam em prol de uma independência dos judeus.

Como veremos, um dos problemas que enfrentamos é em relação a sua formação e sua raiz, mas haverá alguns detalhes que nos darão condições para chegarmos a uma conclusão.

O messias esperado pelos zelotas

O pensamento zelota em relação ao Messias estava no ato de rejeição ao jugo romano. Este seria o primeiro passo rumo aos últimos dias.

Um sacerdote, chamado Eleazar, filho do sumo sacerdote Ananias, conseguiu o apoio dos demais sacerdotes de não aceitar sacrifícios dos não judeus, juntamente com essa proposta, estava a de parar com o sacrifício em honra ao imperador.

Esse pensamento era originário dos zelotas, pois para eles a purificação do Templo de tudo que era impuro e ilegítimo contribuiria para a realização do Reino de Deus.

Os zelotas também compunham de um grupo de sacerdotes que se inspiravam no templo de Jerusalém e que suas expectativas eram de um fim escatológico próximo, sendo assim, é possível pensar que eles esperavam por um messias sacerdotal.

Seu pensamento messiânico era radical, acreditavam que só haveria um modo de governar o povo judeu, através de um governo teocrático, ocupado por um judeu. Eles viam a luta armada como uma forma de acelerar a instauração do Reino de Deus.

d) Os herodianos

Um dos grandes desafios desse trabalho é falar dos desconhecidos herodianos, sobre o qual trataremos agora, pois se trata de um grupo que não é encontrado em nenhum outro documento e nenhum material fala sobre, só o conhecemos pela sua breve citação no Novo Testamento em Mt 22.16 e Mc 3.6 e 12.13. O Novo Testamento não cita o influente grupo dos essênios, no entanto fala dos desconhecidos herodianos.

O surgimento dos herodianos no século 6 d.C., quando Arquelau, filho de Herodes, o Grande, foi deposto. Este nome, como é de se imaginar, vem da família de Herodes. Há quem fale que são partidários dos fariseus e saduceus, sua classificação como um grupo independente é um acidente.

Os herodianos eram descendentes de uma ala esquerdista dos saduceus e se tornaram um grupo independente.

A membresia do partido dos herodianos era composta por partidários e amigos que provavelmente viviam como seus príncipes ou tinham alguns privilégios durante o governo de Herodes Magno, Antipas na Galileia e Agripa. Estes governantes não viam possibilidade de reinar sem ajuda de partidários que estivessem ao seu lado.

Politicamente eram uns grupos aliados da família herodiana. Sua associação com os fariseus quanto ao debate acerca dos tributos pagos a César, relatados no Novo Testamento, nos textos citados acima, sugere que existe uma concordância com eles na questão debatida. Neste debate fica claro que esta em jogo o nacionalismo contra a submissão a um domínio estrangeiro.

Apesar de parecerem favoráveis ao governo romano, o seu fim político era a fundação de um independente império judaico, governado por Herodes. Jogavam o jogo dos romanos até se tornarem fortes o bastante para pôr fim a esta odiada situação.

Estes partidários se colocavam como observadores do povo judeu, espíões em meio ao povo, para observar qualquer manifestação que pudessem contestar o poder de seus governantes. Dentro da preocupação do surgimento de grupos revolucionários, estavam os movimentos messiânicos, que poderiam ser problema para o bem estar do governo. Lembremos que foram eles, juntamente com os fariseus que prenderam Jesus, devido a este temor. Por ser um grupo considerado messiânico, os herodianos são fortes opositores dos zelotas, viviam preocupados em capturar agitadores políticos na Galiléia.

Estes também eram os responsáveis pela morte de João Batista. Apesar de ser um grupo pequeno e por muitos, desconhecido, os herodianos serão de vital importância para o desenvolvimento da teologia cristã, pois eles estarão sempre ao lado das questões mais polêmicas no mundo judeu.

Focalizaremos agora, separadamente, a teologia desses grupos. A justificativa é por ser complicada a diferenciação do que é teológico ou a base de fé deste povo, do lado social, político e econômico, por ambos os temas estarem interligados às suas teologias, estamos propondo então, um estudo independente, neste momento, das diversas áreas do dia-dia judeu, falando, em foco, de sua teologia.

Outro ponto de suma importância e propósito de nosso trabalho é de familiarizarmos com esses grupos conhecendo sua teologia, assim, trabalhar essa área em separado, também nos dará maior visão.

