

**O LIVRO DE ISAÍAS EM GREGO:**  
**O tradutor-intérprete da *Hazôn Yešayahu* / Visão de Isaías**

*Prof. Archibald Woodruff, Ph.D.*  
*in memoriam*<sup>1</sup>

*Renatus Porath*

**Resumo**

*A transposição dessa grande obra da escatologia profética da Bíblia Hebraica para a língua grega revela um único tradutor com seus vínculos comunitários num determinado lugar histórico, perseguindo uma intencionalidade singular junto a seu público leitor e ouvinte. Sua competência de tradutor e intérprete da palavra profética isaiana e de seus complementos redacionais o faz transitar com liberdade entre o mundo da cultura judaica e o universo da cultura helenística representado pelo Egito ptolomeu do séc. II aC; escreve um grego koinê de bom nível com fluência e estilo, dando à Visão de Isaías com seus 66 cap. a unidade literária não existente no seu texto-base em hebraico. Seus mestres foram os redatores de notas explicativas, ainda escritas em hebraico, ensinando-lhe a arte de atualizar o legado isaiano e de seus discípulos para seus respectivos contextos. Além de tradutor, livre da escravidão à letra hebraica, ele crê na palavra profética, prenhe de sentido, que ultrapassa o momento de sua primeira edição e a vincula à comunidade de fé de seu tempo. Esse ponto de partida hermenêutico é testado, pontualmente, no Isaías da Septuaginta; uma vez nos rastros deixados ao longo de sua tradução como pessoa inserida na comunidade judaica egípcia; uma segunda vez, os poemas messiânicos e o quarto cântico do servo são submetidos ao mesmo teste.*

1. Archibald Woodruff (1941-2012) atuou no Brasil, como missionário presbiteriano, pastor e professor da área bíblica, dedicando seu tempo especialmente à docência no seminário da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, São Paulo/Capital e no Programa de Pós-Graduação em Estudos da Religião da UMESP, São Bernardo do Campo/SP. Sua pesquisa e ensino entre nós tinham a marca do espírito ecumênico e do compromisso com a superação de desigualdades.

**Palavras-chave:** Tradutor-intérprete. Isaías em grego. Atualização da escatologia profética. Messias. Servo. Utopia.

### Abstract

*The transposition of this big work of the prophetic eschatology in the Hebrew Bible to the Greek language reveals only one translator with his communitarian bonds in a delimited historical place, pursuing a singular intentionality very close to his public reader and hearer. His competence as translator and interpreter of the Isaiah's prophetic word and of its redactional complements gives him free transit between the world of the Jewish culture and the universe of the helenistic culture represented by the ptolomaic Egypt of the II century bC; he writes a Greek koinê of a good level of fluency and style, giving to the Vision of Isaiah with its 66 chapters the literary unity not existing in its basic text in Hebrew. His masters were the redactors of explaining notes still written in Hebrew, teaching him the art of actualizing the legacy of Isaiah and of his disciples unto their respective contexts. Besides being a translator, free from the slavery to the Hebrew letter, he believes in the prophetic word, full of meaning that surpasses the moment of its first edition. And that binds him to the community of faith in his own time. This starting hermeneutic point is tested, punctually, in the Septuagint Isaiah: one time, in the tracks which were left along his translation as a person inserted in the Egyptian Jewish community: and a second time, the messianic poems and the fourth canticle of the Servant are submitted to the same test.*

**Keywords:** Translator-interpreter. Isaiah in Greek. Prophetic eschatology. Messiah. Servant. Utopia.

### À guisa de introdução

Já sentindo sinais de sua doença, que o faria partir prematuramente de nosso meio, Prof. Archibald me falava de seus projetos de pesquisa: “Se Deus me der mais algum tempo, vou escrever um comentário sobre o livro do Êxodo da Septuaginta (LXX). Essa obra em grego tem uma mensagem própria, coloca outros acentos que não são mais os da versão hebraica”. Infelizmente não foi-lhe concedido esse tempo. Com certeza, seus conhecimentos precisos da língua e da literatura grega, comprovados no legado de seus estudos sobre o NT, teriam rendido mais um instigante comentário.

Esse destaque dado à voz singular da Septuaginta foi o estímulo para que eu prestasse mais atenção na leitura da Septuaginta em meus estudos dedicados ao livro do profeta Isaías.

A Septuaginta era Sagrada Escritura da comunidade judaica de fala grega e, em sua sequência, servia de base para as comunidades cristãs incipientes faze-

rem suas leituras cristológicas. A carta pseudepigráfica de Aristeas, ambientada no contexto do governo de Ptolomeu II Filadelfo (285-246 aC), tinha o objetivo de conferir dignidade canônica à Septuaginta, primeiramente à versão grega da Lei judaica, a Torá (*nómos* em gr.), para depois também estendê-la ao bloco dos livros proféticos e sapienciais. Revisões do texto grego do AT e a elaboração de novas traduções já ocorreram na comunidade judaica ainda antes da era cristã, e na comunidade cristã percebe-se um processo semelhante. A Septuaginta, com seus livros traduzidos em sua maioria no 3º e 2º séc. aC, gozava do *status* de texto referencial. Para garantir essa primazia como texto sagrado recorria-se, de tempos em tempos, à lenda de Aristeas, ampliando-a ou manifestando alguma crítica em relação a ela. Segundo a lenda, a tradução foi providenciada por 72 escribas trazidos de Jerusalém para Alexandria a mando do rei egípcio. O texto final teria sido o resultado da tradução independente de cada um dos envolvidos, que, após a comparação entre todas as versões, se revelaram como idênticas. Se a lenda original pressupunha todos os 72 tradutores trabalhando numa só sala, o caráter milagroso do seu surgimento é acentuado ainda mais ao descrever os tradutores dois a dois confinados em celas, sem poder conversar entre si (Epifânio de Salamis, 315-403 dC). Esse floreio adicional é rejeitado por Jerônimo (347-419 dC), fazendo referência a Flávio Josefo e sua informação de que os tradutores estavam reunidos em uma sala, conversavam entre si, mas não profetizavam. Jerônimo, que na sua tradução do AT para o latim fez questão de partir do original hebraico, conclui sua crítica à carta de Aristeas e sua pretensão de conferir autoridade à Septuaginta, com a afirmação contundente: “Uma coisa é ser profeta, outra, ser tradutor!” (Jerônimo, *Prefácio ao Pentateuco*). Seu contemporâneo mais novo, Agostinho (354-430 aC), voltaria a corrigi-lo, acentuando a inspiração divina do texto grego, “o qual no passado deveria beneficiar os gentios que haveriam de voltar-se à fé – algo que já vemos como cumprido”<sup>2</sup>.

Com a renovada valorização do original hebraico recorria-se, especialmente desde a Reforma do séc. XVI, à Septuaginta principalmente quando o Texto Massorético (TM), equivalente à atual Bíblia Hebraica (BH), não oferecia uma leitura inteligível, acreditando que a versão grega pudesse eventualmente ter partido de outra base textual, anterior ao disponível na BH e com isso mais próxima do original. A Septuaginta servia, portanto, a propósitos da crítica textual; só esporadicamente seu discurso e sentido tornavam-se objetos de pesquisa específica. Necessitava-se, para tanto, da leitura cuidadosa de partes mais extensas; não bastavam análises de conceitos, pois o sentido de um texto, de um capítulo ou até de um livro, requer uma leitura mais abrangente<sup>3</sup>.