Por outro lado, não é nosso propósito apresentar todas as doutrinas, pois seria impossível, por não as conhecermos por inteiro. Então apresentaremos as que conseguimos catalogar. Também faz parte do nosso propósito pegar somente as significativas.

Sendo assim, como está claro em todo trabalho, iniciaremos este estudo por ordem cronológica, sendo os fariseus, desses grupos, os primeiros a ser organizado.

Messianismo herodiano

Por se tratar de um grupo advindo da aristocracia dos saduceus, fica claro que, tirando as divergências em relação à doutrina dos saduceus, que os fez separar, todo seu pensamento estava baseado no pensamento saduceu. Mas em relação à figura do Messias, este grupo tinha uma visão bem definida.

Para eles suas esperanças nacionais estavam na família herodiana. Dela viria o messias tão esperado. Sendo assim, olhavam para ela com respeito ao cumprimento a profecia a cerca do messias. Como podemos perceber, tanto herodianos como os demais grupos religiosos que trabalhamos, é difíceis considerá-los como grupos políticos ou religiosos, pois uma coisa está ligada à outra. Esperei este momento para trabalhar seus princípios e suas definições como partidos políticos ou religiosos, para mostrar que uma coisa está ligada a outra, sua visão acerca do messias os movia politicamente, sendo assim uma coisa depende da outra. Também, não temos condições para defini-los como partido político ou religioso.

3.3.5.8 O messianismo na literatura Neo-Testamentária

a) O Messias filho do homem

Segundo Scholtissek¹⁹⁹, Jesus é descrito como “Messias”, nos escritos neo-testamentários a partir da fé das primeiras comunidades cristãs, o rei Ciro não é lembrado nem mencionado como Messias. Ele salienta que o Novo Testamento

¹⁹⁹ Klaus Scholtissek. Em: *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 99.

atribuiu a Jesus outros títulos messiânicos, como por exemplo: “Filho do Homem, Filho de Davi, Rei de Israel e Logos”. As concepções messiânicas nas primeiras comunidades cristãs se desenvolveram a partir de uma concepção apocalíptica e escatologia oriunda de tradições messiânicas do período inter-testamentário.

O título de Filho do Homem é o mais utilizado pelo evangelista Marcos para expressar o messianismo de Jesus e especificar o conteúdo do título de Filho de Deus. Apresenta o dobro de incidências se relacionado com os outros dois títulos privilegiados pelo evangelista. Não podemos inferir, a partir disso, que o termo “Filho do Homem”, seja mais importante que os outros dois, mas podemos pensar que ele serve para explicitar o modo como os demais devem ser entendidos. Em outras palavras, o Filho do Homem corrige uma definição ou identificação apressada do messianismo de Jesus que as outras denominações poderiam causar.

No Antigo Testamento a expressão “Filho do homem” aparecem inúmeras vezes, especialmente no livro de Ezequiel e significa, na maioria das vezes, a condição humana em sua fragilidade, fraqueza ou debilidade ou, simplesmente, a pertença à coletividade humana.

Mas, no texto de Daniel 7,13-14, a referência ao Filho do homem não corresponde mais ao significado contido no livro de Ezequiel e de outros textos vetero-testamentários, nele a figura do Filho do Homem, remete a um ser celestial, envolto em mistério.

No Evangelho de Marcos esse título assume um significado ainda mais preciso. Esse título aparece sempre na boca de Jesus. É assim que Jesus se refere a si mesmo, embora, por vezes, fale do Filho do homem em terceira pessoa. De acordo com Schnelle²⁰⁰ são três os tipos de citação do título Filho do Homem utilizado por Jesus: O Filho do Homem que atua no tempo presente, O Filho do Homem Sofredor e O Filho do Homem que está vindo. Há três textos no Evangelho de Marcos que falam explicitamente da parusia (8,38; 13,26; 14,62), enquanto os que se referem à paixão do Filho do Homem contam nove usos (8,31; 9,9; 9,12; 9,31; 10,33-34; 10,45; 14,21; 14,41

²⁰⁰ Udo Schnelle. Teologia do Novo Testamento. 1 ed. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010, p. 184-191.

Entre esses nove, três são as predições da paixão e servem para estruturar a mensagem da segunda parte do Evangelho: o mistério do sofrimento do Cristo. Os outros seis usos fazem alusão às predições da paixão. Os outros dois usos (2,10; 2,27-28), referentes à atuação terrestre do Filho do Homem, são os únicos que figuram na primeira parte do Evangelho, mas apresentam um caráter transcendente, pois se referem a uma autoridade sobre eventos extra-humanos, a saber: o perdão dos pecados, o senhorio sobre o Sábado, etc.

O fato de o uso maior e mais frequente do título ser em relação à paixão e morte significa que o Filho do Homem no evangelho assume a característica própria do Servo de Javé, o sofrimento e a morte em favor de outros. O Filho do Homem daniélico, celestial se reveste da figura muito humana do Servo. É este último que lhe dá autenticidade. Neste estudo consideramos os dois títulos juntos, pois, em Marcos, a figura do Servo está presente desde o batismo até a paixão, sem que jamais seja citado explicitamente. Sousa²⁰¹ menciona que Mowinckel, em seu estudo sobre o messianismo, considerou que os cantos do Servo de Isaiás se referem ao profeta dêutero-isaiânico e não a uma linguagem para se referir ao Messias, pois o Servo de Javé é aquele que servirá de instrumento para instauração do Reino de Deus, enquanto o Messias é o rei que reinará no Reino restaurado. Para ele, só em Jesus o Servo é compreendido como Messias. Portanto Mowinckel salienta que o Filho do Homem é tratado separadamente.

Schnelle²⁰² menciona que o Novo Testamento relaciona o Filho do Homem com o Servo Sofredor e este sofrimento fora transmitido nos três anúncios da páscoa (Mc 8,31; 9,31 e 10,33). O título Filho do Homem no Antigo Testamento e na literatura extra-bíblica diz que é um ser paradoxal, pertencendo a dois mundos: o de Deus, como seu Revelador último e o dos homens porque o exercício de sua carreira é terrestre.

O conceito de um messias que sofre, morre e ressuscita parecia estranho a quem esperava um Messias/rei poderoso e libertador, um restaurador político. Contudo, a ideia de um Messias que contava com a debilidade e o sofrimento não era totalmente

²⁰¹ Rodrigo F. de Sousa. Disponível em: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S010399892009000000003&script=sci_arttext. Acesso dia: 5/11/2012.

²⁰² Udo Schnelle. Teologia do Novo Testamento. 1 ed. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010, p. 189.

alheia aos contemporâneos de Jesus e isso foi o que tornou possível aos primeiros cristãos e, especialmente, a Marcos a releitura desses títulos messiânicos.

O certo é que a figura do Filho do Homem neo-testamentária e, principalmente, marcana apresenta a face do Servo Sofredor dos cânticos isaianos e não podemos pensar numa novidade absoluta dos textos do Novo Testamento. Esses textos são reflexões enraizadas na cultura e fé de um povo que vive de suas tradições religiosas, mesmo que seja uma vivência dinâmica da fé. Releituras são possíveis e existem muitas. Novidades absolutas que representem quebras não são admitidas.

Ainda nos falta pensar a relação do Filho do Homem com o título de Filho de Deus. Em Marcos, esses estão intimamente ligados e não conseguiremos perceber a profundidade da mensagem marcana sem compreendê-los neles mesmos e em suas relações mútuas.

b) O Messias filho de Deus

Se o título de Filho do Homem já apresentava não poucas dificuldades quanto à origem, aplicação e interpretação; o de Filho de Deus se equipara a ele quando a questão é o sentido que ele conota-nos a diferentes ambientes e épocas.

A dificuldade maior se apresenta no fato de que essa expressão evoca a compreensão da filiação divina, em nível ontológico, desenvolvida pela reflexão cristológica na doutrina da Encarnação.

Esta se tornou o ponto de partida de toda e qualquer reflexão cristológica posterior. Primeiramente faremos o mesmo percurso traçado no estudo dos outros títulos. Consideraremos o uso no Evangelho de Marcos, essencialmente, buscando seu sentido primeiro e sua relação com a pessoa e ação de Jesus, ou seja, com sua missão.

Antes mesmo de procurar o sentido da expressão no texto marcano, precisamos ter em mente que seu uso ou compreensão no Antigo Testamento deve ser procurado não no título em si, mas na noção mais ampla de filiação e paternidade.