2. *De Civitate Dei* 18,42, apud *Zur Legende von der Übersetzung der Septuaginta*. In: KRAUS, Wolfgang; KARRER, Martin, edit., *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, p. 1503-1507.

3. Em resposta a essa demanda surgiu na Alemanha em 2009 a *Septuaginta Deutsch*; na França, *La Bible d'Alexandrie* está em fase de conclusão; o projeto “*Septuaginta Commentary Series*” deverá suprir a falta de

Para Jerônimo e seu tempo, a autoridade dos livros hebraicos do AT estava garantida pela autoria atribuída a profetas, e dessa forma justificava seu retorno ao original hebraico, que deve ter prioridade sobre a versão grega. Permanece o questionamento: Não teriam os tradutores-intérpretes dessa literatura veterotestamentária para suas comunidades de fala grega também emprestado sua competência linguística ao serviço da palavra “que não retorna vazia” (Is 55,11), tornando-se, assim, atualizadores da Lei e da Palavra profética para o seu tempo?

Com este artigo, pretende-se focar o livro do profeta Isaías e seu processo de helenização, delinear alguns traços do perfil do seu tradutor-intérprete, conhecer algo da comunidade judaica no Egito ptolomeu do 2º séc. aC em que o tradutor elaborou sua obra literária a partir do hebraico, perceber alguns procedimentos hermenêuticos no trato da literatura profética, seus compromissos teológicos e, por fim, apontar para a intencionalidade dessa sua obra vertida para o grego<sup>4</sup>.

### 1. O livro de Isaías precisa de tradutor-intérprete

Sob o título em hebraico *Hazôn Yešhayahu* / Visão de Isaías (Is 1,1), foram reunidos os 66 capítulos do livro que tiveram seu início nas coleções de oráculos do profeta do sul, atuando em Jerusalém na segunda metade do séc. VIII aC. Esse núcleo de ditos recebeu releituras, complementos e notas explicativas, especialmente após o colapso do reino de Judá e de sua capital Jerusalém em 587 aC. Discípulos mais próximos e outros mais distantes do mestre, vivendo no exílio entre os deportados e seus descendentes, providenciaram essas edições ampliadas do legado escrito do profeta. Após o retorno da Babilônia, novas redações atualizaram a obra profética para novos ouvintes e leitores inseridos na comunidade do segundo Templo na Jerusalém reconstruída. O livro abriga hoje cinco séculos de história de fé, com seus êxitos e fracassos; gerações inteiras recorreram a essa literatura profética em busca de explicação do seu tempo, de auxílio para formular perguntas e respostas para as crises de sua época. Muitas das percepções que nasceram durante a leitura da tradição isaiana tornaram-se igualmente texto e foram recolhidas nessa obra que continuava livro aberto e inconcluso. Quantas mãos não terão construído esse monumento literário! Autores dos mais diferentes perfis deixaram as marcas dos seus estilos, em forma de poesia e prosa, legaram para as gerações posteriores oráculos, releituras de profecias registradas, anotações para leitores e ouvintes, sugerindo que a profecia se tornara realidade na conturbada história de Judá / Israel, ora vivendo tempos de um Estado autônomo

comentários, conforme anunciaram PORTER, S.E. & PEARSON, B.W.R. *Isaiah through Greek Eyes. The Septuagint of Isaiah*. In: BROYLES, C.C. e EVANS, C.A. (edit.). *Writing II*, 1997, p. 531-546.

4. RÖSEL, M. *Schreiber, Übersetzer, Theologen: Die Septuaginta als Dokument der Schrift-, Lese-, und Übersetzungskulturen des Judentums*. In: KARRER, M. & KRAUS, W. *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. Tübinga: Mohr Siebeck, 2008, p. 83-102.

com fases de esplendor ora subsistindo sob as condições de país subalterno e vassalo de grandes potências. Após o longo período de dois séculos da história de Israel sobrevivendo como província de Judá na estrutura de satrapias persas, a comunidade desenvolve sua vida litúrgica administrada pela hierarquia sacerdotal, organiza seu legado em forma de Torá e reúne seus escritos proféticos, estranhamente volumosos, se comparados à literatura similar entre os povos de seu entorno. O judaísmo ou a judeidade lança, assim, as raízes de sua cultura riquíssima e entrementes milenar. Mesmo festejando esses séculos como tempos de salvação, inaugurados com o retorno da Mesopotâmia de um contingente de descendentes de judaítas deportados na segunda metade do séc. VI aC, o império persa manteve a tributação sobre as províncias do corredor siro-palestinense, submetendo-as a condições socioeconômicas precárias.

Talvez esse desencontro entre a vida cultural e religiosa, aparentemente intacta, e a realidade política e econômica na província de Judá, sob a régia administração do sátrapa e de seus fiéis governadores persas, não deixasse apagar a chama da esperança messiânica (Ag 2,20-23; Zc 4,6b-10a).

Quando o império persa cai no colo do vitorioso macedônio Alexandre Magno em 333 aC, o mundo conhecido de então passa a voltar seus olhares do Oriente para o Ocidente. Se a cultura local das satrapias não precisava ser necessariamente persa, a nova estrutura implantada por Alexandre e seus diádocos (gerais que o sucederiam!) impunha a novidade da cultura trazida da Grécia. Um acelerado processo de urbanização seria desencadeado, fundando as cidades (*póleis*) com as suas instituições que fariam chegar ao último cidadão (*polítes*) a visão de mundo da cultura helenística.

Como se daria o encontro entre a comunidade judaica com as suas particularidades, igualmente fortes, e a civilização invasora?

Nos primeiros tempos, durante os séc. IV e III, a língua semítica – hebraico/ aramaico – era perfeitamente suficiente para a comunicação interna da comunidade do segundo Templo; a literatura da escatologia profética se evidenciava como especialmente apropriada para reagir à novidade helenística, gerando adendos em hebraico alusivos à campanha militar de Alexandre Magno à Palestina (Zc 9,1-8). Ainda no segundo século, como será mostrado a seguir, redações tardias em hebraico procuravam atualizar para novos tempos essa literatura recebida dos antepassados. Talvez devamos contar com escribas e sacerdotes dominando ambas as línguas: o hebraico e o grego. Enquanto estava em curso o processo de verter para a língua grega alguns dos livros do AT, a herança escrita da comunidade judaica ainda continuava recebendo redações atualizadoras em hebraico. Observe-se o escrito apocalíptico de Daniel redigido em hebraico com partes em aramaico, e isso em meio ao conflito entre a resistência judaica (macabeus) e os sírios helenizados (selêucidas) no ano de 165 aC. Embora por razões não completamente elucidadas, esse livro na BH teve que permanecer entre os Escritos (*ketubim*), o

último bloco de escritos incorporado no cânon hebraico. Apenas a Septuaginta o desloca para junto dos Doze Pequenos Profetas (*Dodekaprófeton*).