No testemunho vetero-testamentário fala-se da filiação divina aplicada a uma diversidade de categorias ou grupos, desde seres angélicos ao povo eleito; da

coletividade ou a um ser individual, no caso dos reis. Mas a nota comum nos escritos vetero-testamentários, é o seu uso e compreensão de forma muito ampla e matizada, sem jamais apresentar o caráter especial de realizar maravilhas, nem apresentar uma relação de substância com Deus por geração divina, apenas em sentido metafórico como no caso do Sl 2,7.

De acordo com Dunn²⁰³, Paulo não menciona muito vezes o termo “Jesus Filho de Deus”. No entanto observa-se que na literatura extra-bíblica, o Messias era visto como “Filho de Deus”, por causa da espera messiânica de um descendente de Davi, conforme a profecia de Natã.

Os reis eram chamados filhos de Deus e a expectativa messiânica da realeza se desenvolveu bastante nesse período, tornando essa compreensão bastante justificável.

A questão se torna mais complexa quando se busca nos escritos neo-testamentários o influxo do pensamento helenista sobre a expressão Filho de Deus. Na compreensão helenista o termo “Filho” poderia ser interpretado sobre dois pontos de vista.

O primeiro significa partilhar a mesma vida e ao segundo, entre outras coisas receber a vida desse ser, viver segundo sua vontade.

O título Filho de Deus em Marcos, e no NT em geral nos diz que ser Filho de Deus não é primeiro uma dignidade, mas uma missão. Ser Filho de Deus é realizar a obra de Deus sobre a terra. O título Filho de Deus, no sentido hebraico, apresenta uma dupla ressonância: por um lado é o Filho (Servo) que realiza a obra do Senhor na terra e por outro o Filho de Deus designa um ser celeste que reside na Assembleia divina.

Com isso Caba defende uma superação clara do messianismo pela filiação divina no NT, especialmente em Marcos, onde o título de Filho de Deus apresenta um caráter distinto do messianismo.

Reiteramos o caráter distinto do messianismo neotestamentário em relação ao vetero-testamentário, mas não podemos subscrever tão facilmente essa superação do messianismo pela filiação divina.

²⁰³ James D. G. Dunn. A teologia do apóstolo Paulo. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 289-291.

O messianismo tem haver com a história da salvação, da ação de Deus em favor dos homens, e Filho (Servo) é o agente dessa salvação juntamente com o Pai. Não é lógico sobrepor o Filho à sua missão ou vice-versa. Os dois implicam-se, exigem-se.

3.3.5.9 Considerações conclusivas do terceiro capítulo

Concluimos que os Cânticos do Servo de Javé, não têm relação direta com Ciro, tendo em vista que os cânticos são direcionados propriamente a Israel e às vezes ao próprio profeta. Também concluimos que no judaísmo pós-exílico o rei Ciro não é mencionado como figura messiânica.

Constatamos que na literatura inter-testamentária as comunidades judaicas não mencionam Ciro, como um “Messias”. No livro de Henoc Etíope, Ciro não é lembrado, como libertador e nem como figura messiânica.

Analisamos que no período pós-macabaico alguns grupos religiosos, tais como: Fariseus, saduceus, zelotes e herodianos não mencionam Ciro como figura messiânica, portanto Ciro não se tornou uma figura messiânica no período inter – testamental.

Nota-se que no período inter-testamental o rei estrangeiro Melquisedek foi lembrado como figura messiânica, propriamente nos manuscritos de Qumran. No entanto, Ciro não foi mencionado e nem lembrado.

Por fim, no período inter-testamental nasceu uma nova tradição messiânica, “O Messias Efraimita”, esta tradição não mencionou Ciro como seu Messias.

Investigamos as tradições messiânicas neo-testamentária, na tentativa de encontrar algum grupo religioso que mencionasse Ciro, como figura messiânica. No entanto, não há referencia de Ciro como Messias na literatura do Novo Testamento.

A partir desta análise, concluimos que o título messiânico atribuído a Ciro não foi mencionado por uma comunidade que tinha Ciro como figura messiânica, mas, o profeta dêutero-isaiânico, chama Ciro de Messias de Javé, entusiasmado na esperança que através do rei estrangeiro, Javé proporcionaria libertação para os judeus exilados permitindo que os mesmos retornassem para Jerusalém.

CONCLUSÃO

Na perícope de Isaías 45,1-7, como se observou, há um oráculo de salvação e libertação para os exilados, aludido pelo autor dêutero-isaiânico, onde o rei estrangeiro Ciro foi intitulado de “Messias de Javé” no sentido de libertador da Israel cativa e não para substituir a esperança messiânica que as duas tradições sulistas mantinham em um Messias, davídico.