Outros livros proféticos já estavam traduzidos para o grego, quando foi empreendida a tarefa de providenciar a versão grega do livro profético de Isaías. A tradução dos grandes profetas, como Jeremias e Ezequiel, é anterior e provém de outro grupo da comunidade judaica que não é o círculo do tradutor isaiano. Também o conjunto do *Dodekaprófeton* já existia em grego, oferecendo uma tradução por vezes literal em prejuízo da fluência do texto. O(s) tradutor(es) dos Doze Pequenos Profetas faz (em) a opção de reproduzir o título divino *Yhvh Tsebaôt / Senhor dos Exércitos* pelo sugestivo *kýrios pantokrátor / Senhor Dominador Universal*, enquanto o tradutor de Isaías, a quem ele chama de *Esaiás*, mantém o equivalente para o tetragrama *kýrios*, mas imita o hebraico ao empregar o atributo *sabaôth* (Exércitos).

O uso coerente de *kýrios sabaôth* em todas as ocorrências nos 66 capítulos aponta para um único tradutor que tem a liberdade de criar sua nomenclatura quando lhe parece conveniente, além de se permitir uma tradução dinâmica e não literal, favorecendo a um texto fluente e, segundo os especialistas, de bom nível no grego *koinê*. Ele transita com liberdade pelo mundo da língua do seu original hebraico e, com igual competência, pelo universo novo do grego *koinê*, a língua do comércio e da diplomacia praticada em todos os reinos que sucederam a Alexandre Magno. A mesma liberdade de reproduzir com fluência, e até com domínio da retórica grega, pode-se observar nas versões gregas do livro de Jó e Provérbios.

A partir do trabalho do tradutor, a complexa obra literária, a *Hazôn Yešayahu / Visão de Isaías*, além de fluência, ganha uma uniformidade jamais vista no original, fazendo com que o livro perdesse seu caráter às vezes compósito de coletâneas e documentos menores, agregados à obra isaiana durante a sua longa história de transmissão e de reiterada consulta, com direito a complementos e comentários, incorporados ao texto-base.

Se na maioria dos livros vertidos para o grego pouco ou nada se sabe sobre os tradutores, no caso do livro de Isaías a pesquisa está chegando a certa unanimidade quanto a autoria e datação; a obra teria surgido em grego na 2ª metade do séc. II aC, algo em torno do ano 140.

Em favor do local de tradução depõem várias referências da Septuaginta isaiana ao Egito: Is 10,24, 11,16; e especialmente 19,18-19. Esses textos demonstram um interesse especial em um grupo de judeus vivendo no Egito<sup>5</sup>.

5. Ver a introdução a *Esaias na Septuaginta Deutsch*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, edit. por KRAUS, W. & KARRER, M., p. 1230.

O tradutor encontrou em Is 10,24, no original hebraico, algo equivalente a:

“Por isso, assim diz o Soberano *Senhor* dos Exércitos: Ó meu povo, morador de Sião, não temas a Assíria! Com o bordão ela te bate, e seu bastão, ela o levanta contra ti, à moda (caminho) do Egito”.

Vejamos o que o tradutor faz com esse oráculo de convite ao destemor dirigido a seu povo/comunidade de Sião diante das ameaças de uma potência identificada como Assíria. Ele tem a liberdade de incluir os destinatários de sua tradução ao parafrasear a última parte, modificando o original “ela o levanta contra ti à moda do Egito” para a oração final “...para que vejais *o caminho para o Egito*”. Para ele, no contexto geopolítico do séc. II, Assíria representa a região da Síria e Mesopotâmica sob o domínio dos selêucidas (sírios helenizados). O grupo, moradores de Jerusalém/Sião, após os duros golpes sofridos pelos dominadores helenistas provenientes de Antioquia/Síria, lê o profeta Isaías e, sob a inspiração desse texto, elabora uma resposta para as crises de seu tempo. O caminho de fuga desse grupo, da Jerusalém do séc. II para o Egito dos helenizados ptolomeus, tem amparo na palavra profética.

Segundo a BH, a segunda referência em Is 11,16 reza:

“Haverá um caminho para o resto do seu povo, para o que *restar da Assíria*, como houve um caminho para Israel no dia em que subiu da terra do Egito”.

No texto da LXX, o tradutor atualiza, substituindo a expressão “o que restar da Assíria”, e com isso fazendo referência à sua comunidade (?), ao formular em grego “... para o meu povo *que restar no Egito*, e será para Israel como o dia quando saiu do Egito”. O tradutor pressupõe um grupo vivendo no Egito, identificado como Israel.

Mais explícita é a cumplicidade do tradutor com o contingente de judeus no Egito (ptolomeu helenizado) quando ele traduz os oráculos dos capítulos 18 a 20. Uma curiosa menção, que se encontra em Is 19,18, conforme a BH, as

“cinco cidades na terra do Egito, falando a língua de Canaã; Cidade da Destruição se dirá a uma (delas)”.

O número 5 pode ser referência à totalidade das cidades ou de fato a uma lista de cidades como a de Jr 44,1: Migdol, Táfnis, Mênfis e Patros (= alto Egito), sendo que a quinta ganha o nome “Cidade da Destruição / *‘ir hahéres*”. Recorrendo à LXX, a maioria dos tradutores corrige o nome estranho da cidade na BH para “Cidade da Justiça”, entendendo o gr. *Asedek* como transliteração do hebr. *hasédeq* (= a justiça), pressupondo que a LXX tenha traduzido um texto diferente daquele preservado na BH. Que um título normalmente reservado a Jerusalém (Is 1,25) seja atribuído a uma cidade em pleno Egito só pode ser de autoria de uma

comunidade judaica bem representada em terras egípcias. Qual seria a cidade que se oculta atrás da “Cidade da Justiça?”

O novo complemento no v. 19 – “Naquele dia haverá um altar para o *Senhor* no meio da terra do Egito; uma coluna sagrada para o *Senhor* do lado de sua fronteira” – traz uma informação singular sobre a existência de um templo da comunidade judaica, e desta vez em plena terra do Egito. Flávio Josefo (*Antiguidades XIII*, 65ss) cita essa passagem para associá-la ao templo construído em Leontópolis por um grupo de habitantes de Jerusalém liderados por Onias IV, filho do sumo sacerdote de Jerusalém Onias III. Seu pai fora executado por um concorrente seu, que disputava a cadeira de sumo sacerdote, aliado ao poder dos helenistas do norte (o reino dos Selêucidas). Seria esse grupo de refugiados e seu guia sacerdotal Onias IV, vivendo em Leontópolis no Egito, o círculo de onde provém o redator das notas feitas ainda em hebraico em Is 19?

Desde o tempo de Ptolomeu I Soter (323-285), os ptolomeus ou lágidas (egípcios helenizados) dominaram a Palestina por um século e provocaram a migração de milhares (?) de judeus para o Egito como colonos militares e escravos deportados da Judeia (cf. Carta de Aristeas, 12-14). Essa presença expressiva explicaria a existência de um culto judeu e, posteriormente, até a construção de um templo por Onias IV durante o governo de Antíoco V Eupátor (164-162), isto é, no 2º séc. aC. O templo de Leontópolis, que se manteria até a destruição de Jerusalém pelos romanos em 73 dC, nunca substituiu o de Jerusalém, que atraía peregrinações também da diáspora egípcia<sup>6</sup>.