A partir da proposta metodológica desta dissertação, a saber, conceder uma análise hermenêutica do título messiânico atribuído ao rei Ciro, propriamente na perícope de Isaías 45,1-7, chegamos as seguintes conclusões:

Em primeiro lugar, foi constatado que o profeta dêutero-isaiânico atribuiu o título de “Messias de Javé”, ao rei estrangeiro Ciro, entusiasmado pelo fato do profeta esperar que Ciro libertasse os deportados judaítas e permitisse que eles retornassem a Jerusalém para reconstruir o Templo e novamente habitarem na cidade de Davi.

Nesta leitura o título messiânico atribuído a Ciro não tinha a finalidade de substituir a esperança do Messias proveniente da casa de Davi²⁰⁴, mas esperar que Ciro abatesse a Babilônia e libertasse os exilados.

Em segundo lugar, foi constatado que havia duas tradições messiânicas sulistas que não tinham Ciro como “Messias de Javé”, mas esperavam que o Messias viesse da casa de Davi.

Uma das tradições messiânicas era a de Judá, esta utilizava a figura campesina de Davi (1 Sm 16), para pensar em um Messias pastor, servo, pequeno entre seus irmãos, alguém do povo que se assentava sobre uma cria de jumenta, no entanto, recebera o Espírito de Javé para tomar decisões a favor do povo e também era valente e corajoso, pois derrotou o gigante filisteu.

A segunda tradição era a de Jerusalém, esta também tinha como símbolo de figura messiânica, o rei Davi, no entanto, esta tradição tinha em mente um rei guerreiro, político e estrategista. Um Davi, mas próximo a “história da sucessão” (2 Sm 6-1 Rs 2). Neste sentido o messianismo jerusalemita sempre aparece ligado à monarquia.

²⁰⁴ K. Seybold, mashah, Em: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 43-54.

Em terceiro lugar, como foi constatado no capítulo 3, os cânticos do Servo de Javé, destacados pelo autor deutero-isaiânico em Isaías capítulos 42,1-9; 49,1-6; 52,13-53,12, não se relacionam a Ciro, mas a Israel e às vezes ao profeta deutero-isaiânico²⁰⁵.

Em quarto lugar foi investigado o conceito messiânico nas tradições messiânicas do período pós-exílico e na literatura Inter-Testamentária na tentativa de descobrir alguma relação do messianato de Ciro no judaísmo pós-exílico.

No entanto identificou-se que no Judaísmo pós-exílico Ciro não fora aclamado Messias, mas a figura do sacerdote e principalmente a do sumo sacerdote se tornaram figuras da esperança messiânica, visto que a dinastia davidista foi interrompida pelos babilônicos e os persas não permitiram sua restauração.

Em quinto lugar, observou-se que nos escritos qumranicos Ciro também não foi lembrado como Messias, mas a figura messiânica de Qumran era o rei Melquisedek. Segundo Terra²⁰⁶, há pelo menos quatro textos qumranicos em que Melquisedek aparece com características messiânicas: 1QapGen xxii 13-17, 4Q'Amram 2,1-6; 3,1-2, 4Q401 11 1-3 e o próprio 11 Q13.

Em sexto lugar, fora pesquisada a possibilidade de Ciro ser lembrado pela tradição messiânica efraimita, como também a partir de Grupos Religiosos do período pós-macabaico, tais como: Fariseus, Saduceus, Zelotes e Herdianos. Entretanto em nenhum destes grupos Ciro foi mencionado como Messias.

Por fim, em sétimo e último lugar buscou-se identificar o messianato de Ciro nas tradições messiânicas do período neo-testamentário, no entanto, o rei persa não é lembrado, muito menos mencionado, pois as tradições neo-testamentárias utilizam linguagens messiânicas tais como “Filho de Deus” e “Filho do Homem” que não são provenientes das tradições sulistas vetero-testamentárias, mas propriamente do período inter-testamentário.

²⁰⁵ Heinz – Josef Fabry e Klaus Scholtissek. *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 42-43/ Luis Alonso Schökel. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2º ed. São Paulo: Paulus, 1997, p. 295.

²⁰⁶ Kenner Roger Gazoto Terra. O Enigma de Melquisedec em 11Q13: Intertextualidade em Qumran e o Imaginário do Juízo. Disponível em: *Oracula* 5.10 (2009) ISSN: 1807-8222. Acesso em: 20/11/2012.

Assim, observa-se que o título messiânico atribuído ao rei estrangeiro Ciro, não provem de uma comunidade messiânica do período pré-exílico, exílico, pós-exílico, intertestamentário ou neo-testamentário.

82

O título messiânico atribuído a Ciro lhe foi concedido por um profeta e uma comunidade exilada que esperava ser libertada da Babilônia e retornar a cidade Jerusalém.

Por fim, para o profeta dêutero-isaiânico a libertação era possível, pois, seus oráculos consolaram os exilados e os encorajaram a acreditar na salvação proveniente de Javé, por intermédio de seu Messias, ou seja, seu instrumento, o rei Ciro.

Isaiás 45,1

*Assim disse Javé ao seu Ungido, a Ciro que agarrou em sua
destra, para subjugar a face das nações e desarmar reis,
desamarrarei, a fim de, libertar diante da sua face (as) portas
e (as) portões não (se) fecharam.*

Por: Dêutero-Isaiás

BIBLIOGRAFIA

1. Artigos

ARCENO, Edevânio Francisconi. *As Paredes de Persépolis*. Disponível em: <http://meuartigo.brasilecola.com/historia/as-paredes-persepolis.htm>. Acesso em 11/10/2011.

ANDRADE, David e LEAL, Daniel. *O império Persa*. Disponível Em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/imperio-persa-historia-4.php> Acesso em 01/10/2012.

CROATTO, José. *LA PROPUESTA QUERIGMÁTICA DEL SEGUNDO ISAÍAS* (A propósito de un nuevo comentario). Disponível Em: Revista Bíblica Año 56 N° 54 1994/2 . Acesso em 16/11/2011.

BIBLIOTECA BÍBLICA. Disponível Em: <http://bibliotecabiblica.blogspot.com/2009/12/introducao-conteudo-livro-isaias.html>. Acesso em 05/11/2011.

REVISTA THEOS. Disponível Em: http://www.revistatheos.com.br/Artigos/Artigo_06_2_02.pdf. Acesso em 01/11/2011.

TERRA, Kenner Roger Gazoto. O Enigma de Melquisedec em 11Q13: Intertextualidade em Qumran e o Imaginário do Juízo. Disponível em: *Oracula* 5.10 (2009) ISSN: 1807-8222. Acesso em: 25/10/2012.

KEDMI, Roni. *A figura do Messias no Judaísmo e no Cristianismo* Disponível Em: http://www.mfa.gov.il/PopeinIsrael/Portuguese/Figura_do_Messias_no_Judaismo_e_no_Cristianismo.htm. Acesso em 01/11/2011.

MATOS, Sue' Hellen Monteiro de. *Não Temas! Eis que derramarei meu espírito! Análise Exegética de Isaías 44,1-5*. Disponível Em: www.revistaancora.com.br. Âncora: Revista digital de estudantes de religião. Acesso em 10/10/2012.

SOARES, Dionísio Oliveira. *As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico*. Disponível Em: http://www.revistatheos.com.br/Artigos/Artigo_06_2_02.pdf. Acesso em 01/11/2011.

SOUZA, Rodrigo F. Disponível em: http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?pid=S01039989200900000003&script=sci_arttext. Acesso dia: 5/11/2012.

ZAGONEL, Carlos. *A justiça de Deus em favor de todo o povo!* Disponível Em: http://www.capuchinhosrs.org.br/index.php?ir=PaginaPersonalizada&id_pagina=60&link=102&link_pai=32&id_noticia=25859. Acesso em 05/11/2011.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Disponível em: http://www.academia.edu/1140455/Um_Deus_a_altura_dos_desafios_da_realidade_Isaias_40-55. Acesso dia 14/out/2012.

JÚNIOR, Francisco Chagas Vieira Lima. *O messianismo catastrófico e o movimento messiânico cristão primitivo: a influência da tradição efraimita no desenvolvimento da cristologia primitiva*. Disponível em: Revista Urutágua – acadêmica multidisciplinar – DCS/UEM, Nº 20 – ISS 1519.6178. Acesso em: 30/Out/2012.

3 Livros

BARROS, Ernesto Thenn. *O livro de Isaías*. 1 ed. São Paulo: Imprensa Metodista.

BACHMANN, Mercedes Garcia. El “Siervo” em Isaías y la “continuidad del des-poder”.