A importância dessa nota sobre esse centro de cultos judaicos comprovaria a existência de uma redação em hebraico ainda em tempos tardios do período grego. Uma cópia dessa última versão é o grande rolo manuscrito de Isaías encontrado em Qumrã (1QIs<sup>a</sup>), que para alguns data da segunda metade do séc. II aC<sup>7</sup>.

Se vale a primeira data, qualquer alusão ao movimento dos macabeus e a eventos correlatos (166-134) não poderiam ter encontrado entrada no livro hebraico. A segunda data, isto é, 100 aC, possibilita interpretar várias passagens como oriundas de releituras em meio aos tempos críticos, suscitados com a chegada da civilização helenística e pela opressão selêucida. Se o livro ainda recebeu uma última redação em hebraico durante o séc. II aC, os complementos atualizadores nos oráculos sobre o Egito (Is 18–20), ainda em hebraico, já contemplam a grande comunidade judaica em Alexandria no tempo dos ptolomeus.

6. KAISER, O. *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 89.

7. ULRICH, E. An Index to the Contents of the Isaiah Manuscripts from the Judean Desert, In: BROYLES, C.C.; EVANS, C.A. (edit.), *Writing, II*, 1997, p. 477-480; outros são mais reticentes e fixam sua datação em torno de 100 aC: FLINT, P.W., The Isaiah Scrolls from the Judean Desert. In: BROYLES, C.C. & EVANS, C.A. (edit.), *Writing, II*, 1997, p. 483.

Em todos os casos, após a última redação em hebraico ter sido incorporada ao grande rolo (?), essa comunidade em terras egípcias iniciaria a tradução para o grego do livro de Isaías, recém-consolidado. A versão grega obedece às mesmas perícopes, como unidades e subunidades literárias de sentido, encontradas pela primeira vez no texto hebraico do rolo isaiano de Qumrã. A proximidade entre o texto grego (LXX) e o hebraico de Qumrã (1QIs<sup>a</sup>) também ocorre no jeito de fazer a leitura de textos proféticos. Os comentários, conhecidos como *pesharim*, fazem uma atualização do livro profético, considerando fatos contemporâneos à comunidade que está por detrás dos textos de Qumrã (ex.: *Pésher de Habacuc*).

Nas perícopes messiânicas de Isaías, percebe-se especial interesse em apontar para sua atualidade nos conturbados séculos sob a invasão helenística. A resistência judaica sob o protagonismo da revolução liderada pelos irmãos macabeus e suas milícias parece ter fornecido elementos de interpretação, para atualizar a utopia messiânica diante das conquistas militares ou dos reveses sofridos diante dos exércitos selêucidas no 2º séc. aC.

## 2. Entre o entusiasmo militante e a esperança absoluta

A pesquisa dos textos messiânicos está longe de chegar a consensos quanto à autoria e conseqüentemente quanto à sua intencionalidade. Se uma autoria isaiana remete ao contexto do séc. VIII aC e à instabilidade política causada pelo avanço do império assírio, o poema messiânico (Is 9 e 11), anunciando um novo governante da paz, significa um questionamento ao atual ocupante do trono. O profeta, em nome de Deus, se coloca em franca oposição ao detentor no poder. Defensores de uma autoria desses textos com propósitos messiânicos, provenientes de círculos vivendo as conseqüências da catástrofe do fim do Estado e suas instituições com a queda de Jerusalém em 587 aC, entendem esses textos como elaboração de esperança de novos tempos. Um descendente distante da família da dinastia de Davi seria elevado a protagonista desta mobilização política. Aliás, a única figura messiânica nominada no AT e descendente longínquo de Davi é Zorobabel, o governador persa em Judá (Ag 2,20-23; Zc 4,6b-10a); sua missão se completa com a construção do segundo Templo e sai de cena. Seria um projeto messiânico que fracassou no exato momento em que este assume traços políticos?

Os poemas messiânicos ganham maior radicalidade quando lidos num contexto de ausência de uma terra que um povo pudesse chamar de sua, amargando um exílio na condição de gente sem qualquer perspectiva de liberdade ou um horizonte de futuro. A luz que irrompe no fim do túnel é descrita com as palavras do poema:

“O povo andando nas trevas  
avistou uma grande luz;  
sobre os moradores na terra da escuridão,  
brilhou uma luz” (Is 9,1).

A chegada iminente de um governante que finalmente porá fim ao interminável período de submissão ao império da vez (babilônico, persa, helenístico), após gerações ouvindo de seus pais de que da árvore dinástica de Davi nada sobrou senão um tronco cortado, encontrara eco na comunidade do segundo Templo e da diáspora. Na grande produção de literatura profética chamada Isaías, esses textos foram inseridos em lugares estratégicos para que o leitor e ouvinte os perceba como anúncio de uma alternativa em contraposição à cruel exploração imperialista; confira-se o contexto literário de Is 9,1-6 e 11,1-5[6-8]. Algo similar pode-se observar em Mq 4,9-5,3; o anúncio de novos tempos segue-se somente após a decretação do fim de Jerusalém e de tudo que isso representava (Mq 3,12; cf. Zc 9,9-10).

No poema de Is 11, o anúncio de um broto no tronco tido como morto é sinal de articulação de mudanças no seio de um povo que se considerava pária da sociedade, se muito podendo contentar-se com a condição de província persa, subalterna aos interesses políticos e econômicos. Para a maioria, direito à vida de culto e à administração das pequenas causas. O símbolo do Templo reedificado e devolvido à hierarquia sacerdotal representava a liberdade religiosa, mesmo que isso significasse o desembolso de pesados tributos para o centro do poder em Persépolis e Ecbátana. Um ungido sumo sacerdote desempenhando as funções de um messias religioso (Zc 3 e 4) parecia o máximo que no período persa parecia possível. A produção de poemas que apontavam para novos horizontes é sinal de inconformidade que quer reacender a chama da esperança por um governo próprio em uma terra livre da sangria de tributos injustos. Letra e música de Is 11 sempre de novo causaram uma respeitável repercussão ao deixarem ecoar a espera por novos tempos:

<sup>1</sup>Um rebento nascerá do tronco de Jessé,

um broto despontará de suas raízes.

<sup>2</sup>Repousará sobre ele o espírito do *Senhor*,

<sup>4</sup>Com justiça ele promoverá o direito dos pobres

e com equidade decidirá em favor dos humilhados da terra.

Uma leitura da Visão de Isaías com a intenção de encontrar nela elementos para a superação de tempos de crises não passaria seus olhos sobre esses poemas sem deixar ali suas marcas inconfundíveis, anotando pontos de contato entre o mundo dos autores originais e o universo dos leitores da comunidade vivendo seus novos impasses.

Se a suspeita manifesta acima de que ainda a antiguidade tardia do séc. II aC introduz, em hebraico, suas notas explicativas e atualizadoras nessa produção literária e profética, com que intencionalidade ela o faria?