BAZAGLIA, Paulo. *Bíblia de Jerusalém*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BRIGHT, John. *História de Israel*. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40-66*. Westminster Bible Companion: Louisville Kentucky, 1998.

Bíblia Tradução Ecumênica TEB. 1. ed. São Paulo. Ipiranga: Loyola, 1994.

CROATTO, José Severino. *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Vol. I O Profeta da Justiça e da Fidelidade*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes e Rio Grande do Sul: Sinodal, 1988.

CROATTO, José Severino. *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Vol. II A libertação é possível*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, São Leopoldo: Sinodal 1998.

CROATTO, José Severino. *Isaías A palavra Profética e sua releitura hermenêutica: Vol. III A utopia da Nova Criação*. 1 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

Elliger et W. Rudolph. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. A. Schenker: Deutsche Bibelgesellschaft.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

DUHM, Bernhard. *Das Buch Jesaja*, Gottingen, Vandenhoeck e Ruprecht. 3 ed. 1914.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. 1 ed. São Paulo: Paulus, 2003.

FABRY, Heinz – Josef e SCHOLTISSEK. Klaus. *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica*. 2º ed. São Paulo: Vida Nova, 2004.

FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas do Antigo Testamento*. Santo Andre, São Paulo: Academia Cristã, 2006.

FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982.

GASS, Ildo Bohn. *Uma Introdução à Bíblia: Exílio Babilônico e Dominação Persa*. São Leopoldo/São Paulo: CEBI/Paulus, p. 21-23.

GARCIA, Paulo Roberto. *Sábado: A mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. 1 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 116-117.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 1 ed. São Paulo: Paulus.

GUNNEEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2005.

GRADL, Felix e ESTENDREBACH, Franz Josef. *Israel e seu Deus*. 1 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

HERÓDOTO. *O Relato Clássico da Guerra entre Gregos e Persas*. 2° ed. São Paulo: Prestígio, 2001.

JOSÉ, Fernandes. *Iniciação a Bíblia*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus: Obra Completa*, 6° Ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

JENSEN, José. *Dimensões éticas dos profetas*. 1 ed. Edições Loyola: 2009.

KRAUS, Hans Joachim. *Los Salmos 60-150*. 1° ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995.

KNIGHT, George A.F. *Deutero-Isaiah: A Theological Commentary on Isaiah 40-55*. New York: Copyright, 1965.

KNOHL, Israel. *O Messias antes de Jesus*. 1 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho de João II*. 1 ed. Edições Loyola: São Paulo, 1996.

METZGER, Martin. *História de Israel*. 1 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1984, p. 132-133.

MESTERS, Carlos. *A Missão do povo que sofre: Os cânticos do Servo de Deus no livro do profeta Isaías*. Petrópolis: Vozes, 1981.

MYERA, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. 1 ed. Edições Paulinas: São Paulo, 1992.

NORTH, Christopher R. *Isaiah 40-55 Introduction and Commentary*. 1 ed. SCM Press LTD: Great Britain, 1952.

WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66 A Commentary*. The Westminster Press: Philadelphia, 1969.

RENDTORFF, Rolf. *Antigo Testamento uma Introdução*. Santo André, São Paulo: Academia Cristã, 2009.

REGODÓN, Jacinto Núñez. *El universalismo dos Cantos del Siervo*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

RIDDERBOS, J. *Isaías; Introdução e Comentário*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 173-174.

RODRIGUE, Joelza Ester. *História em Documento*. São Paulo: Ftd, 2006.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Cativeiro da Babilônia*. Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes, n 43, 1994.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHNELLE, Udo *Teologia do Novo Testamento*. 1 ed. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2010.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e Esperança no Exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C*. São Paulo: Paulinas. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

SCHWANTES, Milton. *Da Vocação à Provação: Estudos e Interpretações em Isaías 6-9 no Contexto Literário de Isaías 1-12*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCHOLTISSEK, Klaus. Em: *O Messias*. 1 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

- SHREINER, J. *Palavras e Mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- SCHÖKEL, Luís Alonso. *Profetas I: Isaías e Jeremias*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- SLOAN, *Panorama do Antigo Testamento*. Edições Oikoumene, 1957.
- SIMIAN, Horácio. *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.
- SIQUEIRA, Tércio Machado e SANTOS, Sueli Xavier. *O Messias desde o Antigo Testamento até Jesus Cristo*. 1 ed. São Paulo: Cedro, 2008.
- SIQUEIRA, Tércio Machado. “O perfil do Messias segundo o Salmo 2”. In: Revista Caminhando, vol. 7 n° 10. S.B Campo: Editeo, 2002.
- SOGGIN, J. Alberto. *Nueva Historia de Israel: De los Orígens a Bar Kochba*. Desclée de Brouwer, S.A, 1997.
- SOTELO, Daniel. *Teologia da Retribuição e da esperança no Exílio/Coleção História de Israel – Vol. 4*. 1 ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 24-25.
- VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Targumim, 2006.
- WEBLER, Jacinta. “Eu te Desenhei na Palma das Mãos” (Is 49,16): *A misericórdia e a compaixão no Dêutero Isaías, na Teologia latino-americana e na espiritualidade cristã - um estudo integro*. Dissertação de Mestrado – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus – Faculdade de Teologia: São Belo Horizonte, 2006.
- WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66 A Commentary*. The Westminster Press: Philadelphia, 1969.
- WIÉNER, C. *O Profeta do Novo Êxodo: O Dêutero-Isaías*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo testamento: Manual de Metodologia*. 6 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- YOUNG, Edward J. *The Book of Isaiah – Chaptas 40 through 66*. The English text, with introduction, exposition and notas, Michigan, Eermans, 1972.

YOFRE, H. Simian. *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2000

4 Teses e Dissertações:

COLLI, Gelci André. *Dinâmicas Proféticas no Prólogo de Dêutero-Isaías: Exegese de Isaías 40,1-11*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista: São Bernardo do Campo, 2006.

GALLAZI, Alessandro. *Alguns Mecanismos de Opressão do Segundo Templo*. Tese de Doutorado-Universidade Metodista: São Paulo, 1996.

NEVES, Rosemary Francisca. *Missão Profética: Uma experiência de libertação e esperança no exílio da Babilônia a partir do segundo canto do Servo de YHWH (Is 49,1-6)*. Dissertação de Mestrado – Universidade Católica de Goiás: Goiânia, 2007.

PROVIN, Genildo. *Libertação nas Trilhas da Justiça: Estudo histórico e hermenêutico de Isaías 42,1-4*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista: São Bernardo do Campo, 2008.

SANTOS, Suely Xavier. *Para uma Paz Sem Fim: Um estudo, sócio-político e teológico da tipologia messiânica nas perícopes de Isaías 7,10-17 e 8,23-9,6*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo, 2005.

SILVA, Sydney Farias. *Autoconsciência Messiânica de Jesus*. Dissertação de Mestrado – Escola Superior de Teologia: São Leopoldo, Janeiro de 2006, p. 10-16.

SILVA, Rabeca Peres da. *A vida dos Pobres é Luz para o mundo: Estudos de Isaías 49,1-6*. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2007.

SOARES, Elizangela A. *Variações sobre a Vida Após a Morte: Desenvolvimento de uma crença no Judaísmo do segundo Templo*. Dissertação de Mestrado – Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo.

5 Gramáticas:

KELLEY, Page. *Hebraico Bíblico: Uma Gramática Introdutória*. 6 ed. RS: Sinodal, 1998.

LAMBIDIN, Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2005.

MENDES, Paulo. *Noções de Hebraico Bíblico*. 1 ed. São Paulo: Vida Nova, 1981.

6 Dicionários:

ALONSO SCHOKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. 2º ed. São Paulo: Paulus, 1997.

DUBUIT, L. Monloubou; F.M.. *Dicionário Bíblico Universal*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

SEYBOLD, K. *mashah*, Em: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2004, p. 43-54.

JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual Del Antigo Testamento*. Tomo II. Madri: Ediciones Cristandad, 1985.

KIRST, Nelson. *Dicionário Hebraico Português e Aramaico Português*. 19 ed. Rio de Janeiro: Sinodal e Vozes, 2007.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984.

1º IMAGEM: MARDUK E O SEU DRAGÃO



2º IMAGEM: CILINDRO DE CIRO



DATADO DO SÉCULO VI A.C., E DESCOBERTO NAS RUÍNAS DA BABILÔNIA
NA MESOPOTÂMIA (ATUAL IRAQUE) EM 1879.

3º IMAGEM: A FIGURA DE CIRO



Imagem disponível em: <http://misteriosantigos.50webs.com/os-gigantes-persas.html>.

Acesso dia: 20/11/2012.