Os acontecimentos contemporâneos e explosivos, resultantes do choque cultural entre a comunidade judaica e a invasão helenística, podem encontrar transparência, explicação e apoio na palavra profética. Ela ganha nova atualização, é percebida como realização e cumprimento de promessas de outros tempos. Os anúncios estariam se verificando pela primeira vez nos tempos vividos pela comunidade do redator ou de seu grupo de apoio. Esses poemas, parcialmente realizados no passado, poderiam também experimentar uma nova materialização no presente atribulado do redator.

A ponte que faz a ligação do poema de Is 9,1-6 com o contexto literário anterior pode ser entendida como uma nota explicativa para leitores que precisam ver sinais de realização daquilo que o texto messiânico descrevia. Refiro-me a Is 8,23b (TM; *Bíblia de Jerusalém*) que associa os novos tempos à restituição dos territórios subtraídos na campanha de Teglaf-Falasar ao reino do Norte, Israel, em 732 aC, transformando-o em província assíria (cf. 2Rs 15,29):

Num primeiro tempo,  
ele trouxe humilhação sobre a terra de Zabulon  
e a terra de Neftali,  
em um tempo posterior, trouxe glória:  
para o caminho do mar,  
o além-Jordão  
e o distrito das nações (Is 8,23b).

Toda a extensão para o norte, leste e oeste retorna às mãos de Israel. Mas em que período teria acontecido essa retomada do espaço perdido no séc. VIII aC? Tem-se apontado para o reinado de Josias em Jerusalém (639-609 aC) que recuperara parte do antigo reino de Israel, incorporando-a ao reino de Judá na fase de enfraquecimento do grande império assírio<sup>8</sup>.

Até o 5º séc., no entanto, não se deixa comprovar essa reconquista por parte de Israel. A menção dos lugares geográficos tomados de 2Rs 15,29 apresenta uma pequena modificação ao citar o último nome, o “distrito das nações”, referindo-se à Galileia (distrito). Via de regra, esse nome composto não vem acompanhado do complemento “das nações” (Js 20,7; 21,32; 1Rs 9,11), algo que ocorre apenas em tempos tardios onde Galileia recebe o atributo “de estrangeiros” (1Mc 5,15). O contexto de 1Mc é o relato dos sucessos da revolução macabaica na região, libertando seus compatriotas do domínio selêucida, o que leva à suspeita de que os textos messiânicos da *Visão de Isaías* tenham sido utilizados para lançar luz sobre os altos e baixos daquele período. O poema (Is 9,1-6) que se segue ao resumido relato de reconquistas de Is 8,23b deixou sinais no estilo eufórico das narrativas

8. Cf. Barth, Hermann, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*. Neukirchen: Neukirchner, 1977, p. 165s [Série: WMANT 48].

de Macabeus, descrevendo a efusiva alegria diante dos resultados positivos alcançados nas regiões de Galaad e Galileia (1Mc 5,21-54; cf. Zc 10,10; Ab 18ss). Também o poema messiânico de Mq 5,1-3 não passou despercebido aos redatores desse período, ainda escrevendo hebraico, deixando uma nota discreta que associa a figura messiânica aos acontecimentos do período helenístico e à resistência macabaica no séc. II aC: “Quando a Assíria (= região da Síria e Mesopotâmia?) vier à nossa terra e quando passar sobre os nossos palácios, levantaremos contra ela sete pastores e oito príncipes dentre os homens”(Mq 5,4-5).

Essa leitura atualizadora do texto messiânico, verificado na última redação do livro do profeta Isaías (cf. também Mq), é mantida quando se procede à versão para o grego. No caso de Is 8,23b, uma paráfrase faz adendos e coloca novos acentos na Septuaginta isaiana em relação à BH, o que não deixa dúvidas quanto ao contexto de sua tradução interpretativa:

“*Faze isto primeiro, faze-o rápido*, região de Zabulon, terra de Neftali, em direção do mar e *vós restantes, que habitais na costa e além do Jordão, Galileia dos povos, distritos da Judeia*”. (itálico = paráfrase atualizadora!)

Seria um entusiasmo acrítico inserido no livro profético em grego, influenciado pelo período macabaico e sua resistência ao avanço do domínio helenístico? A comunidade judaica do tradutor-intérprete, apesar de viver na diáspora egípcia, não perde o foco, interpretando, à luz da escatologia profética, os sinais de seu tempo ocorridos em Jerusalém e na Judeia. Será a comunidade da diáspora participando dos avanços (e retrocessos?) da luta contra a ofensiva helenística?

O que leva a crer nessa possibilidade é a notória influência do poema messiânico (Is 9,1-6) sobre a “louvação” ao vitorioso líder macabeu Simão (1Mc 14,4-15; cf. 1Mc 3,1-8;), que exerceu sua liderança como general (*strategós*) e etnarca dos judeus e seus sacerdotes entre os anos 143-134 aC. A narrativa não poupa elogios a ele, os quais se revestem da nomenclatura messiânica de Isaías 9/11 e Miqueias 4/5. Aquele que finalmente inaugurou tempos de paz para todo o seu povo tem sua autoridade e glória reconhecidas não só dentro de suas fronteiras (1Mc 14,4), mas também muito além no mundo conhecido de então (v.10). O governante da paz proporcionara condições quase paradisíacas para jovens e a população de idade avançada: “Podia cada um ficar sentado debaixo de sua vinha e de sua figueira, e não havia quem medo lhe causasse” (1Mc 14,13; cf. Mq 4,4; 11). Finalmente a terra pôde ser cultivada em segurança e os “humildes do povo” receberam o apoio jamais visto (v. 14; cf. Is 11,4). O tom ideológico é evidente e serve à legitimação do poder que se instalaria com a dinastia hasmoneia nascida no seio dos líderes macabeus (167-37 aC). Seu governo será eterno (1Mc 14,41) como o poema já o afirmava sobre o novo ocupante do trono davídico (Is 9,6). Com uma ressalva para o líder Simão macabeu, que não tinha como provar descendência davídica, o que a promessa messiânica pressupunha. Ele seria líder e

sumo sacerdote “eterno até um profeta fiel aparecer” (1Mc 14,41). Um livro ideologicamente comprometido como o é 1Mc tem que ser honesto e minimamente crítico a ponto de admitir que o messias definitivo talvez ainda esteja por vir.

Pratica-se uma leitura messiânica no *Isaías em grego* que vê sinais de cumprimento dessas promessas em seu tempo, vendo a revolução macabaica libertando seu povo na Judeia do jugo dos selêucidas (1Mc 8,31; Is 9,3) e, com isso, conquistando a independência com a qual seu povo sonhara durante gerações. Observemos o método do tradutor-intérprete do Isaías, deixando entrar na sua versão algo dessa movimentada história. Como não deixar extravasar tamanha alegria na leitura e tradução de Isaías para a sua comunidade na diáspora egípcia?

Ele tem diante de si o seguinte original, por exemplo, em Is 9:

<sup>3</sup>Pois o jugo pesando sobre ele,  
o bordão de suas costas,  
o bastão do opressor em cima dele,  
em pedaços os fizeste como no dia de Madiã.

<sup>4</sup>Pois todo calçado,  
calcando com estrondo,  
e todo manto,  
revolvido em sangue,  
servem à incineração,  
de alimento ao fogo.

É uma referência ao domínio imperialista cruel experimentado durante anos, primeiro da Assíria e depois da Babilônia, que impunha aos seus vassalos ou províncias tributos pesados, deixando a população sobrevivendo com o mínimo, quando não a escravizava. O cântico de ação de graças profético vê a potência e seu aparato opressor ser despedaçado; todo vestígio de guerra terá desaparecido.

Por que não transpor literalmente o que ele encontrou no seu manuscrito hebraico? Sua versão em grego parece sugerir mais para seu público leitor e ouvinte, ao reproduzir a descrição do fim da opressão estrangeira:

<sup>4</sup><sup>3</sup>Por isso será tirado o jugo colocado sobre eles,  
e o bordão sobre sua nuca;  
pois o bordão dos arrecadadores (de dívidas),  
o Senhor despedaçou como no dia sobre Madiã.

<sup>5</sup><sup>4</sup>Pois todo manto juntado com dolo,  
e (toda) vestimenta (adquirida) com ágio pagarão,  
e estarão dispostos (a isso), quando terão sido queimados pelo fogo.

A situação de endividamento injustamente provocada por credores ou arrecadadores de tributos desenha-se diante do leitor da versão grega. Essa terá sido a

experiência da presença estrangeira opressora chegando ao cidadão comum, que é obrigado a deixar seu pertence indispensável, seu manto, como penhor para o pagamento da dívida (Dt 24,12-13; Mq 2,8). A era messiânica anunciada (cf. o verbo no fut.!) terá efeitos libertadores para o cotidiano da camada econômica e socialmente mais frágil. Seriam sinais da virada que o movimento da resistência judaica está trazendo para o seu povo, e que o tradutor e sua comunidade interpretam como ação salvadora de seu Deus?

Uma outra dimensão vai marcar também a leitura messiânica da Septuaginta isaiana. A resistência à novidade helenística não aconteceu só através da luta armada e abençoada por Deus garantindo sucessos militares (Dn 11,14), forjando um líder com traços messiânicos como foi o macabeu Simão; ela aconteceu também através da resistência passiva e não violenta que gerou mártires e aparentes fracassos (Dn 11,33).

É imaginável uma liderança, um sumo sacerdote ungido como guia máximo de seu povo (“príncipe da aliança”, Dn 11,22), perseguido pelas forças da ocupação helenística ou pelos seus próprios compatriotas aliados dos selêucidas?

É possível um messias/ungido perseguido, vítima nas mãos de inimigos, para, finalmente, tornar-se mártir, a exemplo do sumo sacerdote Onias III (2Mc 4,30-38) ou do ancião e destacado escriba Eleasar (2Mc 6,18-20)?

O escrito apocalíptico de Daniel faz referência ao fim trágico e violento do sumo sacerdote (Onias III?), denominando-o *mašiah naguid* (hebr.), messias-chefe, traduzido por *christós hegoúmenos*/ungido-chefe na versão gr. de Teodocião (Dn 9,25-26; cf. Zc 12,13; Is 53,5).

Também essa perspectiva messiânica parece ter sido contemplada pelo tradutor-intérprete de Isaías ao fazer sua leitura de conjunto da *Visão de Isaías*. As referências ao prometido governante, inaugurador de novos tempos, ao longo do livro, parecem sugerir uma intertextualidade que não deve ser desconsiderada pelo leitor e ouvinte da LXX. Cada um desses textos requer uma interpretação distinta na versão hebraica e por vezes vem acompanhado de uma complexidade quase insolúvel, porque se trata de enunciados de diferentes momentos históricos no grande percurso do livro. A versão grega, no entanto, parece ter resolvido esse impasse com o seu método de traduzir e atualizar seu texto para a comunidade de seu tempo. Limitemo-nos a um recorte de citações que fazem alusão ao nascimento de uma criança (*yéled*, hebr. *paidion*, gr.) ou de um filho (*bên*, hebr. *hyíos*, gr.), que preconiza novos rumos para o seu tempo marcado por aflições extremas, descrevendo seu desenvolvimento e apontando para o seu fim trágico.

O anúncio do nascimento dessa criança-messias (?) no original hebr. de Is 7,14-16 nada tem de incomum:

“<sup>14</sup>Por isso o Senhor mesmo vos dará um sinal: Eis que a jovem mulher concebeu e dará à luz um filho, chamando-o de Emanuel. <sup>15</sup>De coalhada e

mel Ele se alimentará; até que Ele saiba rejeitar o mal e escolher o bem.  
<sup>16</sup>De fato, antes de o menino saber rejeitar o mal e escolher o bem, estará abandonada a terra diante de cujos dois reis tu tens pavor”.

A mãe grávida e o filho nascendo são sinal e prenúncio de intervenção divina em prol do rei apavorado, mas este oráculo só encontra rejeição. A identificação dessa mulher, se esposa do profeta, do rei ou de algum cortesão, aguça a criatividade exegética até os dias de hoje.

A leitura grega, decididamente messiânica, acentua a origem extraordinária do futuro salvador, a exemplo de narrativas de heróis-salvadores do mundo greco-egípcio<sup>9</sup>, e reproduz livremente o termo hebr. *‘almá*/jovem mulher pelo grego *parthénos*/virgem. O nascimento da criança-messias desde sua origem se deve ao agir nitidamente divino e milagroso.

O binômio “criança/filho” ocorre pela segunda vez no hino de ação de graças pela chegada da figura salvadora que inaugurar a virada dos tempos de humilhação e opressão para a nova era de paz e independência jamais vista (Is 8,23b–9,6). A leitura dessa promessa messiânica em conexão com o período movimentado e repleto de conflitos, como foi o helenístico, é ousada por parte do tradutor-intérprete. Dos quatro nomes conferidos à figura salvadora pelo autor no hebraico – “Planejador-Extraordinário, Deus-Herói, Pai-para-Sempre, Soberano-da-Paz” (9,5 BH) – a versão grega se limita a um único, que ela parafraseia com “Mensageiro-de-Grande-Plano/*Megáles boulés ánguelos*” (9,6 LXX). Esse título lembra aquele que o autor do 1Mc vê gravado na placa de bronze em Jerusalém em homenagem ao líder macabeu: “Grande Sumo Sacerdote (e) Príncipe do Povo de Deus”. Somado ao destaque que as narrativas de 1Mc dão à “grande alegria” (1Mc 5,23; 7,48; 13,51-52; 14,11) que as campanhas exitosas da resistência macabaica geraram junto ao povo, que finalmente experimenta liberdade e independência, o tradutor-intérprete de Isaías pode bem ter feito uma leitura do poema, que tem uma tônica semelhante (Is 9,3), com os olhos fitos nos acontecimentos na Judeia. O poema em grego devolve a palavra ao “eu” divino, garantindo expressamente a Deus o papel de promotor da paz sobre os dominadores (helenistas?), além de presentear “paz e saúde a ele (= líder macabeu com traços messiânicos, em 9,6?).

O segundo poema (Is 11,1-5[6-8]) atraiu adendos e notas explicativas durante o longo período em que o grande rolo de Isaías, em sua versão hebraica, continuava suscetível a intervenções redacionais. Como foi observado acima em

9. A ideia de heróis e gênios da humanidade terem um pai divino ocorre com frequência no mundo helenístico; talvez tenha sua origem em mitos egípcios onde da união do Deus Amon, representado pelo governante, com a rainha nasce o filho divino, no qual por sua vez se revela o deus Horus. (cf. GRUNDMANN, W. *Das Evangelium nach Lukas*. 6ª ed. Berlim: Ev. Verlagsanstalt, 1971, p. 60.

relação a Is 19,25, também aqui (11,16) há complementos ao poema datáveis no período tardio do segundo século (?).

A versão grega não teme em fazer sua leitura, fazendo referência à sua história contemporânea como “meu povo que restou no Egito (ptolomeu?)”, identificando-se como Israel.

É no elo que liga o poema de Is 11,1-9 ao contexto literário, isto é, em Is 10,33-34, que o tradutor-intérprete abandona a metáfora das árvores de alto porte sendo derrubadas, decodificando-a com referências às relações de poder de sua história contemporânea. Sua paráfrase em grego enumera os grupos de seu tempo (?) como destinatários da ação destruidora divina que antecede à chegada do futuro salvador:

<sup>33</sup>“Eis o déspota, *kýrios Sabaôt*, com poder causará assombro aos famosos, e os altivos em sua soberba despedaçará, e os mais altos serão humilhados. <sup>34</sup>E cairão os altivos pela espada, e o Líbano juntamente com os altivos cairá”.

É possível que o tradutor queira tornar a promessa messiânica transparente para o seu tempo e associá-la aos eventos na Palestina, vendo os poderosos selêucidas se renderem às investidas da resistência judaica, liderada pelos macabeus. O verdadeiro mandatário é o senhor da história, o Deus confessado na comunidade judaica, que está por inaugurar a era com sinais messiânicos. A mudança sutil na tradução grega da última oração no hebr. “*e o Líbano através de um poderoso cairá*”, dando a entender que um poderoso servirá de instrumento para fazer cair o Líbano, pode apontar para essa leitura que incorpora na tradução dados da história contemporânea. A LXX, além de repetir por quatro vezes “os altivos/*hoi hypseloi*”, associa sua queda com a da cobiçada floresta do Líbano. As invasões estrangeiras na região sempre tinham como alvo o domínio sobre essa floresta que tradicionalmente fornecia a madeira como matéria-prima. Os poderosos que tiveram que se render ante a resistência judaica estariam descritos simbolicamente como abatidos juntamente com os imponentes cedros do Líbano.

O poema em grego (Is 11,1) não só inicia falando da figura messiânica como “rebento da raiz de Jessé”, mas ainda potencializa o paralelismo poético com “a flor que subirá da raiz”.

Como o tradutor vê a relação da “raiz de Jessé” com os demais povos (v. 10)? Observe-se que não se retoma a imagem do “rebento” ou da “flor”, mas, seguindo o original hebraico, o messias é identificado com a raiz. O messias “é que se levanta para dominar sobre as nações” e nele depositarão sua esperança. A visão nacionalista, que se verificou acima, parece estar superada, dando lugar a uma perspectiva universal.

Perseguindo essa senda messiânica, chega-se à segunda parte do original hebraico da grande *Visão de Isaías*. Como o tradutor-intérprete terá lido os hinos do servo sofredor?

Um exame mais cuidadoso dos quatro poemas (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) talvez fornecesse um quadro mais completo desses textos que desencadearam uma longa história dos efeitos e do sentido de seus enunciados.

Limito-me a pinçar de Is 53,2 alguns sinais de intertextualidade com os poemas messiânicos de Is 9 e 11 e ver o que o tradutor pretende expressar com o recurso à nomenclatura messiânica. O quarto hino no hebr. compõe-se de duas falas divinas (52,13-15 e 53,11b-12) que emolduram uma declaração de uma grandeza “nós” (53,1-11a). O grupo que está por detrás da grandeza “nós” ou essa comunidade que elabora um relato sobre a biografia do servo (v. 1-3) confessa sua avaliação errônea sobre sua pessoa e reconhece que a dura sorte, marcada de sofrimento e morte, teve repercussões de longo alcance (v. 4-8). Sua vida e ação beneficiaram a própria comunidade que manteve distância dessa figura desprezível e foi cética em relação a ele. Sua morte violenta, sua entrega de vida (alma, *psyché* gr., v. 12) trará benefícios também para “muitos” (*polloí* gr.; *rabbim* hebr. = totalidade). Com certeza, uma comparação sinótica, entre as duas versões do cântico, detectaria muitos detalhes sobre a liberdade do tradutor-intérprete e seu afã de atualizar o sentido do poema para o seu tempo e sua comunidade do séc. II aC, o que terá que ficar para outro momento. Também a discussão sobre a identidade do servo, se devemos priorizar a interpretação coletiva (servo = Israel) em detrimento de uma leitura que percebe o servo como indivíduo, não poderá ser aberta aqui<sup>10</sup>.

Destaque-se apenas a fala da comunidade quando se refere à descrição de sua biografia. Terá sido aleatória sua reprodução do original hebraico para o grego no v. 2? Na Bíblia Hebraica, a tradução literal fica assim:

Cresceu diante dele [de nós?] como um renovo,  
Como raiz, em terra seca...

A versão grega refere-se ao servo, parafraseando o que lia no hebr. e selecionando cuidadosamente seus termos:

Nós anunciamos diante dele:  
Como uma criança (é ele),  
Como raiz em terra sedenta...

O cântico do servo emprega para “renovo” uma palavra que no hebr. (*yoneq*) também poderia significar “lactente, criança de peito”, o que deve ter influenciado a tradução por “criança/*paidion* gr. Com isso a criança tem a sua fragilidade comparada à da raiz brotando em terra árida. A metáfora “renovo-raiz”, no texto

10. Cf. SCHMIDT, W.H. *Introdução ao AT*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2004, p. 253s.

hebr., reforça duplamente através do recurso poético a debilidade do servo. Quem vem de uma leitura dos poemas messiânicos sabe que a mesma metáfora é empregada para descrever o esperado descendente de Jessé, o novo Davi, a despontar feito “rebento” do tronco da árvore dinástica abatida (Is 11,1). Emprega-se em Is 53,2 LXX a mesma metáfora da “raiz/*riza* gr.” oriunda de Is 11,1, mas desta vez dela não brotará um rebento cheio de vida nem algo belo como a “flor”, mas um sinal tênue despontando timidamente em “terra sedenta”. Mantém-se a mesma ideia do poema messiânico, só que dessa vez anuncia-se o aparecimento de uma figura salvadora com atributos negativos e depreciativos. O que faz o tradutor? Ele elege o outro significado possível para “rebento/*yoneq*” e o traduz por criança/*paidíon*, remetendo com isso para outras ocorrências do termo em Isaías. Uma primeira vez anunciava no oráculo de salvação em Is 7,14-15 o nascimento de uma criança de nome Emanuel/Deus-Conosco; sua versão para o grego reforça a perspectiva messiânica dessa promessa. Uma segunda referência encontra-se no cântico de ação de graças pela chegada dos novos tempos com o nascimento da criança (Is 9,6 LXX). A descrição biográfica do servo de Is 53,2 em gr. parece querer garantir que a criança, comparada ao frágil rebento, não é outra senão aquela que inaugurará os tempos messiânicos.

Que experiências terão autorizado o tradutor-intérprete a sugerir essas relações intertextuais entre a expectativa messiânica e essa figura desprezada que com seu sofrimento e morte promove a “educação para a paz/*paidéia eirénes* gr. (53,5)?

Se, na tradução de Is 9 e 11, a euforia diante dos sucessos alcançados pela resistência judaica na Palestina podem ter ditado o ritmo da leitura atualizadora, levando a reconhecer traços de era messiânica em pleno séc. II, agora, chegando ao poema do servo sofredor, o tradutor-intérprete se põe a construir uma ponte entre o messias dos êxitos palpáveis e o servo que sofreu a morte violenta.

Foi sustentada acima a hipótese de que a comunidade de origem do tradutor tem um interesse especial no grupo que mantém até um culto judaico com templo próprio em pleno Egito ptolomeu (cf. Is 19,18-19), e que ninguém menos do que um filho de Onias III e um grupo de fugitivos de Jerusalém o teria fundado. Numa comunidade com essas características não só histórias de sucesso da resistência judaica determinariam a leitura isaiana. Relatos como do assassinato do ungido sumo sacerdote de Jerusalém Onias III em 170 aC (Dn 9,25-26; 2Mc 4,30-35) e de outros mais (2Mc 6,18-31), causando a fuga para o Egito de um grupo de oníadas, liderado pelo próprio filho, Onias IV, devem ter sido objeto de intensa reflexão nessa comunidade e, com certeza, também nas demais daquele movimentado período.

O próprio texto hebraico de Is 52/53 nasceu em um contexto de perseguição, martírio e morte por causa de fidelidade a Deus, à Torá e à palavra profética. A versão grega consolida uma leitura praticada no 2º séc. e, se as observações

feitas acima tiverem consistência, ela tem as marcas da perspectiva messiânica. O esperado inaugurador desta era pode viabilizar os novos tempos para o seu povo, assumindo Ele mesmo as consequências de sua fidelidade: perseguição, sofrimento e morte. Cristaliza-se na versão grega de Isaías a expectativa de um messias que incorpora a missão do servo sofredor. Suas conquistas não são mais constatadas em vida nem registradas em placas decorativas de bronze como no caso dos líderes macabeus (1Mc 14,25-49): apenas após a sua morte os beneficiados por sua vida, ação e martírio o reconhecem como tal. Qual das lideranças do período helenístico tardio preencheria o percurso descrito pelo ungido e servo sofredor? Sua dignidade ficou encoberta sob os sofrimentos, e o sentido de sua vida e ação só foi percebido depois de sua morte. Seu nome parece ter sido propositalmente omitido, talvez o autor do poema em hebr. e seu tradutor-intérprete explicassem sua reserva, endossando as palavras de Santo Agostinho: “*Eu vejo a profundidade, mas não vejo o fundo*”.

### Conclusão

O tradutor-intérprete da gigantesca *Hazôn Yešayahu* / Visão de Isaías revela alguns traços do seu perfil de tradutor, de sua cumplicidade com a comunidade local no Egito ptolomaico do 2º séc. aC, de seu modo de ler e transpor para o grego a escatologia profética isaiana, visando, em primeiro lugar, à sua comunidade judaica com seus desafios, suas crises a serem enfrentadas. Sua produção perseguia mais interesses comunitários, possibilitando o acesso à palavra profética, acreditando encontrar no livro isaiano helenizado ajuda para ler seu próprio tempo e entender a sua inserção no mundo conturbado pela interminável luta pela hegemonia no corredor siro-palestinese. Não foi sua intencionalidade primeira que esse e os demais livros da Bíblia grega (LXX) fossem levados ao acervo da Biblioteca de Alexandria e ganhassem o mundo como ingredientes greco-hebraicos importantes na formação da cultura, especialmente, a ocidental.

Base para sua tradução foi um livro de Isaías com muitos sinais de releituras e notas explicativas. Os últimos complementos ao legado de Isaías talvez ainda tenham ocorrido em tempos tardios, no período helenístico; há indicativos de que o conturbado tempo da resistência judaica à invasão estrangeira de ptolomeus e selêucidas tenha deixado sinais no livro de Isaías, produzindo notas ainda escritas em hebraico.

Esse texto consolidado, em hebraico, serve de base para, logo a seguir, ser vertido para o grego ainda na primeira metade do séc. II aC em Leontópolis ou Alexandria. O método do tradutor-intérprete muito se aproxima daquele que norteou os redatores do livro profético hebraico com o seu foco na atualização da escatologia profética para o seu tempo. Além de tradutor, ele é atualizador da palavra profética para seu público ouvinte e leitor; é tradutor que transpõe a palavra para sua comunidade, na certeza de que ela continua geradora de novas ações (Is 55,11).

Os poemas messiânicos da Septuaginta isaiana parecem comprovar essa perspectiva hermenêutica. O tradutor-intérprete ousa fundir os horizontes apontados pela promessa messiânica com aquilo que ele e sua comunidade (?) experimentam no seu próprio tempo. Os êxitos conquistados pela resistência judaica (macabeus) são interpretados como sinais de cumprimento parcial do que se anunciava em Is 9 e 11. Apesar de traços messiânicos atribuídos a líderes macabeus não há como negar sua origem não davídica, falta, assim, um elo importante para conferir às ações exitosas dos filhos de Matatias a qualificação de cumprimento total da expectativa messiânica.

A euforia em torno dos avanços macabaicos rumo à independência da Judeia, que parece ditar o tom da tradução atualizada das promessas messiânicas, não fica sem o corretivo introduzido pelo tradutor-intérprete na *Visão de Isaías*, ao oferecer sua tradução ao grego dos poemas do servo sofredor. Sua forma sutil de empregar metáforas e expressões, próprias da perspectiva messiânica, especialmente no quarto poema do servo (Is 53,2), parece corrigir definitivamente o entusiasmo militante do seu tempo, lembrando de que a força está na aparente fraqueza, de que a esperança nasce da “raiz em terra sedenta” e não da “flor” viçosa da expectativa do messias como em Is 11,1 (LXX), nascida da raiz. Se a leitura do quarto cântico em grego acima for consistente, o servo, marcado por sofrimento e tendo seu fim trágico, não é outro senão a criança-messias que nasceu, o rebento da raiz que brotou; o messias dos êxitos tornou-se o servo sofredor.

*Renatus Porath*

Professor da área Bíblica

Faculdade Católica de Santa Catarina – FACASC

Florianópolis, SC

*Endereço eletrônico:*

renatus.porath@gmail.com